

ELIO CHAVES FLORES

**VISÕES DA ÁFRICA,
CULTURA HISTÓRICA E
AFRO-BRASILIDADES
(1944-1988)**

VISÕES DA ÁFRICA, CULTURA HISTÓRICA E AFRO-BRASILIDADES (1944-1988)





**UNIVERSIDADE
FEDERAL DA PARAÍBA**

Reitora	MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ
Vice-Reitor	BERNARDINA MARIA JUVENAL FREIRE DE OLIVEIRA
Diretor da PRPG	ISAAC ALMEIDA DE MEDEIROS



EDITORIA DA UFPB

Diretora	IZABEL FRANÇA DE LIMA
Supervisão de Editoração	ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JÚNIOR
Supervisão de Produção	JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

CONSELHO EDITORIAL

Bernardina Maria Juvenal Freire de Oliveira (Ciências Sociais Aplicadas)
Eliana Vasconcelos da Silva Esval (Linguística e Letras)
Fabiana Sena da Silva (Educação)
Ilda Antonieta Salata Toscano (Ciências Biológicas)
Ítalo de Souza Aquino (Ciências Agrárias)
Maria de Lourdes Barreto Gomes (Engenharias)
Maria Patrícia Lopes Goldfard (Ciências Humanas)
Maria Regina de Vasconcelos Barbosa (Ciências Exatas e da Natureza)

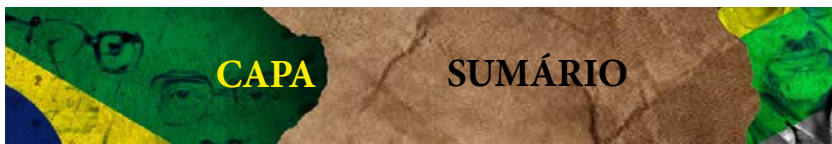


ELIO CHAVES FLORES

**VISÕES DA ÁFRICA,
CULTURA HISTÓRICA E
AFRO-BRASILIDADES
(1944-1988)**

**Editora da UFPB
João Pessoa-PB
2016**

4



Efetuada o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS À EDITORA DA UFPB

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio. A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

Impresso no Brasil. Printed in Brazil.

Projeto Gráfico	EDITORA DA UFPB
Editoração Eletrônica	CLEMENTE RICARDO SILVA
Design de Capa	WELLINGTON COSTA E CLEMENTE RICARDO SILVA
Ilustração de Capa	1) Solano Trindade. Final da década de 1960. Embu das Artes, São Paulo e Rio de Janeiro. http://www.museuafrobrasil.org.br/solano-trindade http://www.geledes.org.br/o-poeta-solano-trindade 2) Alberto Guerreiro Ramos. Década de 1980. Foto de divulgação do centenário de Guerreiro Ramos. EBAPE-FGV, 2015. http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/cadernosebape/issue/view/2811 3) Abdias Nascimento no Senado Federal – Década de 1990. https://www25.senado.leg.br/web/senadores/senador/-/perfil/168 4) Carolina Maria de Jesus. Quarto de Despejo. Livraria Francisco Alves, 1960. Acervo fotográfico em http://www.recantodasletras.com.br/biografias/5172588 5) Oliveira Silveira. Foto e reportagem: Fernanda Pompeu. Porto Alegre, Junho, 2008. Fonte: http://www.geledes.org.br/tag/oliveira-silveira/

Catalogação na fonte:

Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba

F634v	Flores, Elio Chaves. Visões da África, cultura histórica e afro-brasilidades / Elio Chaves Flores. - João Pessoa: Editora da UFPB, 2016. Recurso digital [1,6 MB] Formato: e-PDF Requisito do sistema: Adobe Acrobat Reader ISBN: 978-85-237-1231-0 1. Cultura - África. 2. Cultura histórica. 3. Afro-brasilidades. 4. Negritude e quilombismo.
-------	--

CDU: 008(6)

EDITORA DA UFPBCidade Universitária, Campus I – s/n

João Pessoa – PB
CEP 58.051-970
editora.ufpb.br
editora@ufpb.edu.br
Fone: (83) 3216.7147



DEDICATÓRIA

Para a gente viva que vive em minha vida:
Joana, Jean Michel, Camila e Caroline,

Para dois que vieram antes e ficaram em mim:

Cassalina Chaves Flores (2012-1930)

José Munhoz Flores (2010-1921)

Aos professores e professoras, companheiros e companheiras de viagem (a expressão é do jovem Trotsky) do Departamento de História, do Programa de Pós-Graduação em História, do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas e do Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-Brasileiros e Indígenas e alunos, alunas e bolsistas que, de uma forma ou de outra, compartilharam o fardo e a resolução desta pesquisa que, do lado de cá do Atlântico, acolheu-me o desejo de nomeá-la historiografia africanista.

Ao Departamento de História/CCHL/UFPB que tornou possível, a partir de Edital Público, a publicação deste livro.

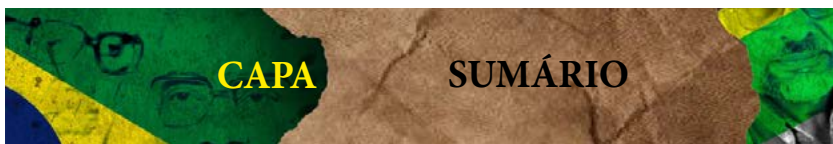
Ao CNPq que, através da concessão de Bolsa Produtividade (a expressão não agrada), permitiu desenvolver o projeto Visões da África e Práticas Emancipatórias dos Intelectuais Afro-Brasileiros (1944-1988).



De repente nos torna óbvio o nosso empedernimento pela brancura, nos torna perceptível a venda dos nossos olhos. É como se saíssemos do nevoeiro da brancura – o que nos parece olhá-la em sua precariedade social e histórica. E ainda que, por um momento, para obter certa correção do nosso aparelho óptico, poderíamos dizer que das trevas da brancura só nos libertaremos à luz da negrura.

Revelar a negrura em sua validade intrínseca, dissipar com o seu foco de luz a escuridão de que resultou a nossa total possessão pela brancura é uma das tarefas heróicas da nossa época. Pior do que uma alma perversa, dizia Péguy, é uma alma habituada.

Alberto Guerreiro Ramos,
O Negro desde Dentro,
outubro de 1954.



Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondiam-me:

– É pena você ser preta.

Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico.

(...)

Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta.

Um dia, um branco disse-me:

– Se os pretos tivessem chegado ao mundo depois dos brancos, aí os brancos podiam protestar com razão. Mas, nem o branco nem o preto conhece sua origem.

O branco é que diz que é superior. Mas que superioridade apresenta o branco? Se o negro bebe pinga, o branco bebe. A enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. Se o branco sente fome, o negro também. A natureza não seleciona ninguém.

Carolina Maria de Jesus.
Diário, 16 de junho de 1958.

O racismo que existe,
o racismo que não existe.
O sim que é não,
o não que é sim.
É assim o Brasil
ou não?

Oliveira Silveira.
Ser e Não Ser, 1972-1986.



SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO CULTURA HISTÓRICA E AFRO-BRASILIDADES	11
---	--	----

2	HISTÓRIA CONCEITUAL, DOCUMENTOS NEGROS, PROVAS TESTEMUNHAIS	21
---	---	----

2.1	BREVE HISTÓRIA CONCEITUAL DA NEGRITUDE E DA MESTIÇAGEM	23
-----	--	----

2.2	DOCUMENTOS POLÍTICOS, DOCUMENTOS ESTÉTICOS	46
-----	---	----

3	ESCRITOS DE JACOBINISMO NEGRO E A PERSPECTIVA DO SÉCULO XX	57
---	--	----

3.1	NEGRITUDE E QUILOMBISMO	59
-----	----------------------------------	----

3.2	PAN-AFRICANISMO E MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO	106
-----	---	-----



4	NARRATIVAS NEGRAS E REPRESENTAÇÕES AFRICANISTAS	118
4.1	A DRAMATURGIA NEGRA DE ABDIAS, GUERREIRO E SOLANO.....	119
4.2	A ESCRITA NEGRA DE CAROLINA MARIA DE JESUS	130
4.3	O QUILOMBISMO POÉTICO DE SOLANO TRINDADE E DE OLIVEIRA SILVEIRA	147
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	202
	REFERÊNCIAS.....	208



1 INTRODUÇÃO

CULTURA HISTÓRICA E AFRO-BRASILIDADES

[Dona Faustina, a proprietária branca]:

- Então é você quem rouba as minhas frutas. Negra vagabunda. Negro não presta.

Respondi:

– Os brancos também são ladrões porque roubaram os negros da África.

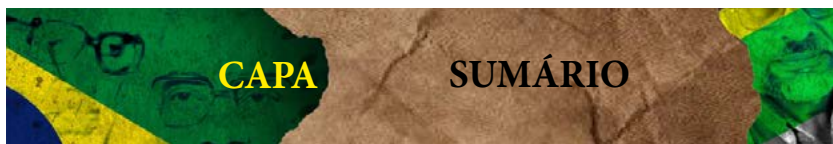
Ela olhou-me com nojo.

– Imagina só se eu ia até a África para trazer vocês... Eu não gosto de macacos. Eu pensava que a África era a mãe dos pretos. Coitadinha da África que, chegando em casa, não encontrou os seus filhos. Deve ter chorado muito.

Carolina Maria de Jesus.

Diário de Bitita, 1982.

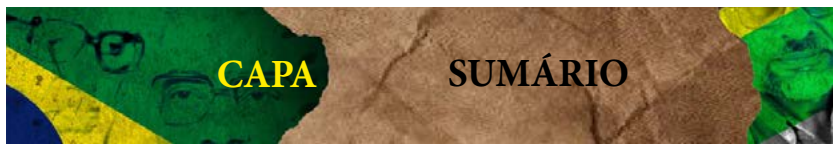
A escritora negra Carolina Maria de Jesus, através de seus diários, narra casos cotidianos de racismo no Brasil entre o final da década de 1940 – quando pacientemente começa a escrever em cadernos usados e papéis de embrulho de mercadorias – e meados da década de 1970 – quando entregou manuscritos de sua infância e juventude que seriam publicados em livro, na França, no início da década de 1980. A epígrafe acima citada consta no sexto capítulo,



designado de “Os Negros”, momento em que Carolina Maria de Jesus começa narrar a história de um “furto famélico”, ao tentar apanhar mangas para comer. Entretanto a empreitada fracassou, ela caiu e despertou os cães que começaram a latir até que Dona Faustina, a proprietária branca, encontrou-a com “o seio recheado de mangas”. Desse conflito surgiram ríspidas e doídas acusações raciais. Frases tais como “negra vagabunda” e “negro não presta” enchiam as bocas bendizentes de setores significativos das elites e das classes médias que, não por acaso, foram às ruas e praças exigir o fim das liberdades democráticas por, pelo menos, duas décadas: 1984-1964. Essas bocas bendizentes, ao mesmo tempo que proclamavam “democracia racial”, praticavam “racismo linguístico” ao mínimo desconforto social.

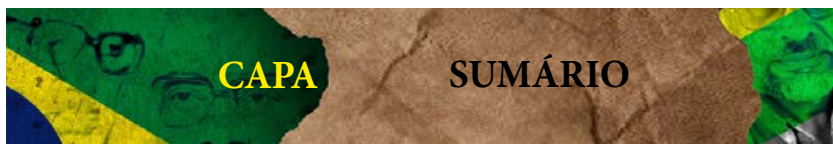
Entretanto vale destacar – explicitar vozes e escritas negras é objetivo desta obra – a antítese racial e a memória africanista da autora: “Os brancos também são ladrões porque roubaram os negros da África”. Autodidata, Carolina Maria de Jesus afirma um saber histórico que não se encontra nos manuais e livros escolares. Há algo mais. Com efeito, a “África como mãe dos pretos” era uma dimensão estética e simbólica do Pan-Africanismo e da Negritude afro-caribenha e africana, posteriormente incorporada aos movimentos negros no Brasil com significação de afro-brasilidade. Carolina Maria de Jesus recupera essa imagem da infância, certamente ressignificada depois de suas experiências como escritora e poetisa. Não é improvável que a resposta e o “pensamento” tenham sido elaborados, décadas depois do “fato racial”, por entre as rugosidades e as entrelinhas dos papéis usados.

O presente livro pode ser visto como tributário do suporte teórico dos Estudos Culturais Africanistas, isto é, um conjunto de premissas em que a África negra consolida a sua emancipação e em que os negros afro-americanos, incluindo os afro-brasileiros, pensaram a negritude no período histórico que vai dos processos



de libertação dos países africanos ao estatuto soberano da África emancipada, com suas nacionalidades étnicas, o socialismo africano e as culturas híbridas da diáspora africana. Para isso, a pesquisa de que é originário tentou sistematizar as representações africanistas construídas pelos intelectuais afro-brasileiros na temporalidade 1944-1988, especialmente dos protagonismos de Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos, Solano Trindade, Carolina Maria de Jesus e Oliveira Silveira. Nela, buscou-se analisar os discursos dos intelectuais afro-brasileiros relativamente à construção do movimento da negritude na Afro-América e na África; comparar as perspectivas ideológicas dos intelectuais afro-brasileiros com as práticas discursivas dos ideólogos da democracia racial, do Brasil mestiço e da luso-tropicalidade; e identificar os sentidos de historicidade e as visões da África nas “décadas africanas” (1950-1980) por parte dos intelectuais afro-brasileiros.

O propósito de estudar os intelectuais negros a partir de suas inserções nos saberes históricos sobre a África visa contribuir para os movimentos sociais afro-brasileiros (pretos e pardos) assim como aprofundar os estudos sobre a matriz cultural africana no Brasil contemporâneo e aproximar a história dos afro-brasileiros à história dos africanos, o que os estudiosos vêm chamando de história do “Atlântico negro”. As contribuições de uma obra sobre os intelectuais negros e seus postulados africanos, suas reivindicações por uma interpretação da história mais identificada com as historicidades e agências das populações negras e afro-diaspóricas, inserem-se no campo da História da África e da Diáspora (Moderna e Contemporânea). Nesse sentido, é preciso articular a primeira frase da coleção História Geral da África, “A África tem uma história”, proferida por um de seus idealizadores, o historiador Joseph Ki-Zerbo, com a interpretação da diáspora negra no Brasil a partir das próprias narrativas negras, o que equivale a dizer que o Brasil tem uma história negra de longa duração que precisa ser estudada



e ensinada na dimensão dos direitos humanos da população negra e afro-brasileira. A historiografia brasileira, além de enfrentar o enorme desafio de repensar a matriz curricular eurocêntrica e, portanto, pensar o ensino de história além de sua própria cultura escolar, também não poderia ficar ausente na edificação de uma educação e docência antirracistas. As lentes historiográficas deveriam ser tricontinentais no desenrolar da “operação historiográfica” e menos eurocêntricas nos seus “imaginários científicos”.¹

No entanto é preciso explicar *Visões da África, Cultura Histórica e Afro-Brasilidades*. Não soaria estranho ao argumento estoíco certo apreço pela “batalha semântica”, como bem frisou Reinhart Koselleck, o historiador da “semântica dos tempos históricos”. Com efeito, parece ser na prática da pesquisa que nos defrontamos, dramaticamente, com a “relação entre as palavras

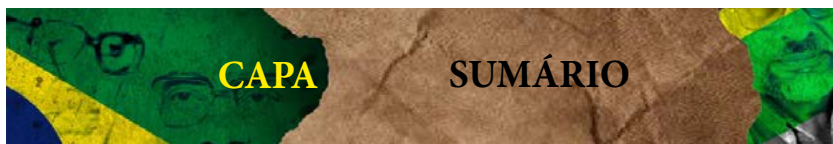
-
- 1 Michel de Certeau alertou os historiadores que a operação historiográfica tem um duplo efeito, historicizar o atual e que a “figura do passado guarda seu valor primeiro de representar o *que faz falta*”. Essa operação, enfim, é “antes de tudo o meio de *representar uma diferença*”. Paul Ricoeur, que se dedica a explicitar a “fase documental da operação historiográfica”, pois é “em relação à explicação que o documento constitui prova” também afirma que os imaginários científicos passam por processo de modelização “submetidos ao teste de verificação”. O mais importante, nesse momento, é reter a dimensão dos imaginários científicos para a nota de orientação Explicação/Compreensão: “Esse imaginário arrasta o espírito para longe da esfera da rememoração privada e pública, para o reino dos possíveis. Se o espírito deve, todavia, permanecer no domínio da história sem deslizar para o da ficção, esse imaginário deve dobrar-se a uma disciplina específica, a saber, um recorte apropriado de seus objetos de referência”. Estamos, portanto, na dimensão da “intencionalidade histórica”. Remeto aos dois autores: CERTEAU, Michel de. *A Operação Histórica*. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novos problemas* [1974]. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 17-48; do mesmo autor, *A Operação Historiográfica*, In: *A Escrita da História* [1975]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 65-119; RICOEUR, Paul. *História e Narrativa*. Tomo I [1983]. Campinas: Papirus, 1994, p. 251-320; do mesmo autor, *A memória, a história, o esquecimento* [2000]. Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 193-245.



e as coisas, entre espírito e vida, entre consciência e existência, linguagem e mundo” (KOSELLECK, 2006, p. 97).

Visões da África apresenta exatamente os “pontos de vista” de escritores afro-brasileiros, enquanto narradores de uma “historicidade representada”. Como diriam os especialistas das “ciências da linguagem”, a visão, isto é, a narrativa “é inerente a todo discurso representado”. Essas narrativas negras permitem construir “visões panorâmicas”, abarcando simultaneamente eventos em espaços e tempos diversos e, ainda, “visões cênicas”, aquelas que os linguistas caracterizam quando os “acontecimentos se desenrolam, tais quais, diante dos nossos olhos”. Portanto, transpondo essas definições do campo linguístico para as linguagens historiográficas, teremos de concordar que “a categoria da visão se vincula à da *pessoa* no sentido de que esta põe em jogo as relações que se estabelecem entre os protagonistas do ato discursivo” e os enunciados referidos. Os contextos dos enunciados passam pelas identidades, presenças, distâncias e, talvez, algo mais definidor, a “ciência” dos narradores com seus respectivos conhecimentos conscientes, psicológicos, factuais, racionalizados (TODOROV, 2001, p. 293-296). Visões e cosmovisões do mundo histórico.

Cultura Histórica tem a pretensão de confirmar a dimensão estrutural de uma pesquisa historiográfica. Os materiais representados por Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos, Solano Trindade, Carolina Maria de Jesus e Oliveira Silveira são constituídos de datas, cronologias, fatos, eventos, processos, cotidianos vividos e memorizados; coisas da vida política, econômica e social com as quais também os historiadores se dedicam a compreender, interpretar e analisar. Entretanto esses intelectuais afro-brasileiros não são historiadores, são uns “irresponsáveis” perante a cultura historiográfica e manipulam, como ninguém, a “cultura histórica” a partir de ensaios, textos políticos, diários, dramaturgias e poesias.



Com efeito, falar da cultura histórica entre as visões da África e afro-brasilidades implica reconhecer, ainda, a matriz conceitual capaz de articular metodicamente, no âmbito da área de concentração de um programa de pós-graduação, perspectivas dos estudos regionais e os saberes históricos relacionados ao ensino de história. Nesse sentido, defendeu-se a complexidade da cultura histórica que, não sendo historiografia – cultura historiográfica –, pode ser pensada historicamente a contrapelo da autoridade historiográfica e, não raras vezes, com capacidade heurística de mostrar a “nudez autoral”, ao despir a ciência de Clío de sua presumível “neutralidade axiológica”. Se por acaso fosse possível separar as duas noções, a “história adviria dos feitos e a cultura histórica dos ditos” (FLORES, 2007, p. 83). Depois, falou-se da cultura histórica no sentido de perceber a “estetização do passado, presente no uso da noção de cor local como estratégia de construção narrativa da história oitocentista” no Brasil (GUIMARÃES, 2009, p. 32). Da mesma forma, ao se pensar em “cultura educacional”, pareceu ser indispensável concatená-la à cultura histórica “a partir de diversas linguagens em que o passado é apresentado ou reapresentado” (PINHEIRO, 2009, p. 106). Assim, depois de alguns anos de pesquisas e reflexões, parece haver uma “fortuna crítica” e uma cultura de aplicabilidade da noção de cultura histórica.²

-
- 2 Encaminho o leitor para algumas referências que começam com o dossiê “História e Cultura Histórica”, In: *Saeculum*. N.º 16. João Pessoa: DH/PPGH, jan./jun., 2007, pp. 11-102; CURY, Cláudia Engler; MARIANO, Serioja. (Orgs.). *Múltiplas Visões: cultura histórica no Oitocentos*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2009; CURY, Cláudia Engler; FLORES, Elio Chaves; CORDEIRO JR., Raimundo Barroso. (Orgs.). *Cultura Histórica e Historiografia: legados e contribuições do século 20*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2010; FLORES, Elio Chaves. Introdução: a cultura histórica entre as regionalidades e os saberes históricos. In: SANTOS NETO, Martinho Guedes dos; COSTA, Robson Xavier da. (Orgs.). *Pesquisa em História: temas e abordagens*. João Pessoa: Editora Universitária/



Agora podemos prescrever a “força cognitiva da cultura histórica”. Essa é a tese do historiador alemão Jörn Rüsen, ao considerar a cultura histórica como um campo onde os potenciais do pensamento histórico, racionalizados e metodizados, podem atuar no mundo social. Por um lado, em qualquer cultura histórica, “o especificamente histórico possui um lugar próprio e peculiar no quadro cultural de orientação da vida humana prática”; e, por outro, a cultura histórica carrega mais sedimentações do que o “domínio do conhecimento manejado pela ciência da história”. O que nos parece inovador na abordagem de Rüsen é o seu pragmatismo teórico em demonstrar os vértices de sustentação de uma representação piramidal da cultura histórica, quais sejam, a ciência, a política e a arte. Assim, a cultura histórica “articula sistematicamente o aspecto cognitivo da elaboração da memória

PPGH/UFPB, 2009, p. 11-33. Algumas dissertações, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História da UFPB, alargaram discussões: ANDRADE, Andreza de Oliveira. Interfaces das noções de gênero e sua cultura histórica (2008); LIMA, Carlos Adriano Ferreira de. Quando nós somos os outros: Hans Staden e a Cultura Histórica (2008); HONOR, André Cabral. O Verbo mais que perfeito: uma análise alegórica da cultura histórica carmelita na Paraíba colonial (2009); MENESES, Hérick Dayann Moraes de. As contribuições de Maximiano Machado e Irineu Pinto para a Cultura Histórica sobre o período holandês na Paraíba (1634-1654) [2009]; ALMEIDA, Giniomar Ferreira. O Lenine maranhense: fuzilamentos e cultura histórica no interior do Maranhão – 1921 (2010); COSTA, Lício Romero. O Retorno de Katari: cultura histórica e processo de emergência do movimento cocalero na Bolívia (1995-2006) [2010]; SILVA, Amanda Teixeira da. Cronos Acorrentado: cultura histórica, tempo e memória nos contos de João Guimarães Rosa (2011); MIRANDA, Paulo André Batista. A Cultura Histórica Iluminista: entre o projeto político e o livro didático (2011); FERNANDES, Bernardo Castro. Cultura histórica, razão instrumental e ética pluralista: reflexões sobre as relações entre mídia e Guerra do Iraque (2011); AMORIM, Alessandro Moura de. MNU representa Zumbi (1970-2005): cultura histórica, movimento negro e ensino de história (2011). Essas dissertações podem ser acessadas pela página do Programa de Pós-Graduação em História da UFPB: <http://www.cchla.ufpb.br/ppgh/>



histórica, cultivado pela ciência, com o aspecto político e estético dessa mesma elaboração”. Essa estrutura piramidal aparece, de certa forma, em *Visões da África*: história conceitual (ciência), jacobinismo negro (política) e narrativas negras (dramaturgia e poesia). Com efeito, temos de reconhecer as “instrumentalizações mútuas” e, às vezes, estruturantes, mas nunca em última instância, das dimensões científicas, políticas e estéticas que atuam e se batem no campo da cultura histórica. No plano político, por exemplo, não devemos esquecer que não é possível “pensar nenhum tipo de dominação cuja legitimação não recorra aos saberes históricos”. Por parte da ciência, seria a sua própria capacidade de transpor paradigmas estabelecidos, criticar metodicamente as argumentações científicas, aceitando a “diversidade das culturas no universo de sua validade”. No que concerne à dimensão estética, seria necessário, ainda segundo Rüsen, considerar os aspectos formais e materiais da arte. Para ele, os historiadores partilham da tese de que a estética ocupa a função de transpor e intermediar os conteúdos cognitivos para situações de fruição e apreensão dos saberes históricos. Entretanto a arte longe está de retratar apenas “o que os políticos querem e os cientistas pensam”. Mais coerente com nossas fontes, é preferível apontar para a tradição subversiva da estética na cultura histórica, em que pesem as estéticas fraturadas do mercado culturalista. Com efeito, a dimensão estética, “como meio próprio e peculiar da experiência e da interpretação histórica”, se caracterizaria também por “um manejo específico da história”, especialmente no seu caráter de recusa à ordem, às suas formas originais de denunciar os vícios sociais, na sua capacidade de “indispensabilidade” de interpretação humana, assim como de “articulação de suas carências” (RÜSEN, 2007, p. 121-133). As complexidades dessa representação piramidal da cultura histórica são evidentes para os que transformam as suas pesquisas em historiografia.



Afro-Brasilidades. Inicialmente, algumas considerações sobre o elemento vocabular designativo de origem africana. Segundo Nei Lopes, como vocábulo autônomo, *afro* passou “a adjetivar diversas expressões da cultura africana na Diáspora, desde um estilo de penteado com cabeloira cheia até, no Brasil, uma nova modalidade de bloco carnavalesco” (LOPES, 2004, p. 38). Por isso, no português brasileiro, as variantes da identidade negra tendem, também, para o significado de afro-brasileiro e afrodescendente. Na dimensão das representações da África na Diáspora, especialmente nas Américas, o vocábulo *afro* permite introduzir os “valores civilizatórios africanos”. No caso do substantivo feminino “brasilidade”, tudo é mais complicado e polissêmico. Talvez a linhagem cronológica possa referir “brasílico” no período colonial, “brasiliano” no Oitocentos e “brasilidade” na República. Mas isso cheira a nativismo, nacionalismo e patriotismo em diversas cores locais e ideológicas. Ufanar-se do verde-amarelo, dos sabiás e outros quejandos não se configura numa defesa da cidadania ou em identidades respeitadas. Parece certo, porém, que a expressão aloca-se bem às vestes tropicalistas e satiriza a “mistura de raças que não assegura nem degradação nem utopia genética”. Chega a admitir que “o Brasil é um nome sem país” (VELOSO, 1997, p. 13-19). Mas então a *Verdade Tropical*, de Caetano Veloso, seria uma verdade envelhecida e ressignificada por quase meio século de indústria cultural bem sucedida. O melhor é se apropriar da designação formulada pelo sociólogo Marcelo Ridenti que a percebe numa vertente singular, “aquela identificada com ideias, partidos e movimentos de esquerda – e presente também de modo específico em obras e movimentos artísticos” (RIDENTI, 2010, p. 10). Com efeito, parece-me que faltaram na excelente pesquisa de Marcelo Ridenti, publicada na versão editorial como *Brasilidade Revolucionária*, essas sensibilidades negras nas quais me detenho: afro-brasilidades.



Assim, no capítulo seguinte, discute-se uma “história conceitual” a partir das categorias negritude e mestiçagem; apresentam-se os documentos negros como especificidades para as visões da África, assim como se pensam os preceitos metodológicos para os casos dos documentos políticos e os documentos estéticos. No terceiro capítulo, Escritos de Jacobinismo Negro e a Perspectiva do Século XX, tenta-se demonstrar, com a massa de documentos políticos, a sensibilidade das autorias negras para a negritude e o quilombismo, expressões do africanismo diaspórico; e relaciona-se o Pan-Africanismo com os movimentos negros, especialmente para as conexões entre a história da África e a história da população negra no Brasil. No último capítulo, Narrativas Negras e Representações Africanistas, foi possível, através das dimensões da documentação estética, analisar a dramaturgia negra de Abdias, Guerreiro e Solano; os diários e as memórias de Carolina; e, por fim, o quilombismo poético de Solano e Oliveira.

As aproximações teóricas e historiográficas em torno das identidades etnicorraciais contemporâneas permitem alargar o estado da arte em torno do processo histórico da segunda metade do século XX nos dois lados do “Atlântico negro” (África e Brasil). Com efeito, tentou-se a apreensão da historicidade negra nas análises desenvolvidas a partir dos encontros, nem sempre fáceis, com os “documentos negros”; ainda mais, pela singularidade dos intelectuais negros num país que inegavelmente dificultou o acesso à cultura letrada da população negro-africana. Foi preciso, seguindo de perto as inspirações metodológicas de Antônio Montenegro, “rachar as palavras”, operar o significado das coisas ditas e representadas, contextualizar experiências sociais e culturais dos escritores, que, não raras vezes, falam escrevendo, para se chegar ao esperado e necessário condimento que permite a “produção da inteligibilidade histórica” (MONTENEGRO, 2010, p. 14).



2 HISTÓRIA CONCEITUAL, DOCUMENTOS NEGROS, PROVAS TESTEMUNHAIS

Coloca-se nesse estágio a noção de prova documental, que designa a porção de verdade histórica acessível nessa etapa da operação historiográfica. Duas perguntas: o que é provar para um documento ou um maço de documentos? – e o que é assim provado?

A resposta à primeira pergunta está amarrada ao ponto de articulação da fase documental com a fase explicativa e compreensiva e, além desta, com a fase literária da representação. Se um papel de prova pode ser atribuído aos documentos consultados, é porque o historiador vem aos arquivos com perguntas.

Paul Ricouer. *A memória, a história, o esquecimento*, 2000.

Conforme se pode ler na epígrafe de Paul Ricouer acima, “a articulação da fase documental com a fase explicativa e compreensiva” da operação historiográfica implica responder à questão, “o que é provar para um documento ou um maço de documentos”? (RICOUER, 2000, p. 188). O presente capítulo parte da “história conceitual”, isto é, tenta explicar e compreender a negritude em



sua dimensão contrastiva com a mestiçagem. Parece justo seguir o método comparativo de Marc Bloch que o adota experimentalmente antes de fundar os *Annales*, para abordar os olhares africanistas de intelectuais afro-brasileiros, num determinado “regime de historicidade”. Aqui a história comparativa é descomplicada, pois se adota a simplicidade do “comparar o comparável”, isto é, a “percepção ao mesmo tempo das diferenças e das similitudes” (BLOCH, 1998, p. 111). Os dois conceitos, negritude e mestiçagem, se incorporam ao brevíário interpretativo do Brasil na década de 1930. Entretanto o primeiro foi logo engavetado como um fantasma racial que deveria ser apagado do nosso pensamento social, para que pudesse vingar e ramificar o segundo. Essa breve história conceitual da negritude e da mestiçagem é feita a partir de autores que, de uma forma ou de outra, contrastam, também, a realidade social e as palavras, “sem as quais o fazer e o sofrer humanos não se experimentam nem tampouco se transmitem” (KOSELLECK, 2006, p. 97). Nesse sentido, parecem-nos extremamente úteis as observações de Reinhart Koselleck sobre a semântica e as tensões dos conceitos. Uma história conceitual deve ultrapassar a dimensão linguística e mesmo filológica. No caso da negritude e da mestiçagem, as batalhas semânticas demonstram que a segunda sustentou privilégios políticos “formulados primeiro na linguagem”, tais como as brasilidades decantadas de identidades étnicas. Se a biologia dos corpos fracassou, por não branquear totalmente o país, a batalha conceitual mesclou as mentes para que acreditassem na mestiçagem adjetivada: harmoniosa, sensualista, tropicalista e, por assim dizer, racialmente perfeita. Com Koselleck, compreende-se a história dos conceitos como “um método especializado da crítica de fontes que atenta para o emprego de termos relevantes do ponto de vista social e político e que analisa com particular empenho expressões fundamentais de conteúdo social e político” (KOSELLECK, 2006, p. 103).



Há mais, além de negritude e mestiçagem. Derivados dessa batalha semântica, podem-se arrolar a “democracia racial” e o racismo; preto e branco e a redundância “pessoas de cor”; visões africanistas e argumentos eurocêtricos. Por isso que a outra tópica do capítulo procura apresentar e organizar os documentos negros em torno de duas tipologias, os documentos políticos e os documentos estéticos. Assim trabalhados, eles são constitutivos das provas documentais, entrando-se na dinâmica da segunda frase elucidativa de Paul Ricoeur, “o que é assim provado”? Com a tranquilidade epistemológica de quem foi aos documentos negros e não vai contar o que realmente aconteceu, direi: vou provar fatos da negritude, visões da África, forjados na cultura histórica das afro-brasilidades.

2.1. BREVE HISTÓRIA CONCEITUAL DA NEGRITUDE E DA MESTIÇAGEM

O conceito de *negritude* é fundamental para a abordagem cultural, confrontando-o com os imperativos sociológicos da ideologia da *mestiçagem*, corrente nos estudos africanistas no Brasil. As contribuições de Jean-Paul Sartre, que “apresenta” a negritude ao mundo ocidental na metade do século XX, e Kabengele Munanga, que analisa a identidade negra, ao “rediscutir a mestiçagem no Brasil”, são abordadas para melhor compreender as identidades e as lutas raciais. Para perceber as antecipações históricas dos primeiros movimentos negros pós-abolição, as pesquisas de Florestan Fernandes iluminaram várias questões sobre a sociedade racializada nas primeiras décadas republicanas, em termos de luta de classes e luta de raças. Joel Rufino dos Santos, historiador e escritor negro, permitiu perceber as culturas negras e as invenções das afro-brasilidades.

No prefácio à antologia de poesia negra e malgaxe, organizada pelo poeta senegalês Leopoldo Sedar Senghor, o “existencialista” Jean-Paul Sartre discute a negritude, em curso desde a década de 1930,



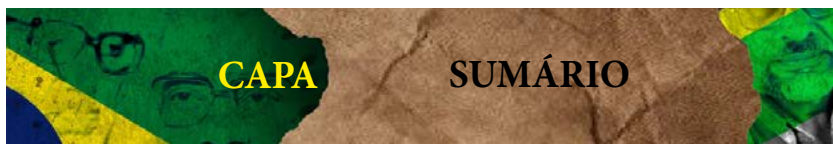
como um movimento estético e político pela emancipação africana.³ Na análise do prefácio, com o sugestivo título “Orfeu Negro”, fica evidente o posicionamento de Sartre de que os negros precisam pensar como negros, para que possam formular suas reivindicações: “chamarei de ‘órfica’ tal poesia porque esta incansável descida do negro dentro de si mesmo me lembra Orfeu indo reclamar Eurídice a Plutão” (SARTRE, 1978, p. 98). O autor relata que grande parte das minorias étnicas, no século XX, ao reivindicar sua independência, tentou resgatar suas línguas nacionais, pois, não dispondo de uma língua comum, os negros sofrem a ameaça de frearem seus esforços no sentido de incitarem a união dos oprimidos, pois “os anunciadores da negritude vêm-se obrigados a redigir em francês o seu evangelho” (SARTRE, 1978, p. 98); recorrendo, dessa forma, à língua do opressor. Porém o autor demonstra a existência de uma negritude objetiva que se expressa através dos costumes, das artes, dos cantos e das danças das populações africanas. Na exposição sartreana, parece evidente a discussão sobre como se definir a negritude, a partir da “poesia pura”. Sartre demonstra ser a negritude não um estado, mas puro

-
- 3 Leopold Sedar Senghor organizou a *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, convidando Jean-Paul Sartre para prefaciar a obra, cuja primeira edição foi publicada no ano de 1948, em Paris. O prefácio de Sartre recebeu o título de “Orphée Noir” e logo se tornou um texto clássico sobre a negritude, com publicações autônomas em relação à Antologia. Ver SARTRE, Jean-Paul. Orphée Noir. In: SENGHOR, Leopold Sedar. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. 7.^a ed. Paris: PUF, 2005, p. IX-XLIV. No Brasil, foi publicado apenas o prefácio de Sartre, na sua obra *Reflexões Sobre o Racismo* (São Paulo: Difel, 1978, p. 89-125), juntamente com outro texto sartreano sobre a questão judaica. As citações correspondem a essa edição brasileira. Sobre o poeta senegalês, ver OLIVEIRA, Waldir Freitas. Leopold Senghor e a Negritude. *Afro-Ásia*. N.º 25-26. CEAO/UFBA, 2001, p. 409-419. A historicidade da negritude pode ser lida em DOMINGUES, Petrônio. Movimento da Negritude: uma breve reconstituição histórica. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*. Vol. 10, N.º 1. Londrina, jan/jun, 2005, p. 25-40.



ultrapassamento de si mesma, amor. Chama a atenção para o fato de que é através da poesia que os poetas negros podem expressar sua negritude, pelo conteúdo do poema, sendo a negritude uma oportunidade histórica para os negros expressarem seus sentimentos, “a liberdade é a cor da noite”.

Jean-Paul Sartre entende que os camponeses negros (africanos) e a classe trabalhadora europeia (o proletariado) lutam por objetivos distintos. Os primeiros buscam um objeto subjetivo: a sua afirmação e sua valorização como tal; os segundos estão mais voltados para a natureza do instrumento de trabalho (lucro e mais-valia), ou seja, características objetivas. Como exemplo, Sartre menciona o Senegal de Leopold Senghor, onde o socialismo acabou com as reivindicações imediatas e locais dos camponeses negros, entendendo que, antes de qualquer mudança, os camponeses precisavam aprender a formular em comum suas próprias reivindicações e, portanto, pensar como negros. Sartre ainda demonstra que, ao contrário do que acontecia na relação da burguesia com o operariado, há um desprezo do branco em relação ao negro. O autor exalta o movimento de negritude, movimento político-estético protagonizado pelos poetas antilhanos Aimé Césaire, Léon Damas e o africano Léopold Senghor. O movimento terá papel fundamental na libertação dos países africanos. Para Sartre, embora a opressão seja uma, a de classe, ela se revela segundo a história e as condições geográficas: “o preto sofre o seu jugo, como preto, a título de nativo colonizado ou de africano deportado. E, posto que o oprimem em sua raça, e por causa dela, é de sua raça, antes de tudo, que lhe cumpre tomar consciência”. A seguir, numa passagem muito citada e pouco compreendida, Sartre situa a negritude na dimensão do “racismo anti-racista”, cuja negatividade intrínseca lhe garantiria a vitória dialética: “O negro não pode negar que seja negro ou reclamar para si essa abstrata humanidade incolor: ele é preto. Está pois encurralado na autenticidade; insultado, avassalado,



reergue-se, apanha a palavra *preto* que lhe atiram qual uma pedra; reivindica-se como negro, perante o branco, na altivez. A unidade final, que aproximará todos os oprimidos no mesmo combate, deve ser precedida nas colônias por isso que eu chamaria momento da separação ou da negatividade: este racismo anti-racista é o único caminho capaz de levar à abolição das diferenças de raça” (SARTRE, 1978, p. 94). Temos aqui um Sartre emparedado pela dialética.

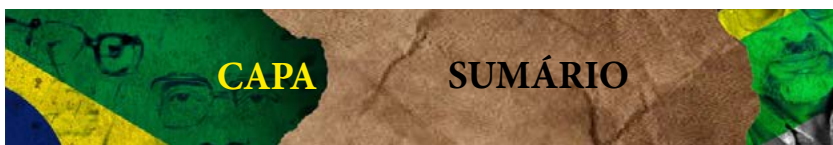
Sartre se impressiona com o jacobinismo poético de Aimé Césaire que, no poema *Cahier d'un retour au pays natal* (1939/1956), diz ao mundo ocidental que não foram os negros que inventaram a pólvora, a bússola, o navio a vapor, a eletricidade e as armas de fogo; ele revira a história e aponta o branco, com as suas vitórias inglórias, como “vencedores oniscientes e ingênuos”.⁴ Paul Nizer, poeta nascido na ilha antilhana de Guadalupe, também surpreende Sartre, ao vincar a civilização negro-africana no tribunal da história: “O pistão d’Armstrong será no dia do Juízo o intérprete dos sofrimentos do homem” (In: SARTRE, 1978, p. 116; In: SENGHOR, 2005, p. 104). Sartre observa que os poetas que cantam a negritude nasceram entre os anos de 1900 e 1920, quando a escravidão, abolida meio século antes nas colônias francesas, ainda se fazia memória viva: “Cinco séculos vos contemplaram com as armas na mão/ e haveis ensinado às raças exploradoras/ a paixão de liberdade”. Percebe-se que Sartre cita a fração do poema que inverte a lógica do colonialismo: as raças exploradoras é que foram ensinadas. Entremeado por outra citação de Aimé Césaire, o anunciador branco da negritude constata:

4 Parte significativa do poema pode ser vista em SENGHOR, Leopold Sedar. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. 7.^a ed. Paris: PUF, 2005, p. 57-61. Excelente apresentação e análise do poema-livro de Aimé Césaire constam na recente edição bilingue (francês e português) organizada por ALMEIDA, Lilian Pestre. Posfácio. In: CÉSAIRE, Aimé. *Diário de Retorno ao País Natal*. São Paulo: Edusp, 2012, p. 93-153.



Já existe uma Gesta negra: primeiro a idade de ouro da África, depois a era da dispersão e do cativeiro, em seguida o despertar da consciência, os tempos heróicos e sombrios das grandes revoltas, de Toussaint Louverture e dos heróis negros, depois a abolição da escravatura – *inolvidável metamorfose*, diz Césaire – depois a luta pela libertação definitiva. (...) Estranha e decisiva viragem: a raça transmutou-se em historicidade, o Presente negro explode e se temporaliza, a Negritude insere-se com seu passado e seu porvir na História Universal. (...) É em nome das qualidades étnicas que o negro, há pouco, reivindicava seu lugar ao sol; presentemente, é em sua missão que ele baseia seu direito à vida; e esta missão, como a do proletariado, lhe vem de sua situação histórica: por ter sofrido, mais do que qualquer outro, a exploração capitalista, adquiriu mais do que todos os outros, o sentido da revolta e o amor à liberdade. E, por ser o mais oprimido, persegue necessariamente a libertação de todos, quando trabalha por sua própria libertação (SARTRE, 1978, p. 120-21).

Segundo Sartre, existe uma subjetividade negra, comum aos pensamentos e às condutas dos negros, chamada de negritude, e que está dentro de si mesmos como herança africana. O negro reivindica sua negritude num movimento revolucionário contra a dominação da cultura branca europeia. Para Sartre, da mesma fonte, brotava o movimento estético da negritude, a mais pura poesia, e o mais autêntico projeto revolucionário, a revolução negra na África: “a Negritude torna-se de uma beleza trágica que não obtém expressão senão na poesia” (SARTRE, 1978, p. 124). Essa hipótese sartreana será testada diante dos “documentos estéticos” dos poetas afro-quilombistas. Antes, é preciso colocar em perspectiva a negritude e a mestiçagem, a primeira tornada praticamente invisível pelos



“intérpretes do Brasil”, e a segunda canonizada como o traço cultural mais distintivo da nação.

Kabengele Munanga, antropólogo congolês radicado no Brasil, faz uma análise da ideologia da mestiçagem, usada pela elite política e intelectual na formação de uma identidade nacional, e da consequência dessa ideologia – que traz em si o ideal do branqueamento – na formação das identidades dos afro-brasileiros e na construção de uma sociedade plural, para além do hibridismo cultural. Segundo o autor, os movimentos negros ainda não conseguiram mobilizar suas bases populares e inculcar-lhes o sentimento de uma identidade coletiva, sem a qual não há uma consciência de luta e de organização. A grande dificuldade está nos fundamentos da ideologia racial elaborada, a partir do fim do século XIX a meados do século XX, pelas elites brancas brasileiras. Essa ideologia é caracterizada pelo ideário do branqueamento, roubando dos movimentos negros sua força, sua união, ao dividir negros e mestiços e ao alienar o processo de identidade de ambos. Para Kabengele Munanga, a dificuldade encontrada pelo movimento negro em mobilizar negros e mestiços em torno de uma identidade “negra” viria do fato de que, até hoje, não se conseguiu destruir o ideal de branqueamento. Frequentemente, este é retomado pelos nacionalistas através do discurso em torno de uma identidade única brasileira, mestiça, onde não existem brancos, índios e negros. A mestiçagem, como identidade nacional, segue o caminho oposto dos movimentos negros e outras minorias que reivindicam uma sociedade plural e de identidade múltipla (MUNANGA, 2004, p. 97-106). Os nacionalistas defendem que as três raças trouxeram também heranças raciais que deram origem a outra mestiçagem no campo cultural. Dessa ideia de dupla mistura foi brotando lentamente o mito da democracia racial.

Kabengele Munanga analisa a “mestiçagem no pensamento brasileiro” e não atribui centralidade operativa desse “destino



manifesto” na obra de Gilberto Freyre, como muitos comentadores freyreanos têm feito, pelo menos, há cinquenta anos.

A mestiçagem, que no pensamento de Nina [Rodrigues] e de outros [Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, João Batista Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana], causava dano irreparável ao Brasil, era vista por ele [Freyre] como uma vantagem imensa. Em outras palavras, ao transformar a mestiçagem num valor positivo e não negativo sob o aspecto de degenerescência, o autor de *Casa Grande e Senzala* permitiu completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. Freyre consolida o mito originário da sociedade brasileira configurada num triângulo cujos vértices são as raças negra, branca e índia. (...) Freyre não privilegia na sua análise o contexto histórico das relações assimétricas do poder entre senhores e escravos, do qual surgiram os primeiros mestiços. Sua análise, como escreve Thomas Skidmore, servia, principalmente, para reforçar o ideal de branqueamento, mostrando de maneira vívida que a elite (primitivamente branca) adquirira preciosos traços culturais do íntimo contato com o africano (e com o índio, em menor escala). Ao mesmo tempo que defendia a cultura negra como elemento básico da formação nacional brasileira, ele preconizava um universalismo ambíguo, temperado pelo conceito de meia-raça (MUNANGA, 2004, p. 88-90).⁵

Para Munanga, o mito de democracia racial, baseado na dupla mestiçagem, biológica e cultural, entre as três raças, encobre

-
- 5 Kabengele Munanga alude à obra de SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976), originalmente publicada em inglês em 1974.



os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros, afastando, das comunidades subalternas, a tomada de consciência de suas características culturais que contribuiria para a construção e a expressão de uma identidade afirmativa. Num capítulo específico, Kabengele Munanga discute a “mestiçagem contra o pluralismo”, momento em que se vale da experiência e do testemunho do militante negro Abdias Nascimento sobre a mestiçagem, para quem o Brasil escravocrata herdou de Portugal a sua estrutura patriarcal de família, cujo preço foi pago pela mulher negra, tese do livro *O Genocídio do Negro Brasileiro* (1978). Abdias Nascimento considera absurdo apresentar o mulato como prova de abertura à saúde das relações raciais no Brasil. O mulato foi produto do estupro da mulher africana pelo português e não o casamento tradicional consagrado. A mestiçagem serve como peça ideológica na defesa do mito da democracia racial simbolizada pela “saúdável interação sexual”, segundo Abdias, uma mitologia grosseira do eurocentrismo. A política e a ideologia do branqueamento exerceram uma forte pressão psicológica sobre os africanos e seus descendentes, transformando-os cultural e fisicamente em brancos, como por exemplo, o satírico escritor mestiço Gregório de Matos, que tinha como ideal de beleza o branco e que tanto ironizou os mulatos possuidores de amantes negras ou mestiças.

Entretanto as mais aguçadas críticas de Kabengele Munanga são efetuadas a partir do “diálogo antropológico” com Darcy Ribeiro, especialmente em relação à obra *O povo brasileiro* (1995), quando trata da mestiçagem “como símbolo da identidade brasileira”. Para ele, a perspectiva de Darcy Ribeiro se aproximaria da defesa do “modelo sincrético”, de indiferenciação entre as mestiçagens existentes, cuja expressão mais ao gosto ribeiriano é o mulato na condição de “ser ninguém” – os mestiços não eram nem europeus, nem índios, nem africanos – e, sendo ninguém, tornou-se brasileiro. Munanga considera isso mais especulativo do que propriamente



histórico, haja vista que “nenhuma voz dos mestiços brasileiros constitutivos da nova etnia brasileira contou algo sobre o caminho por eles percorrido até a tomada de consciência enquanto autênticos brasileiros. Nenhum documento que pudesse apontar na direção do autor de *O povo brasileiro*” (MUNANGA, 2004, p. 109).⁶ Parece evidente que o modelo sincrético e assimilacionista, longe de se constituir como democrático, menos ainda pode ser visto como racialmente harmonioso. A não ser que se passe a especular sobre uma mestiçagem cósmica, com supostas cordialidades intrínsecas dos essencialismos raciais. Ademais, quando Munanga leva as teses de Darcy Ribeiro a se confrontarem com as reservas morais dos intelectuais negros, a sustentabilidade mestiça perde a sua capa ideológica, mesmo que se situe no nacionalismo de esquerda: “Se Darcy Ribeiro acredita na existência de uma cultura brasileira mestiça, o que é uma visão unicultural do Brasil, os movimentos negros contemporâneos defendem a construção de uma sociedade plural, biológica e culturalmente” (MUNANGA, 2004, p. 110).

Por fim, Kabengele Munanga propõe a construção de identidades negras e indígenas capazes de atingir as bases populares e convencê-las de que, sem adesão às novas propostas, serão sempre vítimas fáceis das classes dominantes e de suas ideologias

-
- 6 Kabengele Munanga destaca o fato de Darcy Ribeiro “acusar” de mulatos intelectuais negros históricos como Luiza Gama, Cruz e Souza e Abdias Nascimento, conhecedor de sua identidade negra de muito perto. Por isso, torna-se necessário citá-lo nessa passagem enigmática para a identidade negra: “O mulato, participando biológica e socialmente do mundo branco, pode acercar-se melhor de sua cultura erudita e nos deu algumas das figuras mais dignas e cultas que tivemos nas letras, nas artes e na política. (...) Posto entre dois mundos – o do negro, que ele rechaça, e o do branco que o rejeita –, o mulato se humaniza no drama de ser dois, que é o de ser ninguém”. RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 205. A pergunta que se coloca para esse paradigma não poderia ser outra: como alguém que não é ninguém poderia se transformar em protagonista da construção de uma Nova Roma, o brasileiro?



embranquecedoras. Sem a construção dessa nova consciência, não é possível colocar no ponto de partida a questão da autodefinição, ou seja, da autoidentificação dos membros portadores de identidades singulares e em movimento. Talvez o mais importante seja não esquecer que a categoria mestiçagem, como mostrou Munanga, tem muito de “antropologia especulativa, asfixiada pelo naturalismo, pelo darwinismo, pelo eugenismo e pela ideologia dominante”, ao passo que a historicidade profunda das relações raciais pode ser tão observável em qualquer cidade e região. Basta ver “a posição ocupada por negros e mestiços na estrutura social, política e econômica do Brasil” (MUNANGA, 2004, p. 134).

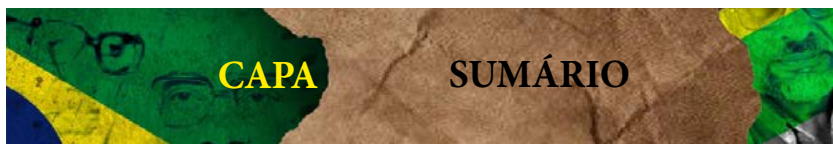
Para a compreensão do processo histórico brasileiro no período pós-abolição e das reivindicações dos movimentos e intelectuais negros, é preciso uma leitura mais sistemática dos escritos de Florestan Fernandes, especialmente, a sua tese magna, *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*.⁷ No primeiro volume, “O legado da raça branca”, o autor sustenta que o trabalho livre e a sua consequente europeização com o processo de imigração, juntamente com a expansão urbana, acarretaram aos filhos da

7 Florestan Fernandes começou a trabalhar a questão racial pela insistência de Roger Bastide, a partir do final da década de 1940, dentro dos projetos da UNESCO sobre as realidades raciais pós-nazismo. Os dados coligidos e estruturados, a partir de 1951, foram submetidos aos procedimentos analíticos para o concurso de Sociologia na FFCL/USP, entre os meses de janeiro e abril de 1964. A primeira e segunda edições são do mesmo ano, publicadas pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, da Universidade de São Paulo, da qual o autor era professor e pelo MEC, respectivamente. A terceira edição saiu pela Dominus, no ano seguinte, em 1965. Uma quarta edição veio à lume no ano de 1978, pela Ática. Depois de trinta anos, com as edições anteriores esgotadas e somente encontradas por alto valor como “livro usado”, uma quinta edição foi publicada no ano de 2008, pela Editora Globo, de São Paulo, da qual fiz uso. FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. Vol. 1 (O legado da “raça branca”); Vol. 2 (No limiar de uma nova era). São Paulo: Globo, 2008.



escravidão o “desajustamento estrutural do negro”, nas duas primeiras décadas depois da abolição. Foram “anos de espera” e de adversidades profundas que marcariam a história do negro no decorrer do século XX. Foi isso que Florestan Fernandes chamou ironicamente de o “legado da raça branca”, mas que não foi suficiente para eliminar o negro da vida nacional e, menos ainda, de lhe arrancar a africanidade de seus ancestrais diaspóricos: “Os anos de desengano, em que o sofrimento e a humilhação se transformam em fel, mas também incitam o negro a se vencer e a se sobrepujar, pondo-se à altura de suas ilusões igualitárias”. Com efeito, seriam “os anos em que o negro descobre, por sua conta e risco, que tudo lhe fora negado e que o homem só conquista aquilo que ele for capaz de construir, socialmente, como agente de sua própria história” (FERNANDES, 2008, p. 117).

Florestan Fernandes também reconhece uma profunda “heteronomia racial na sociedade de classes”, ao contrário dos construtores de uma suposta “democracia racial” decorrente das peculiaridades da escravidão portuguesa nos trópicos. Para o autor, pouco se atentou para o fato de que o verdadeiro teste de uma “filosofia racial democrática” repousaria nos modos de lidar com o ex-escravo e as políticas republicanas advindas do reconhecimento da “população de cor”. Dessa forma, ao mesmo tempo em que o mito emergia historicamente como uma leitura benevolente da escravidão e da paz colonial, a sua eficácia se realizava em três planos. Primeiro, “generalizou um estado de espírito farisaico, que permitia atribuir à incapacidade ou irresponsabilidade do negro os dramas humanos da população de cor”. Segundo, “isentou o branco de qualquer obrigação, responsabilidade ou solidariedade morais, de alcance social e de natureza coletiva, perante os efeitos sociopáticos da espoliação abolicionista”. Terceiro, “revitalizou a técnica de focalizar e avaliar as relações entre negros e brancos, através de exterioridades ou aparências dos ajustamentos raciais, forjando



uma consciência falsa da realidade racial brasileira” (FERNANDES, 2008, p. 311). Portanto, a elaboração do mito da democracia racial, associada com “manipulações conservantistas do poder”, indica que a ordem social e a ordem racial se transformaram com intensidades profundamente desiguais.

No segundo volume da tese, “No limiar de uma nova ordem”, Florestan Fernandes realiza o então mais vigoroso estudo sobre os “movimentos sociais no meio negro”, cujo protagonismo de intelectuais e lideranças negras demonstra inquietações, reivindicações e “o desmascaramento racial” (FERNANDES, 2008, p. 11-134). Florestan analisa a imprensa negra (jornais e pasquins), se debruça sobre os documentos negros (manifestos da Frente Negra Brasileira e da Frente Negra Socialista, na década de 1930) e entrevista lideranças, artistas, professores e operários negros, percebendo, nesses variados blocos documentais e fontes vivas, o que chamou de “impulsões igualitárias de integração social” (Vol. II, Capítulo II). Esse esforço de reivindicação e de reconhecimento da “população de cor” foi uma das grandes lutas dos primeiros movimentos negros que se visibilizaram na primeira metade do século XX: “Secularização de atitudes e de avaliações sociais; racionalização dos modos de agir e de conceber o mundo; individualização dos interesses, dos valores sociais e da localização da pessoa na organização da sociedade global - esses são os principais aspectos dos fenômenos que se desenrolam graças a essas conexões funcionais das impulsões igualitárias” (FERNANDES, 2008, p. 314).

Talvez o capítulo mais complexo e emblemático da obra de Florestan Fernandes seja o último, denominado “O problema do negro na sociedade de classes”, em que o autor trabalha para decifrar a “reação societária às tensões raciais”, concluindo com o “dilema racial brasileiro”. Para o autor, os estereótipos, as representações e as avaliações desfavoráveis à população de cor encontram atualizações socioculturais, independentemente da organização



da sociedade de classes. Uma faceta social que explica em parte a realidade racial nas gerações pós-abolicionistas: “Ela sugere que assiste razão aos que apontam o Brasil como um caso extremo de tolerância racial. Entretanto, também evidencia o reverso da medalha, infelizmente negligenciado: a tolerância racial não está a serviço da igualdade racial e, por conseguinte, é uma condição neutra em face dos problemas humanos do negro, relacionados com a concentração racial de renda, do prestígio social e do poder. Ela se vincula claramente, de fato, à defesa e à perpetuação indefinida do *status quo* racial, através de efeitos que promovem a preservação indireta das disparidades sociais, que condicionam a subalternização permanente do negro e do mulato” (FERNANDES, 2008, p. 329-30). Ao apontar o teor reivindicativo da população negra, Florestan Fernandes tenta tipificar as variáveis sociais negras incrustadas nos discursos tanto de brancos quanto de negros. São, conforme esclarece o autor, situações e posições do “negro rústico”, isolado e que emite um protesto mudo; o “negro desordeiro ou malandro”, que recusa a ingenuidade, optando pela irresponsabilidade como expediente de evasão e protesto; o “negro consciente e socialmente respeitável”, que encara a supressão do preconceito nos liames da individualidade; e, por último, o “negro trânsfuga”, que aceita a condição da exceção que confirma a regra “no plano das lealdades raciais”. O autor considera essa última condição mais encontrável no mestiço e no mulato claro que “toma ao pé da letra os mitos raciais elaborados pelo branco”, entregando-se, por completo, “à ilusão de que pertencem ao *mundo dos brancos*”.

Mas Florestan Fernandes destaca a condição do negro que ele encontrou atuando nos clubes, jornais e movimentos sociais: “O antípoda do *negro trânsfuga* é, naturalmente, o *negro consciente e radical*. O protótipo do *agitador racial*, que nasceu e prosperou com os movimentos reivindicatórios no *meio negro*. Esse não só repele o preconceito de cor – mas faz a teoria que permite ligá-lo



à concentração racial de renda, do prestígio social e do poder” (FERNANDES, 2008, p. 563-64). As considerações de Florestan Fernandes são importantes para a percepção da população negra nos seus impulsos reivindicativos e sobre as “inquietações no meio negro” em meio à complexidade da “situação de raça” na sociedade de classes.⁸

Outras duas obras de Florestan Fernandes, *Relações Raciais entre Brancos e Negros em São Paulo* (1955, com Roger Bastide), reescrita com o título de *Brancos e Negros em São Paulo* (1959), e *O Negro no Mundo dos Brancos* (1972), completam uma trilogia de estudos sobre o negro em São Paulo e no Brasil. Essa última obra se afigura de grande importância para a presente pesquisa, uma vez que o sociólogo, nas duas últimas partes, trabalha com os materiais estéticos produzidos por artistas e intelectuais negros em capítulos como “Poesia e Sublimação” e “O Teatro Negro”. Esses capítulos foram antes publicados como prefácio e resenha de obras de escritores negros. “Poesia e Sublimação das Frustrações Raciais” foi primeiramente publicado como prefácio ao livro de Oswaldo de Camargo, *15 Poemas Negros* (1969), onde Florestan Fernandes parece constrangido em ter de emitir “modestas reflexões” sobre a poesia negra: “Bem mal vai um país no qual um professor universitário treme diante das responsabilidades do juízo estético”. O fato é que o sociólogo não folga em “classificar” a poesia de Camargo entre

8 O sociólogo Antonio Sérgio Alfredo Guimarães assim pondera a importância da obra de Florestan Fernandes: “Desde que foi publicado, este livro se transformou em manual de formação política de jovens intelectuais de esquerda, que ingressavam nas nossas universidades e que iriam, nos anos 1970, revitalizar o movimento social negro e de redemocratização política. Foi um texto que revolucionou nossa compreensão do racismo brasileiro. País de esparsa tradição de conflitos raciais, os movimentos sociais negros, aqui nunca haviam merecido destaque de qualquer autor”. GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Prefácio. In: FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Globo, 2008, p. 9-17.



“as frustrações raciais” e o “protesto negro” (FERNANDES, 2007, p. 207-217). O capítulo seguinte, “O Teatro Negro”, foi originalmente publicado no Suplemento Literário do jornal *O Estado de São Paulo*, em fevereiro de 1962, como resenha ao livro organizado por Abdias Nascimento, *Dramas para Negros, Prólogo para Brancos* (1961), escrita na qual Florestan Fernandes segue os passos sartreanos e caracteriza a antologia de teatro negro-brasileiro de “negritude objetiva”, por seu caráter experimental e de “acintoso desafio” à situação brasileira, “que se transforma com demasiada lentidão” (FERNANDES, 2007, p. 218-223).

Com efeito, será na parte final da obra que, à guisa de conclusão, recebeu o título de “Aspectos políticos do dilema racial brasileiro”, que Florestan Fernandes escreve as mais impressionantes páginas em termos de “interpretações do Brasil” contemporâneo. Basta pensar nessas tópicas que podem ser consideradas análises em perspectiva da negritude e da mestiçagem: “ordem social e privilégio”, “natureza e contenção do desmascaramento racial” e, por último, “a democracia racial segundo a raça oprimida”. Nessas três perspectivas, são escancarados os “conflitos axiológicos de uma civilização”. A conclusão tenta colocar às avessas o mundo da mestiçagem e demonstrar o imperativo categórico da democracia racial: “Pois uma verdadeira revolução racial democrática, em nossa era, só pode dar-se sob uma condição: o negro e o mulato precisam tornar-se o *antibranco*, para encarnarem o mais puro radicalismo democrático e mostrar aos brancos o verdadeiro sentido da revolução democrática da personalidade, da sociedade e da cultura” (FERNANDES, 2007, 313).

Ainda na década de 1970, no ensaio seminal de 1976, parte constitutiva do livro *Circuito Fechado*, Florestan revisita as suas pesquisas anteriores e disserta sobre “o negro na era atual” (1951-1976). O livro *Circuito Fechado* é composto por quatro ensaios, sendo os dois primeiros sobre o “Brasil: passado e presente”, nos



quais o autor retoma os estudos sobre “relações raciais”. No prefácio do autor, além de trabalhar com as categorias de “raça dominante” e “raças submetidas”, Florestan reitera a sua clássica tese: “Além do mais, como escrevi algures, é a partir do negro que se deverá tentar descobrir como o *Povo emerge na história* do Brasil” (FERNANDES, 2010, p. 28). Ele seria um dos poucos “intérpretes do Brasil” a colocar em perspectiva a negritude brasileira frente ao Brasil oficial, o Brasil mestiço.⁹

Para um maior aprofundamento das questões raciais no Brasil, posteriores às publicações de Florestan Fernandes, torna-se necessário olhar para autores e textos contemporâneos, visando a um diálogo mais profícuo com as pesquisas e críticas recentes.

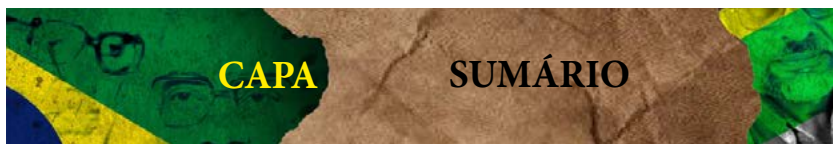
-
- 9 Em artigos publicados pela *Folha de São Paulo*, entre os anos de 1984 e 1995, Florestan Fernandes escreveu pelo menos três sobre “relações raciais”, como “O mito revelado”, “O 13 de maio” e “Racismo e cordialidade”, sem dúvida, mais otimistas do que os da década de 1970. Em vez de um “inconformismo inócuo”, Florestan destaca o protagonismo negro em dois momentos dos movimentos negros, sendo o primeiro aquele que se vincula à supressão do “emparedamento negro” e as lutas por uma “segunda abolição”. Depois, o autor esclarece o segundo momento: “Uma segunda ebulição conduz o negro ao protesto coletivo, em certos momentos da década de 1960 e a partir do fim da década de 1970. Então, o negro ativista chegara à consciência de um racismo institucional e, aproveitando estratégias vinculadas à luta de classes, combate as mistificações da ‘democracia racial’, as versões da ‘história oficial’ sobre a fraternidade das raças. Apresenta-se, assim, como o pólo radical do que deve ser a democracia e uma sociedade civil aberta. Ambas têm de ir além da pobreza, na negação e superação das iniquidades e das desigualdades raciais”. FERNANDES, Florestan. *A Força do Argumento*. (Organização de João Roberto Martins Filho). São Carlos: Editora da UFSCAR, 1997, p. 116-119. Os outros artigos referidos constam às p. 31-36 e 247-48. Entretanto, o texto mais negritudinista de Florestan Fernandes da década de 1980 é, sem dúvida, o pequeno e revelador livro *Significado do Protesto Negro* (São Paulo: Cortez, 1989) incluso na Coleção Polêmicas de Nosso Tempo (v. 33). No prefácio, datado de 07 de fevereiro de 1989, Florestan classifica a obra de “pugna política libertária” e discute a questão da democracia racial “nua e criticamente, da perspectiva negra e afro-brasileira”.



Uma delas é o dossiê “O Negro Brasileiro Negro”, constante na *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, na edição de 1997, especialmente no que se refere às culturas negras e ao mundo africano, um projeto interpretativo dirigido por Joel Rufino dos Santos.

Nesse dossiê merece destaque a apresentação de Joel Rufino dos Santos, “Culturas Negras, Civilização Brasileira” (*RPHAN*, p. 5-9), que caracteriza o negro como “o brasileiro mais brasileiro de todos”. O autor fala do papel fundamental do negro na disseminação da língua portuguesa pelo Brasil: “foi ele quem ensinou o proto-brasileiro a falar o Português – proto-brasileiro das minas quanto o da selva, o do litoral como o do Sertão”. O autor aponta o futebol como um exemplo de patrimônio afro-brasileiro que, em 1920, já era brasileiro, mas permanecia branco, era jogado de pé-descalço nas peladas de rua por negrinhos, do Maranhão ao Rio Grande do Sul. Os grandes times só admitiam negros ou mulatos pintados de branco, como o Botafogo, o Corinthians, o Grêmio, o Náutico, o Fluminense, sendo este conhecido como “pó-de-arroz”. O nosso futebol não passava de imitação do inglês e do platino. Depois da Revolução de 1930, com o profissionalismo e a saída dos jovens burgueses, os negros tomaram conta do futebol, invadindo as grandes equipes, aparecendo grandes futebolistas como Fausto, “A Maravilha Negra”; Leônidas, “O Diamante Negro”, entre outros. Depois disso, o Brasil passou a ser conhecido como o país do futebol.

Outro caso é o do bumba-meu-boi. Etnograficamente, a matriz mitológica estava na África e na Europa. Sua difusão pelo Brasil é proeza do negro brasileiro, onde houve escravo, houve boi. O boi remonta ao século XVIII. O autor descreve a capoeira como um patrimônio nacional, praticada por negros. Com a proclamação da República, começou a ser reprimida em nome da ordem e dos bons costumes. Partindo da perspectiva de cultura negra e civilização, Joel Rufino dos Santos critica a ideia de patrimônio a se preservar



no Brasil. O monumento de pedra e cal, que na sua grande maioria representa as elites brancas, a parcela menor da população, e a outra parcela maior de onde procede todo fazer popular, não é considerado como bem cultural, negando o reconhecimento aos saberes africanos. Ao propor que se deve visualizar desde dentro as culturas negras, Joel Rufino dos Santos se preocupa com os últimos eventos: “Nos anos setenta [1970], com a emergência dos movimentos negros, acentuou-se o que diferenciava negros de brancos, mas isso só funcionou como tática - digamos assim - de luta organizada contra o racismo. Efetivamente, brancos e negros são, no Brasil, desiguais sociais e, frequentemente, muito desiguais. Democracia racial nunca passou aqui de atroz ironia” (SANTOS, 1997, p. 8).¹⁰

Joel Rufino dos Santos, alguns anos depois, associaria à sua análise a “angústia e a alienação” como fatores de “histórias raciais” do Brasil contemporâneo, encobertos pela pobreza como fator econômico. Assim, vivencia-se, na abertura de um novo século “uma épura dos fatos sociais”. Essa é a ironia manifesta: “Um fato notável, por exemplo, da atualidade [2004] é a imediata *epurização* do fato social pela mídia, apagando-o enquanto *fato social*, objeto da sociologia, e lhe dando um novo estatuto ontológico: o de épura, isto é, fato perfeitamente visível, total, unívoco, integral e simultâneo” (SANTOS, 2004, p. 207). Joel Rufino dos Santos exemplifica o grau de alienação frente às históricas desigualdades raciais e de classe a partir de uma “territorialidade carioca”, com modo de vida que fez (e faz) a cabeça das mídias, das elites urbanas e dos intelectuais que,

10 Com mais de trinta artigos assinados por intelectuais negros e por autores especialistas em temáticas afro-brasileiras e africanistas, o dossiê “Negro Brasileiro Negro” foi o primeiro a se debruçar sobre o patrimônio negro e os “tombamentos africanistas”. SANTOS, Joel Rufino dos. (Org.). O Negro Brasileiro Negro. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N.º 25. 1997.

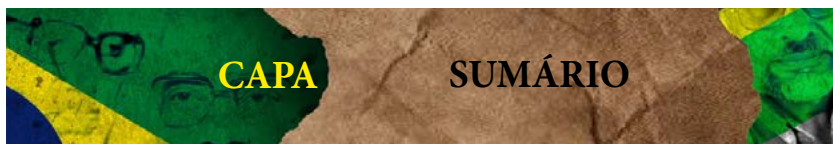


de uma forma ou de outra, produzem, reproduzem e transmitem as bossas culturalistas para os canteiros da nação: “Alienação como o *ipanemismo*, em moda nos anos 70, exaltação do ‘humor’ de Ipanema, do ‘espírito democrático’ de Ipanema, da ‘harmonia racial’ de Ipanema, atrozes ironias, pois o que caracteriza Ipanema é justo o contrário: o *apartheid* social e racial” (SANTOS, 2004, p. 18).

Joel Rufino dos Santos, que foi preso durante a ditadura, já havia colocado em perspectiva a ideologia da mestiçagem ao historicizar o racismo no cotidiano das práticas e das linguagens nos espaços das sociabilidades massivas, “no Maracanã, domingo à tarde”; na expressão “Ora, é apenas um negro”; na observação moralista, “Você não vence na vida? É culpa sua, você tem complexo de cor”. Enfim, já era a tese da “épura do social” pensada “atrás do muro da noite” e na dinâmica de afro-brasilidades: “Racismo de brasileiro, zelosamente guardado, aparece em momento de competição” (SANTOS, 1980, p. 40-56).¹¹

Os estudos das relações raciais no Brasil cresceram e se diversificaram, depois de 1970, na mesma proporção em que os movimentos negros e os intelectuais negros passaram a refutar as teses racialistas-culturalistas predominantes na primeira metade do século XX do “negro como objeto de pesquisa”. A evidência do protagonismo negro e as emancipações das nações africanas ajudaram a ciência social brasileira a descer de sua mitografia

11 Cumpramos aqui destacar os escritos de Joel Rufino dos Santos pertinentes aos trabalhos de historiografia e de interpretação do Brasil que tratam de eventos de afro-brasilidades, personagens negros e relações raciais: *O que é Racismo*. São Paulo: Brasiliense, 1982; *Zumbi*. São Paulo: Moderna, 1985; *Abolição*. Rio de Janeiro: Record, 1988; *Atrás do muro da noite*: dinâmica das culturas afro-brasileiras. Brasília: MinC/FCP, (com Wilson dos Santos Barbosa), 1994; *Épuras do Social*: como podem os intelectuais trabalhar para os pobres. São Paulo: Global, 2004; *Assim foi se me parece*: livros, polêmicas e algumas memórias. São Paulo: Rocco, 2008; *Carolina Maria de Jesus*: uma escritora improvável. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.



mestiça: havia negros no Brasil e o racismo marcava a nossa realidade profunda.¹²

Para compreender as representações africanistas por parte de intelectuais afro-brasileiros, torna-se necessária uma breve apresentação das relações Brasil/África, no contexto das relações internacionais. Voltar-se para a África contemporânea significa pensar historicamente a dimensão das afro-brasilidades fora dos parâmetros da ideologia da mestiçagem. O historiador José Flávio Sombra Saraiva, na obra *O Lugar da África*, faz uma análise das relações do Brasil com a África desde o término da Segunda Guerra Mundial ao final do século XX (1996). As fontes utilizadas em sua pesquisa são as mais diversas, desde “relatórios oficiais do Itamaraty e entrevistas com diplomatas e chanceleres até os relatórios de comércio, os debates parlamentares, a percepção dos militares e empresários, bem como a opinião dos descendentes das gerações de africanos que foram transportados, pela prescrição da violência, ao longo de vários séculos, da África para o Brasil” (SARAIVA, 1996, p. 11).

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, ressurgiu o interesse do Estado brasileiro em formular uma política externa com a África, devido à redescoberta daquele continente como área importante para a política exterior. Para o autor, o continente “poderia ser

12 Dentre os estudos mais impactantes nas ciências sociais, deve-se lembrar de HASENBALG, Carlos. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005 (1.ª ed. 1979); GUIMARÃES, Antonio Sérgio. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002; do mesmo autor, *Preconceito e Discriminação: queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2004; PAIXÃO, Marcelo J. P. *Desenvolvimento Humano e Relações Raciais*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003; SANTOS, Gevanilda e SILVA, Maria Palmira da. (Orgs.) *Racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005; BACELAR, Jeferson e CAROSO, Carlos. (Orgs.). *Brasil: um país de negros?* Rio de Janeiro; Salvador: Pallas; CEAO, 2007.



espaço de manobra, e de fato foi para certos movimentos da política exterior brasileira, na garantia de financiamentos para o desenvolvimento”. Na segunda metade da década de 1950, afloram os nacionalismos independentistas africanos e asiáticos, crescem as lutas pela independência política dos povos colonizados. Durante esse período, as nações africanas encontraram-se várias vezes e organizaram a I Conferência de Solidariedade Afro-Asiática, com a criação do Conselho Permanente, em 1957. Em abril de 1958, acontece a I Conferência dos Estados Independentes da África, abrindo o cenário das independências africanas, em dezembro desse mesmo ano é formulada a OUA (Organização da Unidade Africana), somente oficializada em 1963. Nesse tempo, o marco para o continente africano foi a independência de Gana, em 1957, o primeiro país da África negra a se tornar independente, cujo aumento de Estados independentes foi extraordinário no início da década de 1960.

Observa-se que o nascimento dessa política brasileira de aproximação diplomática e econômica com a África ocorre num momento de crise com Portugal e a OTAN (Organização para o Tratado do Atlântico Norte). O presidente do Brasil em questão, Jânio Quadros, questiona a política externa pró-Portugal, desenvolvida pelo presidente anterior, Juscelino Kubitschek, sendo esse processo uma consequência das mudanças que vinham ocorrendo desde o final da década de 1950, respaldadas pelas posições políticas de diplomatas e líderes políticos. Essa nova política desenvolvida por Jânio Quadros consistia no apoio ao princípio de autodeterminação dos povos da África, contra o colonialismo e o racismo, voltando-se para a África negra. Essa nova política, que teve continuidade no governo do presidente João Goulart até o ano de 1964, foi interrompida pelo regime militar instaurado depois do golpe de Estado contra as instituições democráticas. O momento é de redefinição externa do Brasil, dessa vez com enfoque no “Atlântico branco”, em especial a



África do Sul segregacionista. O Brasil vive uma época de ditadura militar, e o lugar da África pode ser observado através do pensamento dos geopolíticos, que imaginam o continente em “revolta contra o Ocidente”, ameaçado pelas nações africanas, com seus nacionalismos exacerbados e seus movimentos revolucionários.¹³

A política adotada pelo governo militar enfatizava uma aproximação com a África via Portugal, como expressa pelo general-presidente Castello Branco, ao defender “que a política externa do Brasil para a África deveria levar em conta a *afeição* por Portugal”. Havia, por parte do Estado brasileiro, a percepção de que a solução seria a formação gradual de uma comunidade luso-afro-brasileira, consubstanciando assim as teses luso-tropicalistas de Gilberto Freyre.¹⁴ Essas posições seriam duramente criticadas pelos intelectuais

13 Para a historicidade africana contemporânea é de muita utilidade o Vol. VIII da Coleção *História Geral da África*, especialmente o capítulo 5, escrito pelo cientista político queniano e organizador do volume, MAZRUI, Ali. A. “Procurai primeiramente o reino do político...”. In: *História Geral da África*. Vol. VIII (África desde 1935). Brasília; São Paulo: UNESCO; Cortez, 2011, p. 125-149.

14 Entre as décadas de 1940 e 1980, Gilberto Freyre publicou livros e opúsculos sobre a “lusotropicalologia”, escritos pouco analisados e trabalhados pelos comentadores gilbertianos. Talvez por ser a fase “colonialista” do mestre de Apípicos, cujos subtítulos são expressivos de seu caráter ideológico. Entre outros, podem-se mencionar: *O mundo que o português criou*: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e com as colônias portuguesas (Rio de Janeiro: José Olympio, 1940); *Um brasileiro em terras portuguesas*: introdução a uma possível lusotropicalologia (Rio de Janeiro: José Olympio, 1953); *Aventura e Rotina*: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação (Rio de Janeiro; Lisboa: José Olympio; Livros do Brasil, 1953); *O Luso e o Trópico*: sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o lusotropical (Lisboa, 1961); *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças* (Rio de Janeiro: Federação das Associações Portuguesas, 1962); *Insurgências e ressurgências atuais*: cruzamentos de sins e não sinos num mundo em transição (São Paulo: Globo, 1983). Para um apanhado da obra freyreiana e suas repercussões,



e lideranças negras do período nos eventos que aconteceram no continente africano, onde as autoridades diplomáticas insistiam em divulgar o Brasil como o país da “democracia racial”. Entretanto Saraiva percebeu como os “anos dourados da política africana” no Brasil (1967-1979) porque teria havido, com a crise do colonialismo português, um retorno à África e um pragmatismo diplomático com a África negra (SARAIVA, 1996, p. 128-138). Na década seguinte, de ascensão dos movimentos negros e criminalização do racismo, o Brasil e a África teriam vivido, segundo o autor, uma “*pax atlântica*” (1979-1990). Ainda no ocaso da ditadura militar, o presidente João Batista Figueiredo visitou a Nigéria, Senegal, Guiné-Bissau, Cabo Verde e Argélia, enquanto sete chefes de Estado africanos visitaram o Brasil, entre 1979 e 1984.¹⁵ Na verdade, a *pax atlântica*, efetivada na década de 1980, permitiu ao Brasil a familiaridade com a rota econômica do Cabo, a mais importante rota de petróleo do mundo. Saraiva fornece a perspectiva do contexto africano: “Além disso, toda a cooperação comercial com a África negra era feita por meio de suas águas. As relações privilegiadas com a Nigéria e com Angola dependiam do bom fluxo atlântico e do clima de paz nas

dois livros recentes informam: PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005; e, PALLARES-BURKE, Maria Lúcia e BURKE, Peter. *Repensando os Trópicos: um retrato intelectual de Gilberto Freyre*. São Paulo: Editora Unesp, 2009. Para uma leitura “modernista” da obra freyriana a partir de valores como “o sincretismo, o paradoxo e a instabilidade”, ver ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz*: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. São Paulo: Editora 34, 1994.

- 15 As visitas aconteceram nos seguintes anos: Kenneth Kaunda, da Zâmbia, em agosto de 1979; Sekou Touré, da Guiné-Conakri, em junho de 1980; Moussa Traoré, do Mali, em outubro de 1981; Sessou Nguesso, do Congo, em julho de 1982; e João Bernardo Vieira (Nino), de Guiné-Bissau, em julho de 1984. Essas aproximações explicam em parte a retórica da diplomacia brasileira do período, baseada numa tripla identidade: o mundo ocidental, o terceiro mundo e a herança africana. Ver SARAIVA, 1996, p. 188-201.



nações atlânticas. Finalmente, havia vários elementos que foram considerados pelo Brasil nas suas percepções para a região, a saber: a presença de tropas cubanas e armas soviéticas em Angola, a guerra desencadeada pelos órgãos de inteligência dos Estados Unidos na África Austral contra os países socialistas recém-independentes e a persistência do *apartheid* na África do Sul” (SARAIVA, 1996, 206). Portanto, a historicidade da África contemporânea também afetaria a Diáspora nesse continente, a Afro-América.

Depois dessa “história conceitual” que colocou em perspectiva as categorias, caras aos “intérpretes do Brasil”, mestiçagem e negritude, o próximo passo é apresentar as fontes e o método pelo qual a fornalha documental foi analisada e interpretada. Também se afigura como prudente se apoiar na *Teoria da Literatura* para iluminar uma documentação caracteristicamente tropológica e literária, uma vez que “a literatura pode ser usada pelo historiador como um documento social” (WELLEK, 1971, p. 38).

2.2 DOCUMENTOS NEGROS, PROVAS TESTEMUNHAIS

Para sistematizar as visões da África e as práticas emancipatórias dos intelectuais afro-brasileiros, na temporalidade 1944-1988, é importante apresentar e analisar uma base documental de afro-brasilidades: a produção intelectual e artística de Abdias Nascimento (1914-2011), Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), Solano Trindade (1908-1974), Carolina Maria de Jesus (1914-1977) e Oliveira Silveira (1941-2009). Essa documentação autoral está mesclada com a documentação coletiva produzida no âmbito do Teatro Experimental do Negro - TEN (1944-1968), das entidades negras regionais (1969-1977) e do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial – MNU-CDR (1978-1988).

No caso do TEN, foi importante perseguir e tentar ultrapassar a excelente pesquisa de Elisa Larkin Nascimento que, através



do “sortilégio da cor”, desvendou as “tramas, textos e atores” do protagonismo dramático afro-brasileiro. Essa “escuta afro-brasileira” é tão necessária na medida em que tende a superar a “invisibilidade construída do afrodescendente”. Isso deriva, segundo a autora, das características do próprio racismo brasileiro: “No Brasil, a discussão do racismo leva de forma quase inexorável à alegação do perigo iminente de constituir-se um racismo às avessas. Esse tabu costuma travar a discussão antes que ela consiga realmente começar. É o contraponto de um fenômeno que caracteriza de forma singular o racismo brasileiro: o recalque e o silêncio. Na acepção popular, racista é quem fala do racismo ou enuncia a identidade do discriminado; a atitude não-racista é o silêncio” (NASCIMENTO, 2003, p. 23). Parece não haver dúvida de que o Teatro Experimental do Negro se constituiu numa entidade combativa dessas “subjetividades racistas”. Não por acaso, também, a escritura (dramaturgia e literatura), as posições políticas (manifestos e jornais) e peças (representações africanas e africanistas) encenadas pelo TEN - mesmo aquelas de autores brancos - seriam encaradas pela “retórica científica”, que desejava apenas o “negro objeto” e não o “negro sujeito”, como constitutivas do “racismo às avessas”.

No caso da documentação pertinente ao MNU-CDR, a pesquisa de Florentina da Silva Souza, que analisou duas séries documentais referenciais, os *Cadernos Negros* e o *Jornal do MNU*, permitiu os caminhos para se chegar senão à sua totalidade, mas a importantes exemplares da literatura negra: *NÊGO* - Boletim Informativo do Movimento Negro Unificado e, depois, o próprio jornal, cujas edições saíram como *Jornal do MNU*. Também se seguiu a trilha de Florentina Souza no sentido de perscrutar o “texto, cor e histórias”, na tentativa de sistematizar aquilo que a autora chamou de “textualidade afro-brasileira”. A autora, tanto quanto Elisa Larkin observa em relação aos documentos do TEN, encontrou estranhamentos ideológicos e raciais alusivamente aos



escritos políticos e estéticos do MNU. Para Florentina Souza, a invisibilidade destinada à população negra era seletiva naquilo que não se podia tolerar, o negro escritor e o negro escrito. Ela diz: “Assim, cria-se um quadro em que a visibilidade dos afro-brasileiros é constatada e até estimulada em determinados setores da vida social, sendo-lhes *concedido* um certo espaço no âmbito das manifestações culturais; entretanto, o acesso e a participação em esferas de maior poder decisório [cultura letrada e ensino superior] são quase nulos e, em geral, dificultados ao máximo” (SOUZA, 2005, p. 35). Como a textualidade afro-brasileira foi vista pela autora em duas bases documentais, procurou-se investir no quanto de representações da África apareceu nos documentos políticos e na poesia negra contemporânea.

Para melhor interpretar a poesia afro-quilombista, foi de grande valia o trabalho de Jônatas Conceição da Silva, *Vozes Quilombolas: uma poética brasileira* (2004), que discute os significados de quilombo para os afrodescendentes por dentro das próprias organizações negras que ajudou a fundar (Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê, 1974, e Movimento Negro Unificado, 1978). O autor demonstra como a juventude negra da década de 1970 passou a considerar, na expressão “quilombo”, uma identidade negra que estava escondida na escola formal e na história institucionalizada. Foi preciso, segundo Jônatas Conceição da Silva: “Resistir, em certo sentido, tornou-se, primeiro, tomar conhecimento. Depois, propagar esse conhecimento. Era como se, a partir dos anos setenta, começássemos a ter História, uma História que nos dignificasse. O exemplo de Zumbi, *O Senhor das Demandas*, da canção de Jorge Bem Jor, de 1978; o Zumbi, *O Senhor dos Caminhos*, do meu poema de 1984, me sugeria um outro olhar sobre o Brasil” (SILVA, 2004, p. 30). Além de historiar o “quilombo na vida cultural do afro-brasileiro”, Jônatas Conceição da Silva analisa as músicas do carnaval negro da Bahia e a “poética



quilombola brasileira” a partir de canções quilombolas e do poema de Oliveira Silveira, *Poema sobre Palmares* (1972-1987), que também é analisado na nossa pesquisa. O precoce falecimento do poeta e escritor Jônatas Conceição da Silva, ocorrido em abril de 2009, não impediu que ele deixasse essa assertiva para os estudantes e pesquisadoras afro-quilombistas: “saber e poder não são ideias desvinculadas, desmotivadas”.

O próprio conceito de “quilombo”, no decorrer da pesquisa, passei a visualizar junto ao prefixo *afro*, no sentido de marcar as narrativas de pertença étnica por parte de outros pesquisadores que, impactados pela leitura do *Quilombismo*, de Abdias Nascimento, e do ativismo “desde dentro” do MNU, marcam uma nova geração de intelectuais negros que não deixaram de “reinventar a negritude”.¹⁶ Portanto, *afro-quilombismo* me pareceu mais adequado para o legado do MNU e as escritas negras contemporâneas. Também fiquei muito impactado ao ler o panorama de três décadas de contos e poesias negras no decorrer da pesquisa e me deparar com a negritude profunda contida nos *Cadernos Negros*.¹⁷

A pesquisa contou, durante trinta e seis meses, com o financiamento do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) que, também, contemplou alunos bolsistas

16 Uma das historiadoras pioneiras a discutir o conceito “quilombo”, no início da década de 1980, foi NASCIMENTO, Beatriz. O Conceito de Quilombo e a Resistência Afro-Brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.). *Cultura em Movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil (SANKOFA 2)*. 2.^a ed. São Paulo: Selo Negro: 2008, p. 71-91. Outra perspectiva “desde dentro” do afro-quilombismo consta em SILVA, José Bento Rosa da. A “Reinvenção” da Negritude a partir da Serra da Barriga. In: *CLIO – Revista de Pesquisa Histórica*. N.º 27-2. Recife: PPGH/UFPE, 2009, p. 268-285.

17 Nesse sentido, publiquei a resenha FLORES, Elio C. Tinta Negra, Páginas Brancas: a literatura negra nas aulas de história e de historiografia. In: *Saeculum*. N.º 21. João Pessoa: PPGH/UFPB, jul/dez, 2009, p. 178-185.



selecionados junto ao projeto PIBIC/UFPB/CNPq, o qual permitiu reflexões coletivas sobre as questões metodológicas, a sistematização das fontes e as escolhas da documentação pertinente, na perspectiva da formação de quadros e de novos pesquisadores dedicados à história da África e sua articulação com a história da população negra do Brasil.¹⁸ Nessas reflexões, percebeu-se que havia duas bases documentais que podiam assim ser codificadas: a) “documentos políticos”, incluindo a produção de crônicas, ensaios, artigos, colunas, reportagens que, considerando-se a semiologia da escrita e a radicalidade argumentativa, foram definidos como “escritos de jacobinismo negro”; b) “documentos estéticos”, compostos pela dramaturgia, poesia, exposições artísticas, diários e escritos memorialísticos que, no seu conjunto, portavam “narrações negras”. Portanto, nessas duas formas de escrever e interpretar a história, os narradores das afro-brasilidades, vale dizer, os jacobinos negros (e uma jacobina negra), não só têm consciência de fazer história como de pertencer à história. Aqui, portanto, o termo *história* deve ser levado em consideração na acepção fundamental de Paul Ricouer,

18 Danilo Santos da Silva, aluno do Curso de Graduação em História/UFPB, desenvolveu os seguintes planos de trabalho: *Abdias Nascimento e Solano Trindade*: experiência e dramaturgia do quilombismo (1944-1968), de agosto de 2007 a julho de 2008; *Exílio e Revolta*: o quilombismo nos escritos políticos de Abdias Nascimento (1968-1978), de agosto de 2008 a julho de 2009; *Pan-Africanismo no Brasil*: o lugar da África e o Movimento Negro Unificado (1978-1988), de agosto de 2009 a julho de 2010. Aline Cavalcante e Silva, aluna do Curso de Graduação em História/UFPB, desenvolveu os seguintes planos de trabalho: *Guerreiro Ramos e Carolina Maria de Jesus*: a narração negra (1944-1968), de agosto de 2007 a julho de 2008; *A Fundação da História*: africanidades e cultura histórica em Oliveira Silveira (1968-1978), de agosto de 2008 a julho de 2009; *A Escrita Negra*: vozes da África e o Movimento Negro Unificado (1978-1988), de agosto de 2009 a julho de 2010. O resultado teórico-metodológico da pesquisa (relatório acadêmico) consta em FLORES, Elio Chaves. *Visões da África e Práticas Emancipatórias dos Intelectuais Afro-Brasileiros* (1944-1988). Relatório de Pesquisa. João Pessoa: PPGH/UFPB/CNPq, 2010, 127 p.

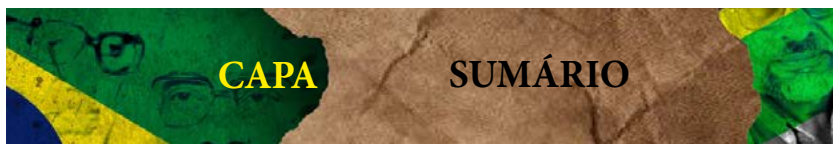


visto que abrange “não só a história narrada, quer ao modo histórico, quer ao modo da ficção, mas também a história feita e padecida pelos homens” (RICOUER, 1997, p. 12).

No ensejo dessas duas dimensões de fontes, “políticas” e “estéticas”, estão os agentes sociais e históricos que construíram representações históricas sobre a África e afro-brasilidades contemporâneas. Nesse sentido, os “jacobinos negros” seriam vistos na conotação de intelectuais interessados primordialmente numa causa, a condição do negro na diáspora africana, sendo possível considerá-los “intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política” (GRAMSCI, 2010, p. 24). Derivada dessa situação construída frente ao mito da democracia racial, eles se constituíram também enquanto “produtores de bens simbólicos envolvidos direta ou indiretamente na luta política” (GOMES, 1996, p. 38). A radicalidade da prosa e da poesia negras permitiu denominar seus autores de “jacobinos negros” e ao conjunto dessa produção de “escritos de jacobinismo negro”.¹⁹

Assim, feitas as primeiras considerações sobre as “provas documentais” da afro-brasilidade contemporânea, dos saberes históricos referentes ao jacobinismo negro, arrolam-se a seguir jornais da imprensa negra, coletâneas de documentos e artigos, entrevistas, memórias e testemunhos dos intelectuais negros bem como a poesia e a dramaturgia negras no período delimitado pela pesquisa:

19 A partir de estudos anteriores e com os primeiros dados desta pesquisa, publiquei o capítulo de livro FLORES, Elio Chaves. *Jacobinismo Negro: lutas políticas e práticas emancipatórias (1930-1964)*. In: FERREIRA, Jorge e REIS, Daniel Aarão. (Orgs.). *As Esquerdas no Brasil*. Vol. I (A Formação das Tradições, 1889-1945). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 493-537.



a) documentos políticos: *Jornal Quilombo*, Vida, Problemas e Aspirações do Negro (1948 a 1950); *O Negro Revoltado*: trabalhos, atas e documentos do Primeiro Congresso do Negro Brasileiro de 1950 (Organizado por Abdias do Nascimento, 1968); *O Quilombismo*: documentos de uma militância pan-africanista (Org. por Abdias do Nascimento, 1980); *Sitiado em Lagos*: autodefesa de um negro acusado pelo racismo (Abdias Nascimento, 1981); *O genocídio do negro brasileiro* (Abdias Nascimento, 1978); *Teatro Experimental do Negro*: memória (Abdias Nascimento, RPAHN, 1997); *A Crise do Poder no Brasil* (Guerreiro Ramos, 1964); *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira* (Guerreiro Ramos, 1957); *A Redução Sociológica* (Guerreiro Ramos, 1958); *Entrevista* (Guerreiro Ramos, 1981); *Vinte de Novembro*: história e conteúdo (Oliveira Silveira, 2003); *Entrevista e depoimentos* (Oliveira Silveira, 2007); *Introduções e prefácios* (Oliveira Silveira, 2003, 2007); *Fala Crioulo*: entrevistas e depoimentos de mulheres e homens negros que falam sobre a situação de ser negro no Brasil (Org. por Haroldo Costa, 1982); *Jornal Quilombo* (1948-1950); *Nêgo* – Boletim Informativo do Movimento Negro Unificado (1981-1984); *Jornal do MNU* (1989-1996); *Anais dos Encontros de Negros do Norte e Nordeste*. Manifestos, conferências, moções e trabalhos apresentados no decorrer dos encontros do movimento negro unificado nas regiões Norte e Nordeste do Brasil na década de 1980; *MNU. Movimento Negro Unificado (1978-1988)*: 10 anos de luta contra o racismo (1988); *Centenário da Abolição* (Comissão Campinense do Centenário da Abolição, 1988).²⁰

20 As datas entre parênteses correspondem às edições originais das publicações. No decorrer da pesquisa foram usadas outras edições, especialmente dos livros de Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos, devidamente assinalados na bibliografia constante no final e nas citações dos capítulos. Essa documentação já foi analisada por vários pesquisadores em abordagens sobre os movimentos negros ou sobre individualidades negras, mas a sistematização aqui operada – e suas representações africanistas – apresenta-se como contribuição aos estudos historiográficos sobre a população negra no Brasil contemporâneo.



Portanto, por definição metodológica, a categorização “documentos políticos” é “fase documental” para uma história do protagonismo negro no Brasil do século XX. Nesse sentido, corresponde ao entendimento de que é obrigação metódica do historiador comunicar aos seus leitores a forma pela qual organizou a “fase documental da operação historiográfica”. Como “nota de orientação”, seguindo os passos de Paul Ricouer, em termos de documentos negros, foi pensado o espaço habitado (a geo-história do Atlântico negro); o tempo histórico (a cronística da negritude e do processo de descolonização em África); o testemunho (a memória declarada dos intelectuais negros); o arquivo (esse historiador que vos fala é um leitor de documentos negros); e, por último, a prova documental (explicação e compreensão das representações africanistas).²¹ Assim explicado, fica também dito que a “memória mestiça” não é a matriz da nossa operação historiográfica, aqui ela é “uma de suas províncias”. A concordância é plena com a aceção de Paul Ricouer: “é bom que assim seja, ao menos para desarmar os negacionistas dos grandes crimes, que devem encontrar sua derrota nos arquivos” (RICOUER, 2007, p. 156). Quem haveria de negar que o racismo foi um dos “grandes crimes” na história do Brasil do século XX?

21 Parece ser a hora de se voltar a atenção para a segunda pergunta contida na epígrafe de Paul Ricouer: “e o que é assim provado”? A resposta plausível é, também, para Ricouer, carregada de simplicidade: “um fato, fatos, suscetíveis de serem afirmados em proposições singulares, discretas, que geralmente mencionam datas, lugares, nomes próprios, verbos de ação ou de estado (estativos)”. Entretanto é preciso evitar certa confusão arquivística: “Uma epistemologia vigilante nos adverte aqui contra a ilusão de crer que aquilo a que chamamos fato coincide com aquilo que realmente se passou, ou até mesmo com a memória vívida que dele têm as testemunhas oculares, como se os fatos dormissem nos documentos até que os historiadores dali os extraíssem”. RICOUER, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 189. A “fase da operação historiográfica” referida consta nas p. 155-192.



b) documentos estéticos: *Seis Tempos Poesia* (Solano Trindade, 1958); *Cantares ao Meu Povo* (Solano Trindade, 1961); *Tem Gente com Fome e outros poemas* (Solano Trindade, 1988); *Poemas Antológicos* (Solano Trindade, 2008); *Quarto de Despejo*: diário de uma favelada (Carolina Maria de Jesus, 1960); *Casa de Alvenaria* (Carolina Maria de Jesus, 1961); *Diário de Bitita* (Carolina Maria de Jesus, 1986); *Meu Estranho Diário* (Carolina Maria de Jesus, 1996); *Sortilégio*: mistério negro (Abdias Nascimento, 1959); *Dramas para Negros e Prólogo para Brancos* (Organizado por Abdias Nascimento, 1961); *Sortilégio II*: mistério negro de Zumbi redivivo (Abdias Nascimento, 1979); *Negritude e Psicodrama* (Guerreiro Ramos, 1950); *Décima do Peão Negro* (Oliveira Silveira, 1974); *Praça da Palavra*, Poemas (Oliveira Silveira, 1976); *Roteiro dos Tantãs* (Oliveira Silveira, 1981); *Poema Sobre Palmares* (Oliveira Silveira, 1972-1987); *Cadernos Negros*: três décadas (ensaios, poemas, contos, 1978-2008). Assim, as perspectivas analíticas em relação aos fatos literários e dramáticos implicam uma observação mais cuidadosa frente às linguagens historiográficas. Antonio Candido, no importante ensaio “Estrutura literária e função histórica” (1961), alerta que, do ponto de vista metodológico, “o estudo da função histórico-literária de uma obra só adquire pleno significado quando referido intimamente à sua estrutura, superando-se deste modo o hiato frequentemente aberto entre a investigação histórica e as orientações estéticas” (CANDIDO, 2010, p. 199).

Ciente dessa dificuldade e amparado numa atitude metodológica similar às operações historiográficas de Michel de Certeau e Paul Ricoeur, busquei a “operação literária” a partir do ensaio seminal de René Wellek, “A ordenação e a fixação dos testemunhos” (1948). Na perspectiva de rastrear o “testemunho literário”, é importante distinguir explicação linguística e histórica de um comentário geral e mesmo de pequenos ensaios sobre antologias. Para Wellek, “a mistura de criticismo textual, história literária



na especial forma de estudo das fontes, explicações linguísticas e históricas e comentário estético – mistura a que se assiste em muitas edições – se afigura uma moda dúbia da erudição literária, apenas justificável pela conveniência que possa haver em reunir todas as espécies de informações no mesmo volume” (WELLEK, 1971, p. 79). Foi assim que encontramos e escolhemos os “documentos estéticos” de Solano Trindade, Carolina Maria de Jesus, Abdias Nascimento e Oliveira Silveira a partir de “operações preliminares”. Evidentemente que já se havia superado a primeira tarefa da investigação, situada na trilogia “autoria, autenticidade e cronologia”. Muitas vezes foi possível fazer uso de edições originais de dramaturgia e poesia, outras vezes as antologias poéticas foram necessárias. As primeiras ganham em originalidade, mas então é preciso buscar alhures (jornais, fortuna crítica, entrevistas) o “criticismo textual”; as segundas tendem a repetir poemas de fases e temporalidades diferentes sem a mínima preocupação de datação por parte dos editores ou organizadores. Isso são dificuldades, não impedimentos de pesquisa. Assim, essas “arqueologias antológicas” permitem a análise e a interpretação que, para o historiador, não o impedem de tentar “uma explicação causal da literatura” (WELLEK, 1971, p. 85).

Trata-se, com efeito, de uma documentação esparsa no tempo e no espaço, que exigiu esforço teórico e metodológico para interpretá-la historicamente, nos devidos contextos de produção social e política. Entretanto, como o objetivo da pesquisa era sistematizar os escritos e as vozes do protagonismo negro na República com suas representações concernentes ao continente africano, visto como a terra dos ancestrais e da negritude rediviva, tornou-se necessário o uso expressivo dos escritos políticos e estéticos, conforme a tipologia metodológica adotada. Os escritos políticos são mais solicitados no terceiro capítulo, “Escritos de Jacobinismo Negro e a Perspectiva do Século XX”, ao passo que os documentos estéticos atravessam as tópicas do quarto capítulo, “Narrativas Negras e Representações Africanistas”.



Todos esses escritos são, a rigor, documentos negros dessa – como disse Nei Lopes – “africanidade brasileira” do século XX. Assim como também afirmado por Nei Lopes, nesse livro “Negro é, na Diáspora, todo descendente de negro-africanos, em qualquer grau de mestiçagem, desde que essa origem possa ser identificada historicamente e, no caso de personalidades contemporâneas vivas, seja reconhecido pelo focalizado” (LOPES, 2004, p. 20). De forma que, no plural, apresentamos alguns intérpretes negros do Brasil negro e esperamos que eles sejam, também, reconhecidos e valorizados pela nossa cultura escolar, ainda gravemente eurocêntrica. O presente livro é uma contribuição para isso, diante do pluralismo da cultura brasileira contemporânea e de um marco jurídico reconhecidamente multirracial desde, pelo menos, 1988.



3 ESCRITOS DE JACOBINISMO NEGRO E A PERSPECTIVA DO SÉCULO XX

Havia apenas uma esperança para os burocratas: os mulatos; e o Governador instruíra os comandantes dos distritos a adotar uma nova atitude para com eles. “Tornou-se mais necessário do que nunca não lhes dar motivos para se sentirem ofendidos; devemos encorajá-los e tratá-los como amigos e como brancos”. Começava a retroceder o preconceito racial. Embora possa ser triste, esse é o caminho por onde a humanidade progride. Os oradores de festas e os historiadores fornecem a prosa poética e as flores.

C. R. L. James. *Os Jacobinos Negros*, 1938.

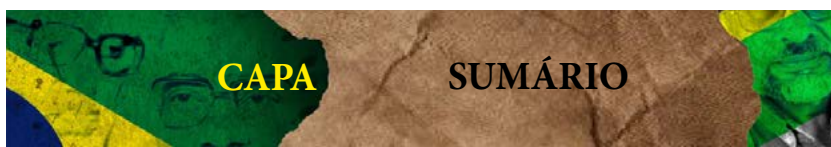
Muitos ativistas negros da geração de 1930, que haviam fundado a FNB (Frente Negra Brasileira), voltaram a fundar entidades e organizar eventos, no ocaso do Estado Novo.²² As décadas de

22 Percebo três gerações de intelectuais afro-brasileiros no século XX: os frentenegrinos (FNB), os negritudinistas (TEN) e os unionistas (MNU). Desenvolvi essa hipótese no artigo FLORES, Elio C. Gerações do Quilombismo: crítica histórica às mitografias da casa grande. In: BITTAR, Eduardo e TOSI, Giuseppe. (Orgs.). *Democracia e Educação em Direitos Humanos numa Época de Insegurança*. Brasília: SEDH, 2008, p. 107-122.



1940 e 1950 foram ricas em protagonismo negro com a criação do Teatro Experimental do Negro (1944-1968), as conferências e os congressos negros (1945, 1949, 1950), a publicação do *Jornal Quilombo* (1948-1950) e a Semana de Estudos do Negro (1955). Entre 1945 e 1964, a imprensa negra se difunde por vários estados da federação. Denominei de “jacobinismo negro” o pensamento radical de Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos, Solano Trindade, Carolina Maria de Jesus e Oliveira Silveira, protagonistas das ações políticas da negritude e de afro-brasilidades, nos intensos e tensos diálogos que travaram com o pensamento dominante no Brasil nas décadas de 1940 a 1980. Muitos intelectuais negros, entre 1944 e 1988, participaram ativamente dos movimentos populares e dos partidos políticos de esquerda, no propósito de dar ao movimento negro um conteúdo de luta racial como um vital componente da luta de classes no Brasil republicano. A categoria “jacobinismo negro” advém do livro do jornalista afro-caribenho Cyril Lionel Robert James – C. L. R. James (1901-1989), nascido em Trinidad (Pequenas Antilhas no Mar do Caribe), aderindo às teses do marxismo, escreveu, em 1938, *Os Jacobinos Negros*, sobre a revolução negra de São Domingos (República do Haiti), no decurso da própria Revolução Francesa, cujo foco de análise foi o protagonismo revolucionário de Toussaint L’Ouverture (1743-1803). C. R. L. James tinha uma visão peculiar da escrita da história: “Para a História, a análise é a ciência, mas a demonstração é uma arte”. Essa demonstração deveria ter “algo de fervor e inquietude” (JAMES, 2000, p. 15-17).

Ver, também, DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. In: *Tempo*. Vol. 12. N.º 23. Julho, 2007, p. 100-122. Sobre a Frente Negra Brasileira, que escapa a esse livro, ver BARBOSA, Márcio. (Org.). *Frente Negra Brasileira*: depoimentos. São Paulo: Quilombhoje, 1998; e, mais recentemente, DOMINGUES, Petrônio. *A Nova Abolição*. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 59-95.

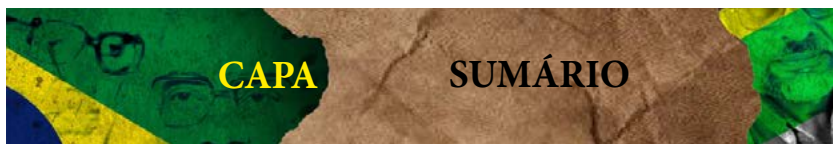


3.1 NEGRITUDE E QUILOMBISMO

Na obra autobiográfica *Abdias Nascimento: o griot das muralhas* (2006), narrada ao poeta e contista negro Éle Semog, o autor relembra sua formação política e militância nas lutas emancipatórias dos negros contra o racismo disfarçado de mito da democracia racial na sociedade brasileira. Seu objetivo era dar visibilidade e expandir o potencial de homens e mulheres negras numa nação que tinha - e tem - o racismo como uma de suas principais marcas. Abdias Nascimento serviu ao exército, foi expulso por duas vezes e preso inúmeras vezes. Logo após a Revolução de 1932, começou a participar da Frente Negra Brasileira. Abdias descreve que, a partir do momento em que começou frequentar os terreiros de candomblé, no Rio de Janeiro, e conviver com o intelectual Solano Trindade, um exímio especialista na cultura negra, se aprofundou na construção da sua dimensão africana.

Essa nova realidade me tocou fundo, porque o que passei a viver não tinha nada a ver com teorias, era um contato direto com prática inteiramente nova. Por mais desconhecida que fosse para mim, a cada momento me permitia algum tipo de descoberta, que desvendava o mundo de sabedoria fascinante, que me transformava num ser, no homem cheio de uma inédita e vibrante energia. Isso me fez crescer aos saltos, me fez muito bem, e permitiu que exorcizasse toda aquela educação católica (SEMOG e NASCIMENTO, 2006, p. 88).

Abdias Nascimento descreve o contexto político no qual o TEN (Teatro Experimental do Negro) foi fundado, em 1944, tendo como proposta a afirmação do negro na sociedade brasileira, através da capacidade e da organização do próprio negro, independente de qualquer influência do branco. A primeira revolução que o TEN



causou foi no teatro brasileiro, pois antes era rara a presença do negro no teatro. É com o TEN que o ator negro começa a protagonizar os papéis principais no teatro. Além de contribuir com a perspectiva da luta social e artística, o TEN foi fundamental na formação dos critérios do espetáculo, criou nova alternativa estética que mostrou o negro como portador de valores estéticos. O TEN propunha a valorização social do negro através da educação, da cultura e da arte. Um exemplo disso foi a mobilização das empregadas domésticas em torno do projeto de alfabetização, chegando a reunir mais de seiscentos participantes que, além de ensinar a ler e escrever, ofertava aulas de história da África. Concomitantemente com as atividades teatrais, foram realizadas atividades de cunho político, científico e social. Como um órgão de formação política do TEN, foi criado, em 1945, o Comitê Afro-Brasileiro, que tinha como objetivo a luta pela anistia geral dos presos políticos do Estado Novo (1937-1945) e a defesa da população negra.

Ao escrever a memória do Teatro Experimental do Negro, na década de 1990, Abdias afirma que, no contexto da década de 1940, a simples divulgação do termo “negro” provocava sussurros de indignação: “Tentava esconder o sol da verdadeira prática do racismo e da discriminação racial com peneira furada do mito da ‘democracia racial’” (NASCIMENTO, 1997, p. 72). Um exemplo disso foram os movimentos culturais aparentemente mais abertos, como a Semana de Arte Moderna (1922), que evitava mencionar o tabu das relações raciais, o fenômeno de uma cultura afro-brasileira que estava à margem da cultura convencional do país. Um dos principais modernistas, Mário de Andrade, criticou as iniciativas do TEN - seria mais algo que servia para segregar do que para agregar - como sendo uma espécie de “racismo negro”. Apesar disso, o grupo recebeu a adesão do advogado Aguinaldo de Oliveira Camargo; do pintor Wilson Tibério, de Teodoro dos Santos e Jose Herbel, do militante negro Sebastião Rodrigues Alves, de Ruth de Souza, de



Alberto Guerreiro Ramos, entre outros que ajudaram a construir e desenvolver atividades para a população negra. Um dos objetivos do TEN era denunciar os equívocos e a alienação dos chamados estudos afro-brasileiros. Segundo Abdias: “não interessava ao TEN aumentar o número de monografias e outros escritos, nem deduzir teorias, mas a transformação qualitativa da interação social entre brancos e negros” (NASCIMENTO, 1997, p. 73). Fazer com que o próprio negro tomasse consciência da situação na qual estava inserido.

O TEN tomou como referência simbólica o movimento da negritude, movimento político-estético protagonizado pelos poetas antilhanos Aimé Césaire e Leon Damas e pelo senegalês Leopold Senghor que, estudantes nas metrópoles europeias nos anos de 1930, começam a questionar o colonialismo, manifestando-se através da poesia negra.²³ Aimé Césaire repetirá constantemente: “A Europa é moralmente e espiritualmente indefensável”. A negritude política

23 Além do texto clássico de Sartre sobre os poetas da negritude, o prefácio Orfeu Negro (1948), o movimento tem sido discutido através do século XX. Entre outros, destacam-se: FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. [1952]. Salvador: Edufba, 2008; CÉSAIRE, Aimé. *Discurso Sobre o Colonialismo*. [1955]. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1977; APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai: a África na filosofia da cultura*. [1992]. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997; GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. [1993]. São Paulo: Editora 34, 2001. Em termos africanos e de autores que escreveram em língua portuguesa, o autor mais autorizado é LARANJEIRA, Pires. *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*. Porto: Edições Afrontamento, 1995. No Brasil, temos o ensaio de RAMOS, Alberto Guerreiro. Apresentação da Negritude. In: *Quilombo*. N.º 5. Janeiro, 1950; BASTIDE, Roger. Os Caminhos da Negritude. In: *As Américas Negras: as civilizações africanas no novo mundo* [1967]. São Paulo: Difel, 1974, p. 195-207; BERND, Zilá. *A Questão da Negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1984; e, mais recentemente, o melhor ensaio historiográfico sobre o assunto publicado no Brasil, DOMINGUES, Petrônio. Movimento da Negritude: uma breve reconstrução histórica. In: *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP. N.º 24-25-26, 2002/2005, p. 193-210. Os artigos de Jean-Paul Sartre, Roger Bastide e Guerreiro Ramos que apareceram no *Jornal Quilombo* serão discutidos adiante.



deveria partir dessa premissa: “Os colonizados sabem, a partir de agora, que têm uma vantagem sobre os colonialistas. Sabem que os seus *amos* provisórios mentem” (CÉSAIRE, 1977, p. 13-14). O movimento da negritude teve um papel fundamental na libertação dos países africanos, como grande impulso histórico e fonte de inspiração e, ao mesmo tempo, serviu de influência na luta de libertação das Américas, prisioneiras de um racismo cruel de múltiplas dimensões. No Brasil, esse sentimento de negritude serviu de ferramenta contra o tabu da “democracia racial”. O TEN era a única voz a encampar consistentemente a linguagem e a postura política da negritude, no sentido de priorizar a valorização da personalidade e da cultura específica do negro como caminho de combate ao racismo.

Os integrantes do TEN também fundaram um jornal para informar a comunidade negra e constituir-se o porta-voz de uma escrita negra. No ano de 1948, foi publicada a primeira edição de *Quilombo*. Vida, Problemas e Aspiração do Negro, sob a direção de Abdias Nascimento. Saíram dez edições até o ano de 1950, quando, por questões financeiras, deixou de ser publicado. *Quilombo* foi o jornal que melhor retratou o ambiente político e cultural de mobilização antirracista. Era intimamente ligado ao TEN, que tinha o intuito de abrir as artes e as ciências brasileiras aos atores negros, organizando e produzindo mobilização política, cultural, educacional e eleitoral. O que diferenciava o *Quilombo* de outros jornais eram a inserção e a sintonia com o mundo cultural brasileiro e internacional, reunindo, no mesmo ambiente político e cultural, o intelectual negro e o branco. Um exemplo dessa aliança na luta antirracista foi a coluna Democracia Racial, na qual se publicou textos escritos exclusivos de intelectuais como Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Roger Bastide, Murilo Mendes, Ralph Bunche, entre outros. O jornal fez matérias com personagens históricos negros (Zumbi, Cruz e Sousa, José do Patrocínio, Luiz Gama e outros). Postulava uma educação quilombista na luta pelo ensino gratuito em termos nacionais, com a admissão de estudantes



negros em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior do país, inclusive nos estabelecimentos militares. Na primeira edição, de 1948, o estudante negro Haroldo Costa escreveu o artigo “Queremos Estudar”, onde descreve as dificuldades que o negro enfrentava para ter garantido seu direito de cidadão à educação, tanto no ensino superior quanto no secundário. Ele fala da cômoda justificativa de alguns donos de colégios particulares que atribuem a ausência do negro na escola particular a um problema puramente econômico: “a questão é simplesmente econômica. Se o negro tiver dinheiro poderá estudar onde lhe aprouver” (QUILOMBO, n.º 1, 1948, p. 4). Entretanto, segundo Haroldo Costa: “a questão verdadeira não se reduz a isto. Ai está o *Colégio Notre Dame de Sion*, que não aceita alunas negras, mesmo que elas se sujeitem a pagar as pesadas mensalidades”. O articulista denuncia que até os colégios dirigidos por padres contribuíam imensamente para impedir a formação intelectual da gente de cor. Ele descreve a dificuldade que um jovem negro tinha de enfrentar para prestar exame vestibular no Instituto Rio Branco (Ministério das Relações Exteriores) ou exame de admissão nas escolas militares superiores. O autor relata a dificuldade de um rapaz que tentou, durante três anos consecutivos, prestar exame para Escola Militar, tendo sido aprovado os três anos na prova intelectual, foi reprovado nos exames médicos. No terceiro ano, o médico lhe confessou que o problema era sua cor. Assim, um negro dizer que era universitário ou até mesmo secundarista causava surpresa ou incredulidade, como se pensassem: “como deixaram passar”? Haroldo Costa conclui o artigo defendendo que os negros que estudaram adquirissem a consciência da sua função social de esclarecimento do negro sem escolaridade, na luta para a união de gente de cor.²⁴

24 Haroldo Costa, que iniciou suas atividades artísticas junto ao TEN, se tornou diretor de espetáculos musicais, produtor de rádio e jornalista profissional. Publicou várias obras sobre o samba e o carnaval a partir da década de 1970. Na década de 1980 organizou obra com entrevistas e depoimentos de



Noutra direção argumentativa constam as ideias de Gilberto Freyre que, na mesma edição, escreve o artigo “A Atitude Brasileira”, para a coluna “Democracia Racial”, onde expõe o “racismo brasileiro” como melhor do que em outros países, encobrindo o conflito racial: “há de certo entre os brasileiros o preconceito de cor. Mas está longe de se constituir o ódio sistematizado, organizado, arregimentado, de branco contra preto” (QUILOMBO, n.º 1, 1948, p. 8). Parece evidente, no seu discurso, a “ideologia da cultura brasileira”, baseada na maleabilidade e no hibridismo inato que teríamos herdado dos ibéricos: “entre nós, os indivíduos de evidente origem africana se sentem ‘africanos’ ou ‘negros’, brasileiro: tão brasileiro quanto os mais puros descendentes de índios”. Ainda segundo Freyre, essa predominância de consciência de brasileiro, em que sobressai a origem particular de cada um, é efeito do processo de democratização das relações entre pessoas e grupos, verificáveis na História do Brasil. Com um discurso impregnado de “nacionalismo mestiço”, Freyre insiste em que o comportamento do brasileiro teria que ser o de brasileiro: “devemos estar vigilantes, os brasileiros de qualquer

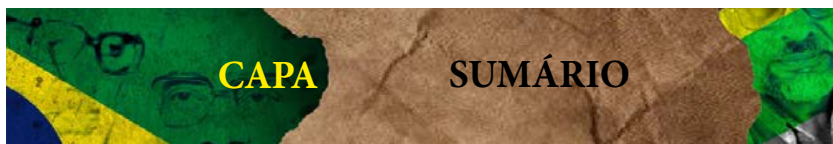
“negros brasileiros” de várias gerações. Ver COSTA, Haroldo. *Fala Crioulo: depoimentos*. Rio de Janeiro: Record, 1982. Na introdução “Por quê? Pra quê?”, o autor expõe a sua crítica à nossa história política e social: “Amparado sob o manto tênue de nossa decantada democracia racial, geralmente se evita tocar no assunto [racismo] para fingir que ele não existe. Esse procedimento é típico, tendo em vista os vários períodos de obscurantismo e exceção que pontilham a nossa história republicana, e podem observar que, cada vez que há um endurecimento, um fechamento político, o negro é atingido diretamente porque todas as suas reivindicações particulares, a exposição de suas ânsias, a valorização de sua história, desde que não sejam feitas segundo os ditames oficiais, cheiram à contestação subversiva. Não seria exagero se dizer que a realidade democrática brasileira pode-se medir também pela intensidade com que os negros transitam nos vários escalões da sociedade. Daí considerarmos a denominação democracia racial uma impropriedade, pois ela assim o é quando chega a ser democracia apenas, sem adjetivação” (COSTA, 1982, p.16-17).



origem, sangue ou cor, contra qualquer tentativa que hoje se esboce no sentido de separar, no Brasil, ‘branco’ de ‘africano’”.

Na terceira edição do jornal *Quilombo*, de 1949, Abdias Nascimento escreve um artigo sob o título “Nós e a Sucessão”. Esse texto foi publicado nas vésperas da eleição de 1950, com o objetivo de fazer uma reflexão sobre a situação do negro depois da abolição até o momento e mostrar ao negro a importância dos seus antepassados na formação do Brasil e a força que representa no presente. Para que o negro pudesse exercer sua influência naquele pleito que se aproximava e, só assim, começar a reverter a situação a qual foi relegada, a gente de cor deveria eleger representantes não só comprometidos e conhecedores da luta contra o preconceito, como também aqueles que conheciam de perto o problema do racismo. Abdias Nascimento descreve muito bem essa situação: “na maioria das vezes o negro não pode exercer sua prerrogativa de cidadão por ignorância e pobreza, e, mais que tudo isso, foi privado do seu democrático direito pela sombria herança da escravidão” (QUILOMBO, n.º 3, 1949, p. 1). Segundo Abdias Nascimento, foram poucos os negros na carreira política e administrativa que representaram o pensamento de valorização da gente negra nos quadros da “nossa etnia em formação”. Para o autor, não bastava apenas uma liberdade física, sendo de suma importância a libertação do negro como cidadão, capaz de participar desde os menores cargos às mais altas responsabilidades do Estado. Isso seria feito através do acesso à educação formal e da melhoria econômica da população negra. Abdias Nascimento acreditava que cabia diretamente às gerações negras atuais [1950] darem o passo decisivo depois da abolição, para que o povo de cor ganhasse o sagrado bem da personalidade livre. Falava-se de uma segunda abolição.

Na sexta edição, de janeiro de 1950, Abdias Nascimento publicou o artigo “Candidatos Negros e Mulatos”, onde pondera que a democracia de cor não deve ser apenas um *slogan* sem efetividade



na prática para o cotidiano do povo brasileiro. O autor reivindica a presença do cidadão de cor na política, não bastando aos partidos a indicação de um ou dois candidatos de cor pigmentada “para atestar a ausência de preconceito de cor, e sim uma efetiva participação” (QUILOMBO, n.º 6, 1950, p. 1). Tendo em vista que quase vinte milhões de brasileiros mestiços eram fortemente caracterizados pela ascendência africana, Abdias Nascimento reivindica um número correspondente de vagas nos partidos para os candidatos negros e mulatos interessados na tarefa de elevar a situação social, cultural, econômica e política da massa de cor. Abdias Nascimento prega a intervenção do negro na vida pública, sem timidez e sem humildade, pelo contrário com o desejo e a ambição de servir à pátria no cumprimento do mandato cívico conferido pelas urnas. Foi constante o incentivo por parte do Teatro Experimental do Negro e do jornal *Quilombo* com vistas ao ingresso do negro e do mulato nos partidos políticos. O TEN acreditava que, com a paridade democrática no livre jogo de oportunidade e no padrão de vida entre negro e o branco, deixaria de existir o motivo de candidatura de negros e mulatos, para prevalecer o simples critério da capacidade individual dos brasileiros, sem considerações sobre a cor epidérmica.

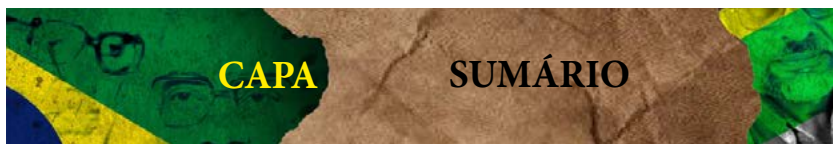
Vários artigos explicitam o interesse pela conjuntura africana e a crise do colonialismo depois da Segunda Guerra Mundial. Vale a pena destacar os ensaios de Jean-Paul Sartre e de Roger Bastide sobre a negritude e seus principais defensores africanos e africanistas. São circularidades intelectuais que contribuíram para a africanização do debate sobre a tão discutível democracia racial. Parte do ensaio “Orpheu Negro”, de Jean-Paul Sartre, que apresenta a poesia da negritude, foi publicado na edição de janeiro de 1950 e traz, para os afro-brasileiros, a perspectiva das realidades africanas e diaspóricas. Fala-se também da possibilidade do socialismo em África: “Visto do Senegal ou do Congo o socialismo aparece como um belo sonho. Para que os camponeses negros descubram que são absolutamente necessárias suas reivindicações



imediatas e locais, é preciso então que aprendam a formular em comum estas reivindicações e que pensem também como negros” (QUILOMBO, n.º 5, 1950, p. 6-7). O artigo de Roger Bastide, “O Movimento Negro Francês”, foi publicado na edição de maio de 1950 e trata da “literatura de alma africana”. Bastide discute as correntes ideológicas da negritude no território francês e nas colônias. Para ele, a corrente política, dominada pelos comunistas, aposta na educação ocidental como ponto de partida para um amplo movimento de insurreição anticolonial; uma outra, de natureza religiosa, procura inserir os negros nas famílias francesas, afastando-os das seduções cosmopolitas de Paris. Bastide percebe mais duas correntes que, segundo suas argutas observações, seriam as grandes definidoras do africanismo em meados do século 20: “a da tomada de consciência dos valores puramente africanos e da assimilação do negro à civilização ocidental” (QUILOMBO, n.º 9, 1950, p. 3).

Dois meses depois, na décima edição de *Quilombo*, seria publicado o artigo de Alberto Guerreiro Ramos “Apresentação da Negritude”, uma espécie de manifesto dos afro-brasileiros, numa temporalidade ainda ardente em função do racismo intrínseco da branquidão. Guerreiro Ramos, que se tornaria um dos grandes pensadores da negritude brasileira, começa se apropriando da expressão “democracia racial” para exigir que ela se cumpra historicamente “pela cultura e pela educação”. Admite que o Teatro Experimental do Negro era um movimento vanguardista de “elevação cultural e econômica dos homens de cor”, com intelectuais capazes de construir “uma metodologia genérica de tratamento de questões raciais”. Com efeito, o autor evoca a prática da negritude e toda a sua carga simbólica:

No momento em que lançamos na vida nacional o mito da negritude, fazemos questão de proclamá-la com toda clareza. A negritude não é um fermento de ódio. Não é um cisma. É uma subjetividade. Uma vivência. (...) A negritude, com seu



sortilégio, sempre esteve presente nesta cultura, exuberante de entusiasmo, ingenuidade, paixão, sensualidade, mistério, embora só hoje por efeito de uma pressão universal esteja emergindo para a lúcida consciência de sua fisionomia (QUILOMBO, n.º 10, 1950, p. 11).

Essas apropriações circulantes de uma negritude jacobina, posto que transformadoras da condição do ser negro no Brasil, não deixam de ser instituintes de outra história, a do protagonismo negro na República. Com essa perspectiva é que a II Conferência Nacional do Negro, realizada no Rio de Janeiro em maio de 1949, resolveu convocar o I Congresso do Negro Brasileiro, para os dias 26 de agosto e 04 de setembro de 1950, “comemorativo ao centenário da abolição do tráfico de escravos”. Pelas páginas do jornal, a Conferência divulgou a convocação e o temário aprovado que constava de seis tópicos: história, vida social, sobrevivências religiosas, sobrevivências folclóricas, línguas e estética (QUILOMBO, n.º 3, 1949, p. 5).

Os trabalhos apresentados no Primeiro Congresso do Negro Brasileiro de 1950 representam uma nova posição do negro, cansado de bancar o jagunço, o capanga, o cabo eleitoral dos velhos caciques de calcanhar ainda preso ao recente período escravocrata. Prova disso é que uma parcela de negros esclarecida busca sempre retomar a militância, no sentido de elevar o padrão de seus irmãos de cor, afirmar e desenvolver a cultura ancestral trazida da África, não no sentido de retrocesso histórico, porém valorizando a construção original da cultura negra no enriquecimento espiritual da nova pátria. No ano de 1968, o TEN publicou documentos das conferências de São Paulo (1945) e do Rio de Janeiro (1949), bem como os trabalhos e atas do primeiro congresso (1950). Reunidos no volume *O Negro Revoltado* (1968), essa documentação marca a originalidade e a força negra em atividade participativa, o negro formando seus princípios, suas táticas e estratégias, recusando a tutela ideológica.



É a escrita do que o negro pensa, sofre e aspira. O próprio Abdias Nascimento descreve os objetivos do congresso:

O I Congresso de negro pretendia dar uma ênfase toda especial aos problemas práticos e atuais da vida da nossa gente de cor. Sempre que se estudou o negro foi com o propósito evidente ou a intenção mal disfarçada de considerá-lo um ser distante, quase morto, ou já mesmo empenhado como peça de museu. Por isso mesmo o congresso dará uma importância secundária, por exemplo, às questões etnológicas, menos palpitantes, interessando menos saber qual seja o índice cefálico do negro, ou se Zumbi suicidou-se realmente ou não, do que indagar quais os meios que podemos lançar para organizar associações e instituições que possam oferecer oportunidade para gente de cor se elevar na sociedade. Deseja o Congresso medidas eficientes para aumentar o poder aquisitivo do negro, tornando-o assim um membro efetivo e ativo da comunidade nacional. Guerreiro Ramos vai mais longe afirmando que esta tomada de posição de elementos de nossa raça de cor nada mais é do que uma resposta do Brasil ao apelo do mundo, que reclama a participação das minorias no grande jogo democrático das culturas (QUILOMBO, n.º 5, 1950, p. 1; NASCIMENTO, 1982, p. 91).

Na documentação do congresso de 1950, merece destaque a tese de Guerreiro Ramos, “A UNESCO e as relações de raça”, um dos organizadores do evento e que apoiou como afro-baiano as teses da negritude brasileira. Em sua apresentação, o autor defende que seja feita uma solicitação por parte do governo brasileiro aos seus representantes na UNESCO, atentando para as seguintes reivindicações: esforço da UNESCO em estimular a instalação de mecanismos sociológicos que transformem o conflito, nos países



com minorias raciais discriminadas; estudo por parte da UNESCO, sobre a possibilidade de organizar um Congresso Internacional de Relações de Raça; e, também, reconhecimento da experiência sociológica do Teatro Experimental do Negro. Por fim, após as discussões em torno de sua tese, aprovada pelo Congresso, é dada, ao professor Guerreiro Ramos a tarefa de fazer a leitura, na sessão de encerramento, da declaração de princípios do I Congresso do Negro Brasileiro, onde se ressalta a importância de se realizarem esses congressos internos, de relações da raça. Foram feitas algumas recomendações específicas do Congresso, dentre as quais:

O estímulo ao estudo das reminiscências africanas no país bem como dos meios de remoção das dificuldades dos brasileiros de cor e a formação de institutos de pesquisas, públicos e particulares, com este objetivo;

(...)

A utilização de meios indiretos de reeducação e de desrecalcamento em massa e de transformação de atitudes, tais como o teatro, o cinema, a literatura, e outras artes, os concursos de beleza, e técnicas de sociatria;

(...)

A inclusão de homens de cor nas listas de candidatos das agremiações partidárias, a fim de desenvolver a sua capacidade política e formar líderes esclarecidos, que possam traduzir, em formas ajustadas as tradições nacionais, as reivindicações das massas de cor (RAMOS, 1982, p. 401-402).

O Congresso condena a exploração política da discriminação da cor, o messianismo racial e a proclamação da raça como fator de superioridade ou inferioridade física, intelectual ou moral entre os homens. A sessão de encerramento e a declaração final do I Congresso do Negro Brasileiro geraram a cisão entre os jacobinos negros e os intelectuais marxistas. O documento, acima citado, seguia



a linha dos manifestos do Teatro Experimental do Negro, condenava o exclusivismo racial e a exploração política da discriminação de cor. Recomendava o estímulo ao estudo das reminiscências africanas e a superação das dificuldades dos brasileiros de cor. No preâmbulo e no parágrafo final, aparecia uma espécie de apropriação do discurso da democracia racial, exigindo-se a incorporação das massas negras na vida republicana. Uma cidadania racial a partir da igualdade jacobina: “o desenvolvimento do espírito associativo da gente de cor, a ampliação da facilidade de instrução e de educação técnica, profissional e artística, a proteção da saúde do povo, e, em geral, a garantia de oportunidades iguais para todos na base da aptidão e da capacidade de cada qual” (1982, p. 401-402).

Também foi organizada, pelo Teatro Experimental do Negro em maio de 1955, a Semana de Estudo sobre o Negro, com uma série de conferências cujos autores falaram de uma revisão dos estudos sociológicos e antropológicos sobre o negro no Brasil. Dentre os conferencistas, Abdias Nascimento falou sobre o desenvolvimento das associações de homens de cor, e Guerreiro Ramos pronunciou conferência sobre o problema étnico brasileiro na qual formulou novas diretrizes metodológicas para o estudo do assunto. No final da semana de estudos sobre o negro, foi redigida outra declaração de princípios onde se propunha, entre outras ações, discutir medidas concretas para a emancipação africana; a reivindicação da democracia racial no Brasil, para levar o país a participar da liderança das forças internacionais interessadas na liquidação do colonialismo.

O intelectual que vinha atuando junto ao TEN e teve ampla participação no congresso de 1950 foi o sociólogo Alberto Guerreiro Ramos. Ele iniciou sua formação intelectual na Bahia, onde ajudou a fundar a Faculdade de Filosofia, em 1939. Posteriormente, mudou-se para o Rio de Janeiro, onde se formou em Sociologia e Filosofia. Seu pensamento foi influenciado por leituras relativas à sociologia norteamericana, Karl Marx e Max Weber. Ele



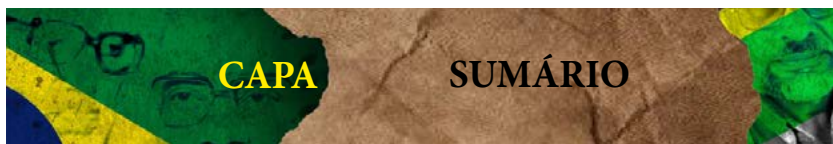
polemizou com intelectuais marxistas e respondeu diretamente às críticas de Jacob Gorender, também baiano e jovem militante do Partido Comunista Brasileiro (PCB), qualificando-o de ser adepto do “marxismo institucional”.²⁵ Assim Guerreiro Ramos se pronuncia: “Não somos nem marxistas, nem antimarxistas. Somos pós-marxistas, como Marx foi pós-hegeliano, pós-feurbachiano. (...) O saber também tem história. Como esforço de atualização do saber, o marxismo transcende Marx, o existencialismo transcende Heidegger, Jaspers, Sartre, a fenomenologia transcende Husserl. Marx jamais teve o projeto de elaborar o marxismo. Seu projeto foi o de liquidar os anacronismos vigentes no pensar filosófico de sua época e, por isso, de certo modo antecipou a fenomenologia e o existencialismo. (...) A categoria cardinal do pensamento, para Marx, não é a classe operária, é a totalidade. A classe operária é aspecto concreto, episódico da totalidade” (RAMOS, 1996, p. 35-36). Essa concepção histórico-sociológica leva-o a pensar a negritude na sua universalidade contrapondo-se ao “vício europocêntrico” a partir do comprometimento. Trata-se, com efeito, do compromisso do cientista que pensa o regional e o nacional, não como expressões finalistas, mas como “termos imediatos de concretização do universal”, isto é, da “comunidade humana universal”. Guerreiro Ramos parece

25 As polêmicas sociológicas da década de 1950 que se prolongaram, pelo menos, até 1964, estão condensadas em RAMOS, Alberto Guerreiro. *A Redução Sociológica*. Prefácio à segunda edição de 1963 (RAMOS, 1996, p. 9-38). As grandes referências aos estudos sobre Guerreiro Ramos são: OLIVEIRA, Lucia Lippi. *A Sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995; e, AZEVEDO, Ariston. *A Sociologia Antropocêntrica de Alberto Guerreiro Ramos*. 2006. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina. O debate com Jacob Gorender pode ser visto no Apêndice III, onde aparece o artigo de GORENDER, Jacob, *Correntes Sociológicas no Brasil* (In: RAMOS, 1996, p. 203-225). OLIVEIRA, Lucia Lippi. *A Sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.



impactado com os eventos de 1948 (Declaração Universal dos Direitos Humanos) e suas repercussões para a humanidade africana: “O compromisso de que se fala aqui, na medida em que seja sistemático, situa o cientista no ponto de vista universal da comunidade humana” (RAMOS, 1996, p. 106).

Com seus estudos sobre as relações raciais no Brasil, Guerreiro Ramos desenvolveu as teorias do psicodrama e sociodrama, visando trabalhar a autoestima da pessoa negra. Em suas obras, que discutem a questão racial, Guerreiro Ramos criticava a falta de autonomia da intelectualidade brasileira e preocupava-se com a formação de um método adequado às especificidades da realidade brasileira. Na *Introdução Crítica a Sociologia Brasileira* (1957), que reúne artigos e ensaios escritos na década de 1950, o autor critica as abordagens tradicionais, feitas pelos intelectuais brasileiros relativamente ao negro. Ele propõe novos instrumentos práticos e teóricos, para tratar as especificidades da realidade brasileira com a questão do negro. Ele trata a questão racial no Brasil como resultado do que ele chama “patologia social do branco brasileiro”, especialmente a partir do “complexo gíldico” das elites do Nordeste e do Norte. Destaca o fato de o Brasil querer ser um país de mestiços, onde há uma desvalorização do negro, em consequência dos velhos padrões instituídos pela escravidão, resultando o que ele considera como patológico, pois os paradigmas e valores da sociedade colonial eram de exaltação da brancura como padrão estético. Guerreiro Ramos chama atenção para o discurso de alguns estudiosos brasileiros ligados à “democracia racial”, na forma como tematizam o negro, entre eles Gilberto Freyre, que coloca o negro como objeto folclórico, exótico e ingênuo, reforçando uma visão do branco. Ele propõe que se avalie a beleza negra, afastando-se dos ideais da brancura, que associa a cor negra a tudo que é pejorativo e feio, inclusive com uma tendência que relaciona a beleza negra com a sexualidade e o exotismo. O autor sugere que seja feita uma análise da questão racial brasileira mais aproximada da nossa realidade, deixando



de lado o discurso tradicionalista e dominante que sempre permeia as discussões do negro no Brasil. Guerreiro Ramos considerava necessária a análise da questão negra sem a influência dos ideais de brancura, imposta aos negros, e sem a vinculação do problema do negro à questão de classe social. Nessa análise, podem-se observar algumas das concepções levantadas pelo movimento negro da década de 1950 que propõe uma ruptura com a ideia de democracia racial respaldada pela ideologia da mestiçagem.

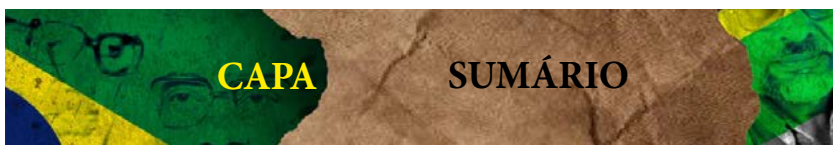
No livro *A Redução Sociológica* (1958), Guerreiro Ramos encara a necessidade da fundação de “uma sociologia nacional”, num país como o Brasil que estava em vias de se tornar uma “vigorosa personalidade cultural”. No ensaio “A consciência crítica da realidade nacional”, o autor analisa o contexto histórico dos povos colonizados e as vias de sua libertação: “A autoconsciência coletiva e a consciência crítica são produtos históricos. Surgem quando um grupo social põe entre si e as coisas que o circundam um projeto de existência” (RAMOS, 1996, p. 46). O sociólogo analisa o mundo contemporâneo, destacando as Conferências pela descolonização de Bandung (1955), Cairo (1957) e de Acra e Tãnger (1958) que tentavam universalizar “projetos autônomos de existência”. Para Guerreiro Ramos, a pessoa, como ser eminentemente projetivo, somente poderia ser na história. Leitor de Cheik Anta Diop (*Nations nègres et culture*, 1954), de Aimé Césaire (*Discours sur Le colonialisme*, 1955), de Abdoulaye Ly (*Les masses africaines et l'actuelle condition humaine*, 1956) e de Jean-Paul Sartre (*Le colonialisme est un système*, 1956), Guerreiro Ramos demonstra ser, na década de 1950, o principal intelectual da descolonização africana no Brasil:

Reações de povos explorados da Ásia e da África contra os seus exploradores sempre se verificaram nesses continentes, desde que os europeus os ocuparam. Mas eram reações que poderiam ser comparadas a um processo ecológico, a uma competição animal por espaço, alimentos e rique-



zas, embora tivessem, como não podiam deixar de ter, tratando-se de populações humanas, um conteúdo também cultural. Mas a reação ao colonialismo que hoje se verifica no mundo afro-asiático é, quanto ao caráter, distinta das anteriores. É a reação contra o colonialismo considerado sistema, é a reação mediante a qual esses povos fazem uma reivindicação cujo conteúdo não é parcial, mas infinito, universal. É que pretendem ser, eles também, sujeitos de um destino próprio. Nas sociedades coloniais apareceram hoje [1958] quadros novos, empenhados num esforço de repensar a cultura universal na perspectiva da auto-afirmação dos seus respectivos povos. Não é um comportamento romântico que levaria esses povos ao enclausuramento, a se apegarem aos seus costumes sob a alegação realmente suicida, de preservá-los em sua pureza; é antes uma atitude que não exclui o diálogo, pois contém a consciência de que, para ser historicamente válida, a auto-afirmação dos povos deve confluir para o estuário de todas as altas culturas da humanidade (RAMOS, 1996, p. 49).

Como um pensador do jacobinismo negro, Guerreiro Ramos acusa a hipocrisia da “civilização ocidental”, na justificação de sua tarefa colonizadora. Ele toma para si as palavras de Césaire de que o colonialismo não passava de “aventura e pirataria, dissimulada em evangelização e obra filantrópica”. O autor aposta num “momento fichtiano” para os intelectuais negro-africanos, que se sentem convocados “a um empreendimento de fundação histórica, e procuram contribuir, pelo esclarecimento, para que as comunidades a que pertencem venham a constituir personalidades culturais diferenciadas no nível da universalidade” (RAMOS, 1996, p. 50). No pequeno ensaio “A mentalidade colonial em liquidação”, Guerreiro Ramos define a “redução sociológica” como um método capaz de se contrapor à assimilação literal e passiva



dos conhecimentos científicos e de seus usos. Para ele, o Brasil foi constituído como “periferia ocidental” que não se recortava como “espaço histórico autoconformado”. Trata-se da tensão dialética entre estruturas conservantistas e estruturas em geração, a da “mentalidade colonial ou reflexa e a da mentalidade autenticamente nacional”. O autor sugere que a atualidade brasileira [década de 1950] estava desenvolvendo tendências e suportes para um “processo de personificação histórica”. Quais seriam as consequências disso? “Quer isto dizer que o espaço brasileiro se tornou teatro de um empreendimento coletivo, mediante o qual uma comunidade humana projeta a conquista de um modo significativo de existência na história” (RAMOS, 1996, p. 67-69).

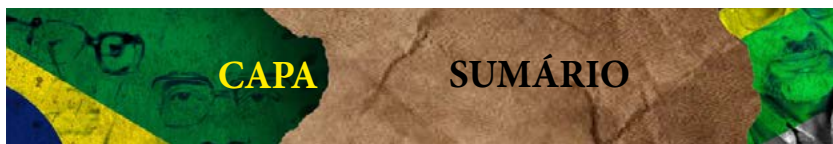
Durante a XVI Assembleia Geral das Nações Unidas, coube a Guerreiro Ramos, como delegado brasileiro, analisar o Relatório de 1961 sobre a situação social no mundo, incorporado ao livro como apêndice na sua segunda edição publicada em 1963. O autor critica os dados abstratos do relatório, a fraca consideração do coeficiente de emprego e a separação irracional entre desenvolvimento social e econômico, concluindo que o relatório era uma peça que apresentava uma espécie de “noite em que todos os gatos são pardos”. Guerreiro Ramos sustentou a tese de que as relações econômicas entre os países na segunda metade do século XX eram “marcadas de inatualidade e irracionalidade”, cuja tendência secular aprofundava a deterioração das trocas dos países subindustrializados. O autor afirmou que, nos países latino-americanos, africanos e asiáticos, o desequilíbrio entre o econômico e o social seria uma doença infantil que podia “ser tratada com remédios caseiros”. O problema do desenvolvimento econômico e social equilibrado (base argumentativa do Relatório da ONU) passava pela promoção das populações em sua existência material. Assim considera Guerreiro Ramos: “Talvez seja perigoso levar demasiadamente a sério a distinção entre o social e o econômico, ali onde as populações se encontrem em ínfimo nível material.



Nunca é demais prevenirmos contra a tentação de confundir ficções didáticas em fatos concretos” (RAMOS, 1996, 263-265).

Cassado e expulso do Brasil pelo golpe militar de 1964, Guerreiro Ramos se exilou nos Estados Unidos, onde se tornou um dos principais professores latino-americanos de sociologia. A pesquisadora Lucia Lippi de Oliveira, autora de sua biografia intelectual, caracterizou a sua obra de “sociologia profética” (OLIVEIRA, 1995, p. 111-129). Ao entrevistá-lo em junho de 1981, juntamente com Alzira Alves de Abreu, nove meses antes de ele vir a falecer em Los Angeles, na Califórnia, a autora legou a outros pesquisadores um documento oral expressivo como síntese da “sociologia do Guerreiro”. De forma irônica, Guerreiro Ramos responde às pesquisadoras sobre os principais autores que pesquisaram o negro no Brasil.

Eu sou o sujeito que disse a coisa mais lúcida sobre o negro. Você leu o que eu escrevi sobre o negro? Não? Então você não conhece nada. Você precisa ler a última parte de Introdução, que é a coisa mais lúcida que há. Até então, a sociologia do negro no Brasil eram uns sujeitos que falavam no problema do negro no Brasil. (...) Primeiro eu fiz o Congresso dos Negros Brasileiros e o expliquei como um congresso do branco brasileiro, porque até aquele momento só se tinha feito congresso sobre o negro brasileiro. O sujeito analisava o sangue do negro brasileiro, o tamanho do nariz, o cabelo, etc. Era preciso, assim, analisar o sangue, o nariz e o cabelo do branco brasileiro. Há um estudo meu chamado *Patologia social do branco*, onde eu inverte o problema. Num país de negros, como o nosso, falar no problema do negro é uma cretinice. Eu esculhambei publicamente com esse negócio. Fiz, inclusive, militância. No Congresso Eucarístico Universal fiz um concurso de pintura sobre o Cristo preto. Os padres fica-



ram contra mim, porque era um Cristo preto. E fiz as análises dos estudos sobre o negro brasileiro, mostrando que todos esses estudos são cretinos, são idiotas, os autores são uns pacholas que assimilam a postura do europeu perante o Brasil - estou falando de postura existencial (RAMOS, 1995, p. 171-2).

Um pouco antes, Guerreiro Ramos havia comentado que, ao ser cassado, teve acesso a sua ficha cadastrada junto ao Conselho de Segurança Nacional, que o identificava como “Guerreiro Ramos, mulato, metido a sociólogo”. As pesquisadoras perguntaram então se o fato de ele ser “mulato” havia prejudicado sua vida social e profissional. Ele responde afirmativamente nesses termos: “O Brasil é o país mais racista do mundo, do meu ponto de vista. Há um negócio contra o preto. Isso é um país cretino e de cretinos. É uma coisa paradoxal, pois eu não tenho nenhum problema nos Estados Unidos. Sou negro e nos Estados Unidos nunca senti a minha cor. No primeiro dia de aula eu digo, às vezes: *Como vocês estão vendo, eu sou um preto*. Os sujeitos ficam chocados. É mesmo, ninguém percebe”. Guerreiro Ramos se lembra de discriminação racial no Congresso Nacional, quando exerceu o mandato de deputado federal, antes de ser cassado: “No Congresso, quando eu fazia discursos, fulano de tal ficava danado comigo e dizia: ‘*Eta mulato besta*’. Vem logo o negócio de cor. Porque as pessoas, no fundo, acham que é mulato descarado, negro safado. É o negócio do Conselho de Segurança: mulato. É o retrato do Brasil” (RAMOS, 1995, p. 174). Ao avaliar o tempo presente, Guerreiro Ramos considera que “o Brasil é uma coisa desesperante”. As pesquisadoras indagam ao sociólogo sobre a sua visão pessimista da história do Brasil (estamos em 1981), ao que ele retruca com mordaz ironia: “Não, não tem valor, não há história no Brasil, há a crônica. O Brasil tem crônica, faz a crônica da servidão cultural, da servidão



econômica. Tem pessoas, mas o país não existe, isso é uma ficção” (RAMOS, 1995, p. 182). Respostas assim fizeram de Guerreiro Ramos uma expressão do “personalismo negro” e marcaram a sua polêmica reputação como cientista social.²⁶

Ao comentar a necessidade da filosofia e do conhecimento comuns, Guerreiro Ramos chama a atenção para a escrita de uma mulher negra que, na década de 1960, filosofava a partir de seu lugar social, a favela, um espaço urbano reservado aos negros pobres no Brasil contemporâneo. Ele cita Carolina Maria de Jesus, “uma novelista”, uma força narrativa: “Diz coisas que têm importância sociológica, é citada nos livros de sociologia do mundo inteiro” (RAMOS, 1995, p. 170). A narração dessa novelista é parte constitutiva de abordagem na parte referente à documentação estética.

Ao lado de Guerreiro Ramos, a participação política de Abdias Nascimento também foi significativa não porque fosse a principal expressão negra do TEN, mas pelo nível de participação política nas organizações negras. Além da dramaturgia, tratada mais adiante, mesmo com o golpe militar de 1964, Abdias Nascimento não se omitiu de seguir pensando a negritude no Brasil e de buscar aproximações com pensadores afro-americanos e africanos. No que diz respeito à análise documental da escrita quilombista de Abdias Nascimento, em sua luta em defesa da emancipação do povo negro e na denúncia internacional do mito da “democracia

26 Nesse século, novos estudos sobre Guerreiro Ramos discutem o seu importante legado sociológico. Ver BARBOSA, Muryatan Santana. Guerreiro Ramos: o personalismo negro. In: *Tempo Social*, revista de sociologia da USP. Vol. 18, N.º 2. Novembro, 2006, p. 217-228; MAIA, João Marcelo E. Reputações à Brasileira: o caso de Guerreiro Ramos. In: *Sociologia & Antropologia*. Vol. 02.04. 2012, p. 265-291; BARIANI JUNIOR, Edison. *Guerreiro Ramos e a Redenção Sociológica: capitalismo e sociologia no Brasil*. Araraquara: UNESP/Faculdade de Ciências e Letras/Programa de Pós-Graduação em Sociologia. [Tese de doutorado], 2008.



racial”, foram analisados seus escritos políticos contingentes às décadas de 1960 a 1980. Ao retomar a sua autobiografia, entra-se na sua história, que se confunde com o movimento negro desde a década de 1930, a partir de relatos, depoimentos e entrevistas. A descrição do processo ditatorial que o levou a se exilar, em 1968, nos Estados Unidos, coincide com a trajetória do protagonismo internacional de Abdias Nascimento na luta para desconstruir o mito da democracia racial brasileira. É a época de “um negro sem banzo em Nova York”. Durante os primeiros anos da ditadura militar, os generais não deram muita importância às entidades, aos clubes e à imprensa negra, em suas manifestações de valorização do negro e contra o racismo. As manifestações promovidas por essas organizações negras não eram vistas, pelos militares, como algo que pudesse ameaçar a nova ordem do Estado brasileiro. Os militares acreditavam que essas manifestações não passariam do esforço de um pequeno grupo de negros que buscava o progresso individual e a equiparação de condições com o branco. Entretanto, depois dos primeiros anos de descrédito por parte dos militares nessas organizações negras, Abdias Nascimento passou a ser visto como subversivo pelo novo regime, na medida em que passou a defender a luta pela descolonização da África. Em 1964, ele representou o Movimento Popular pela Libertação de Angola (MPLA) e estava filiado ao Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Desde a década de 1940, era conhecido pelo seu discurso fervoroso em favor da cidadania da população negra e aparecia com significativa frequência, sempre que havia manifestação de negros.

O primeiro problema com a ditadura deu-se por ocasião do Primeiro Festival Mundial de Artes Negras, realizado em Dacar, capital do Senegal, em março de 1966. O governo militar não somente havia excluído a representação do TEN (Teatro Experimental do Negro) do Festival, como também boa parte dos representantes de entidades negras militantes. Abdias Nascimento começou a



denunciar nos fóruns internacionais a ideologia da brancura do Itamarati e conseguiu publicar uma “Carta Aberta” em Dacar, Paris e Rio de Janeiro. A carta também foi lida pelo deputado Hamilton Nogueira no Congresso Nacional, em abril de 1966, e enviada à UNESCO e à Sociedade Africana de Cultura, uma das entidades organizadoras do evento. Abdias Nascimento indaga às autoridades, a quem ele chama de “os exclusores do Itamarati”, nesses termos: “Para a casta itamaratiana não há mais negros nem negritude entre nós. O drama profundo de nossos ancestrais trazidos em navios negreiros da África não deixou rastro nem lembrança. Não teve continuidade, não encontra eco na alma do negro contemporâneo. No documento, o negro do nosso tempo só existe ao nível do samba, capoeira, cozinha baiana. Uma senzala melhorada” (NASCIMENTO, 2002, p. 327). O escrito final da Carta, dirigida aos “irmãos africanos” presentes ao Festival, possui uma força telúrica impressionante e pode ser considerado um dos mais importantes manifestos negros das Américas:

A diáspora negra foi o acontecimento mais trágico da história do homem. Fomos arrancados pela violência do coração da África - de nossos deuses, costumes, de nossos afetos - e vimos habitar o Brasil, Cuba, Venezuela, Porto Rico, Haiti, Estados Unidos. A história guarda nossa história nesses quatro séculos e, hoje [1966], convocados pelo Senegal livre, por nossa Mãe-África libertada, realizamos a ansiada viagem de volta. Desde cidades tentaculares como Nova York ou São Paulo, dos canaviais cubanos, dos bananais da América Central, dos cafezais colombianos, do fundo das minas, dos poços petrolíferos, das usinas, ou dos mistérios da Bahia e Porto Príncipe, regressamos com nossas lágrimas e nosso riso. Enrijecidos na experiência de sangue, de força, de luta, de sofrimento - construímos um mun-



do novo, uma civilização nova -, comparecemos a esse 1.º Festival Mundial de Artes Negras para confirmar nossa fidelidade às origens que esses quatro século de escravidão não conseguiram anular. Fomos negros ontem, somos negros hoje, seremos negros amanhã.

Nós, os negros brasileiros, artistas, poetas, intelectuais, músicos, nós, os excluídos fisicamente de Dacar, não nos sentimos ausentes. Em cada passo de dança que se executar no Festival, nós também estaremos dançando. Estaremos presentes em cada palpação, na poesia e na música que se ouvir. Somos testemunhas oculares, pois nosso rosto está impresso para a eternidade nas máscaras que se exibirão. Somos a Negritude. E Negritude é a própria onipresença para aqueles que a assumem e a amam. Sobre as diferenças de idiomas, acima das distâncias territoriais e das nacionalidades, os veios da diáspora, em movimentos concêntricos, se reintegram no grande mar escuro dessa mágica Negritude que nos manteve no espaço e no tempo unidos e irmãos (NASCIMENTO, 2002, p. 332).

Não tardaria para a repressão também se abater sobre lideranças e intelectuais negros. Dois anos depois do Festival de Dacar, as organizações negras foram desmanteladas, e restou o exílio para escapar à tortura. Assim começa o longo autoexílio de Abdias Nascimento: “Com o endurecimento do regime militar, e a repressão intensa instituída pelo AI-5, fui obrigado a deixar o país. A questão racial virou assunto de segurança nacional, a sua discussão era proibida. Fui incluído em diversos Inquéritos Policiais Militares, sobre a estranha alegação de que seria encarregado de fazer a ligação entre o movimento negro e a esquerda comunista. Logo eu que era execrado pelos comunistas, como fascista e racista ao contrário! Ironia suprema...” (SEMOG e NASCIMENTO, 2006, p. 164).



O período do exílio de Abdias Nascimento foi muito importante na luta da negritude contra o racismo à brasileira, pois se tornou professor nos Estados Unidos, proferindo aulas e palestras também na África e no Caribe. Ele teve contato com o movimento Pan-Africanista, conhecendo e estabelecendo novas relações com os movimentos antirracistas dos Estados Unidos e da África. Foi importante, principalmente, por possibilitar a internacionalização da denúncia contra o racismo brasileiro, desmascarando a ideia de tolerância e harmonia racial, a versão oficial do “Brasil mestiço” exportada para o mundo. Como professor e jacobino negro, Abdias Nascimento foi o primeiro afro-brasileiro a internacionalizar o racismo à brasileira, ou seja, foi o primeiro a mostrar as sutilezas do racismo exercido pelas elites brancas contra africanos e seus descendentes. Para Éle Semog, foi no exílio, nos Estados Unidos, em meio à interação com as relações com o mundo afro-americano, que Abdias Nascimento começou sua carreira acadêmica, em 1968. Ele foi convidado pela Fairfield Foundation, uma instituição norte-americana de pesquisa, para uma sequência de palestras sobre a questão racial em diversas unidades federativas dos Estados Unidos. Passou seis meses ministrando conferências na Escola de Teatro na Universidade Yale, comungando sua experiência como diretor, dramaturgo e fundador do Teatro Experimental do Negro. Foi convidado pelo Centro de Humanidades da Wesley University, de Connecticut, juntamente com outros intelectuais, para realizar, durante um ano, o seminário “A Humanidade em Revolta”. Também trabalhou como convidado pelo Centro de Estudos Porto-Riquenhos, da Universidade de Nova York, em Buffalo, para fundar a cadeira de Cultura Africana no Novo Mundo, sendo efetivado um ano depois, em 1971. A sua carreira acadêmica durante o exílio não impedia que desenvolvesse sua militância negra internacional. Participou da reunião de organização do VI Congresso Pan-Africano, que ocorreu na Jamaica, em 1973, e no seguinte, em Dar-es-Salam,



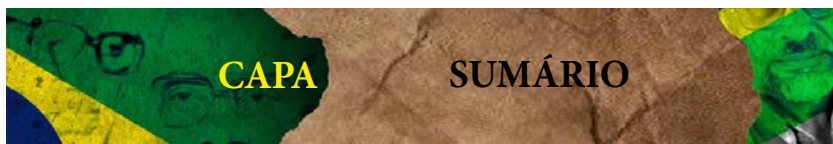
capital da Tanzânia. Abdias Nascimento continuou a denunciar a violência brasileira, a exclusão e a miséria do povo negro.²⁷ Durante o exílio, no final da década de 1970, conheceu o líder da esquerda trabalhista, Leonel Brizola, que também estava exilado nos Estados Unidos. Embora o professor não acreditasse que as esquerdas no Brasil se comprometessem com o combate ao racismo e a valorização dos afro-brasileiros, formou uma importante parceria com Leonel Brizola que no decorrer da abertura política da década de 1980, rendeu as primeiras políticas públicas em defesa da população negra. Uma nova política confluía o trabalhismo de Leonel Brizola e o quilombismo de Abdias Nascimento, cuja expressão jornalística ficou vulgarizada no dístico “socialismo moreno”.²⁸

27 Num ensaio seminal, Antonio Sérgio Alfredo Guimarães analisa as fases do pensamento de Abdias Nascimento e percebe uma virada em algum momento entre março de 1966 e agosto de 1967, quando ele teria lido *O Homem Revoltado*, de Albert Camus. Depois, no exílio, em contato com o protagonismo afro-americano e com a experiência africana, teria percebido que não bastava denunciar a democracia racial como mito, mas como ideologia racista. Assim, o sociólogo explica; “De real e completamente novo, portanto, Abdias trará ao Brasil o discurso afrocêntrico. É certamente dele que decorrem os pontos mais virulentos do discurso quilombista: a denúncia do genocídio físico e cultural que estariam sofrendo os negros brasileiros, e a apresentação internacional da democracia racial como discurso supremacista branco”. GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. Resistência e revolta nos anos 1960: Abdias do Nascimento. *Revista USP*. Dez/Jan/Fev, 2005-2006, p. 156-167.

28 Um estudo aprofundado desse “projeto civilizador”, a partir da ciência política, consta em SENTO-SÉ, João Trajano. *Brizolismo: estetização da política e carisma*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999, especialmente a parte III, “O projeto civilizador e a estética do feio”, p. 111-195. Com o fim da ditadura e a abertura política, talvez o autor que melhor defendia essa “morenidade” (o Brasil como Nova Roma) seja Darcy Ribeiro, que faz o negro desaparecer na categoria “povo brasileiro”. Ver RIBEIRO, Darcy. *Mestiço é que é bom*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 1997.



A obra *O Negro Revoltado* (1968) foi retomada para serem analisados o prefácio (p. 9-23) e três documentos que estão no livro em forma de apêndice da segunda edição (1982). Os documentos são: “Uma mensagem do quilombismo”, de 1980 (p. 24-35); “Memorial Zumbi” – Informe à SBPC, de 1981 (p. 36-45) e “Racismo no Itamarati veta III Congresso de Cultura Negra das Américas”, de 1981 (p. 46-56). No prefácio, Abdias Nascimento responde aos seus críticos, que lhe atribuíam a militância internacional, em especial nos Estados Unidos, com o seu ponto de vista sobre a questão racial no Brasil. Abdias Nascimento é enfático quando comenta sobre sua experiência militante internacional, afirmando que não lhe trouxe nada de novo, apenas reforçou a sua consciência, desenvolvida no Brasil. Ele demonstra que, antes que os Estados Unidos adotassem o lema *Black is Beautiful*, na década de 1960, no Brasil o TEN – Teatro Experimental do Negro, na década de 1940, já enfatizava a beleza da estética negra: “não foi o movimento *Black Power* dos negros norte-americanos que me abriu a consciência à necessidade de participação do povo negro nas estruturas decisórias nacionais, representando as reivindicações e problemas de sua comunidade. Mais de uma década antes do *Black Power* norte-americano, já advogava esse conceito. Minhas candidaturas políticas sempre foram na tentativa de levar adiante esse princípio endereçado à comunidade afro-brasileira (NASCIMENTO, 1982, p. 18). Seguindo a desconstrução da crítica, mostra que, muito antes das décadas 1960 e 1970, quando os Estados Unidos entenderam que a chamada integração do negro na sociedade branca representava a renúncia da especificidade cultural e política da comunidade negra, na década 1940 no Brasil, ele já denunciava que a dita “integração”, na prática, era a tentativa de conservar o estado de submissão e de dependência da população negra, tão característico do paternalismo eurocêntrico desenvolvido no Brasil. Segundo Abdias Nascimento: “Através de minha experiência de luta afro-brasileira, desde a década de 1930



até 1968, quando saí do Brasil, já havia chegado a essa conclusão. Pois a chamada ‘integração’ racial brasileira significava, e significa, na prática, apenas a subordinação e a dependência do negro ao paternalismo do branco, que detém todos os recursos e os concede, apenas, ao negro que mantém subalterno, humilhado e conciliador” (NASCIMENTO, 1982, p. 19). Dessa forma, Abdias Nascimento mostra que sua militância internacional foi mais importante no sentido de aprofundar e refinar suas conclusões, uma vez que pode compartilhar experiência com militantes africanos e da diáspora, do que no sentido da integração de novos elementos que não era do seu conhecimento.

No texto “Uma mensagem do Quilombismo”, fruto de conferência proferida no dia 11 de fevereiro de 1980, no Rayburn House Office Building da Câmara dos Deputados dos Estados Unidos, Washington-D.C., Abdias Nascimento exalta a ancestralidade africana e o legado político, identificando os quilombos como herança deixada pelos ancestrais africanos e o quilombismo como a práxis revolucionária negra a ser deixada para as futuras gerações. Nesse documento, descreve o termo *quilombo* de forma afrocentrista, como sinônimo de resistência, vitalidade e força criativa. Quilombo como palavra derivada da língua Kimbundu, da África congo-angolana, que significa comunidade em solidariedade, em convivência e comunhão existencial, para além do que foi reproduzido pela documentação eurocêntrica, como “lugar de escravo fugido”. No decorrer da conferência, Abdias Nascimento vai desconstruindo os argumentos que sustentam o mito da “democracia racial” através da análise afrocentrista, por exemplo, a ideia de que o senhor no Brasil sempre foi mais benevolente e humano com o escravizado. A respeito disso, Abdias Nascimento sustenta que, na verdade, “o senhor branco colonial do Brasil sempre foi mais descuidado com seus escravos até mesmo pela simples razão de que podia comprá-lo a um preço mais barato, podendo ainda substituí-lo facilmente,



em virtude da pouca distancia separando as costas brasileiras e africanas” (NASCIMENTO, 1982, p. 29).

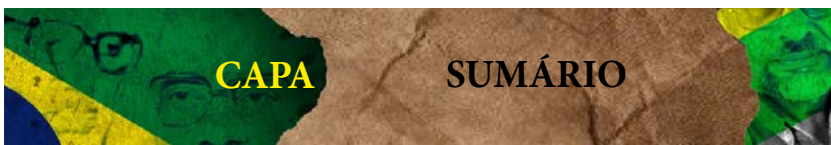
Outro argumento que Abdias Nascimento desconstrói é o que identifica, na sobrevivência das religiões de matriz africana, a verdade da “democracia racial”. Ele explica: “Nossa análise afrocêntrica também revela que, se a religião africana prevaleceu viva e forte no Brasil, tal fato não pode ser creditado à tolerância, a suposta falta de racismo do seguimento branco dominante. As religiões sempre viveram, e ainda vivem, perseguidas, ridicularizadas, roubadas de seu conteúdo filosófico e epistemológico e reduzidas a matérias folclóricas, à condição de simples mercadorias da indústria turística, ao nível de *magia negra* e de superstição”. Ainda ressalta que: “A *democracia racial*, contudo, não conseguiu até agora esconder as favelas, cortiços, mocambos, alagados: as várias manifestações dos *ghettoes* afro-brasileiros. Tampouco consegue esconder a efetiva discriminação racial no mercado de trabalho e emprego, e nem o fato da constante e racista violência policial sofrida pela comunidade negra” (NASCIMENTO, 1982, p. 30). O conferencista ressalta a importância do quilombismo para a construção do “novo futuro”, tomando como base a nossa experiência histórica, buscando se apoderar e contemporaneizar essa experiência, a fim de que não tenhamos a necessidade de adaptar a nossa realidade às filosofias, teorias ou ideais alienígenas que foram idealizadas para determinada realidade, que não a nossa. A visão de mundo que Abdias Nascimento propõe como alternativa é uma visão afrocêntrica, isto é, uma idéia de mundo que tem como ponto focal a experiência africana e afro-brasileira. Para o autor, essa experiência constituiu um sistema de valores, autóctones, gerados e desenvolvidos independentemente de qualquer outra matriz cultural:

A sociedade quilombista não é uma sociedade exclusivamente de negros: ela é de todos os brasileiros, brancos, negros, índios e orientais; uma sociedade igualitária em todos os sentidos, consciente



de que, para poder ser igualitária no sentido racial, uma sociedade necessita previamente rejeitar os fundamentos inerentes racista da chamada civilização ocidental-cristã. (...) Novas formas sociais, novas contribuições à história humana e à civilização que nós, como negros, dignos e orgulhosos de nossa ascendência africana, oferecemos ao mundo. (...) Significa hoje uma alternativa internacional para a organização das massas afro-americanas de todo esse Novo Mundo. Sendo o nosso caminho de combater o racismo, a pobreza e a repressão, ele é também o nosso caminho positivo de criação e reconstrução do nosso futuro, constitui nossa proposta afro-brasileira de organização sócio-política oferecida a toda a sociedade brasileira (NASCIMENTO, 1982, p. 34).

No segundo documento, que versa sobre a construção do Memorial Zumbi, reivindicação histórica dos movimentos negros republicanos, na Serra da Barriga, Estado de Alagoas, Abdias Nascimento discute a noção de cultura brasileira, afirmando que os “dirigentes do país” dividem a herança cultural brasileira em duas, uma civilizada (europeia) a ser preservada e a outra bárbara (indígena e africana), que se quer esquecer ou aniquilar. O autor relaciona essa tendência com a visão eurocêntrica da África: “A política cultural dominante no Brasil, com relação aos bens da cultura africana e indígena no País, tem reproduzido beatamente o comportamento dos poderes coloniais europeus no continente da África”. Abdias Nascimento critica o objetivo das elites em transformar “a cultura histórica negra” num “artesanato folclórico e mumificado”. A concepção do memorial era justamente para fortalecer os laços negros do Brasil com a África e o seu legado político. Assim: “Neste projeto do Memorial Zumbi os negros brasileiros afirmam a consciência de sua origem nacional africana. Enquanto trabalham ombro a ombro com representantes dos nossos poderes públicos,



enfrentando o grande desafio de preencher o vácuo histórico cavado pela negação sistemática do seu patrimônio de história, identidade e bens de cultura” (NASCIMENTO, 1982, p. 43).

No terceiro documento, encontra-se a denúncia de que o governo brasileiro, através do Ministério das Relações Exteriores, não se dignou a colaborar com os participantes negros do II Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado na cidade de Cáli, na Colômbia, em agosto de 1977. Nesse congresso se daria continuidade ao projeto da UNESCO para se escrever a *História da Diáspora Africana no Novo Mundo*, ao qual Brasil poderia dar uma contribuição significativa, uma vez que apenas um escritor brasileiro participou da monumental *História Geral da África*.²⁹ Abdias Nascimento pondera que negar apoio financeiro ao Congresso Afro-Negro nas Américas significou uma afronta à população afro-brasileira e uma agressão “aos povos africanos do Continente e da diáspora” (NASCIMENTO, 1982, p. 54).

Cumprir destacar que, no conjunto desses Apêndices à segunda edição de *O Negro Revoltado*, escritos no contexto da crise da ditadura militar e reestruturação do movimento negro, Abdias Nascimento esboça maturidade teórica em torno do pensamento quilombista,

29 O brasileiro que participou da escrita da Coleção foi o sociólogo Fernando Augusto Albuquerque Mourão, que também foi diretor do Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo. A obra elaborada pelo Comitê Científico Internacional para a Redação de uma História Geral da África, da UNESCO, foi iniciada em 1964 e somente concluída na década de 1990. O Comitê foi formado por especialistas (africanos e africanistas) de vários países. *História Geral da África* foi publicada em línguas africanas e ocidentais em oito volumes. No Brasil, quatro volumes foram publicados na década 1980, pela editora Ática em parceria com a UNESCO. Apenas no ano de 2010, os oito volumes da Coleção seriam publicados no Brasil com o apoio do MEC e da Universidade Federal da São Carlos por meio do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/UFSCar). A Coleção está disponibilizada on-line nos portais do MEC e da Fundação Cultural Palmares e na forma impressa pela Editora Cortez desde 2011.



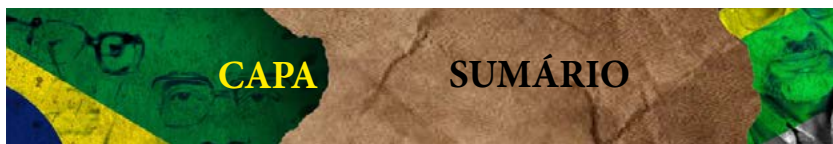
uma tradução brasileira do Pan-Africanismo. Abdias Nascimento mostra que o quilombismo, enquanto formulação sócio-política, compreende que as simples concessões de caráter assistencialista ou de direitos civis não são suficientes para transformar uma sociedade racista. O quilombismo implica conceitualmente direitos humanos, autodeterminação e protagonismo histórico.

Boa parte dos escritos de Abdias Nascimento, da década de 1970, está reunida no livro *O Quilombismo*: documentos de uma militância pan-africanista. Com primeira edição de 1980, registra a participação de um negro brasileiro nos foros internacionais pan-africanos. Composto por discursos e ensaios – análises sócio-econômicas, políticas e culturais da experiência afro-brasileira – apresentados pelo autor no VI Congresso Pan-Africano (na Tanzânia, na cidade de Dar-es-Salaam, 1974), Encontro Sobre Alternativas do Mundo Africano (no Senegal, na cidade de Dacar, 1976), Faulty Siminares na Universidade Ifé (na Nigéria, na cidade de Ile-Ifé, 1976-1977) e I Congresso da Cultura Negra na América (na Colômbia, cidade de Cáli, 1970). O livro está dividido em sete capítulos, que correspondem a sete documentos referentes à militância pan-africanista de Abdias Nascimento. O primeiro documento, intitulado “Introdução à Mistura ou Massacre – ensaios desde dentro do genocídio de um povo negro” (1980, p. 11-38), foi apresentado no I Congresso das Culturas Negras das Américas, realizado em Cáli na Colômbia, no grupo D, que tinha como tema Etnia e Mestiçagem. Posteriormente, foi publicado, em 1979, pela Universidade do Estado de Nova Iorque, Centro de Pesquisa e Estudos Porto-Riquenhos em Buffalo. Ele objetiva analisar como o racismo à brasileira atua de forma sutil e mascarada, visando denunciar o que o autor chamou de genocídio de homens e mulheres negras que sobreviveram ao massacre imprimido aos africanos e seus descendentes na história brasileira. Para Abdias Nascimento, essa destruição coletiva tem conseguido se ocultar da observação mundial pelo disfarce da



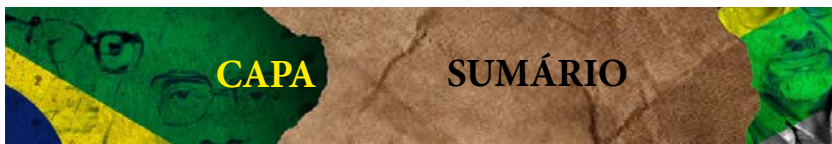
ideologia e do mito da “democracia racial”, ressaltando que ela tem conseguido confundir o povo afro-brasileiro, impedindo sua autoidentificação, causando um estado de frustração social e psicológica na população negra.

O segundo documento analisado foi a apresentação de Abdias Nascimento à assembléia geral do VI Congresso Pan-Africano, no dia 23 julho de 1974, que aconteceu na Cidade Dar-es-Salaam, na Tanzânia. Esse documento tem como título “Revolução Cultural e Futuro do Pan-Africanismo” (1980, p. 39-79). Nessa apresentação, o autor expressa a solidariedade dos afro-brasileiros aos movimentos armados de libertação nacional e às guerras contra o colonialismo no continente africano. Para Abdias Nascimento, esse congresso representou a unidade, não só dos africanos do continente, como também dos povos negros do mundo, visando resgatar, recompor e enriquecer, segundo as necessidades de modernização imposta pela construção de uma sociedade industrializada e progressista. O VI Congresso Pan-Africano tinha como elemento básico o conceito de unidade africana na luta contra a exploração do povo negro. Na apresentação, Abdias Nascimento mostra que, dentro da revolução pan-africana, a cultura exerce uma função imanente ao seu fundamento crítico e libertador do ser humano e da sociedade. Essa cultura progressista pan-africanista é, segundo ele, um elemento primordial na libertação da comunidade negra. A revolução pan-africana propõe a libertação da personalidade humana, sem abdicação de sua responsabilidade como um ser histórico. Consequentemente, os homens e mulheres africanas devem demonstrar a si mesmos que são capazes de transformar as circunstâncias nas quais vivem e que, tendo sido povos submetidos e conduzidos por outros, recuperaram a capacidade de conduzir seus destinos. Portanto, são capazes de reverter sua história roubada e seu legado coletivo. Abdias Nascimento considerava necessário resgatar a tradicional integridade presidida pelos valores igualitários



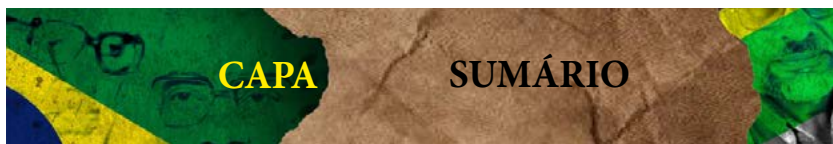
da sociedade pan-africanista: cooperação, criatividade, propriedade e riqueza coletiva. Ao mesmo tempo, defendia a transformação da tradição em um ativo, viável e oportuno ser social, fazendo passar pela crítica seus aspectos ou valores anacrônicos. Em outras palavras, atualizar a tradição, tornar contemporâneas as culturas africanas e negras na dinâmica de uma cultura pan-africana mundial, progressista e anticapitalista. Abdias Nascimento descreve da seguinte maneira a importância das culturas africanas: “além de conterem sua intrínseca e valiosa ciência, também oferecem uma variedade de sabedoria necessária, pertinente a nossa existência orgânica e histórica. O mínimo que se poderia dizer é que seria desperdício recusar os fundamentos válidos de nossos ancestrais. Eles são o espírito e substância do nosso amanhã que os gastos chavões mecânicos europeus e americanos não quiseram ou não foram capazes de construir para as massas africanas do continente e da diáspora” (NASCIMENTO, 1980, p. 46).

No que diz respeito à tecnologia, Abdias Nascimento defende a valorização do conhecimento autóctone, no sentido de edificar o ser nacional de forma material e espiritual, visando libertar a tecnologia da tendência de escravizar o ser humano. Em primeiro lugar, os países africanos e da diáspora africana, como é o caso do Brasil, devem desenvolver o seu aparato próprio de conceitos organizacionais e tecnológicos. Em segundo lugar, a cooperação tecnológica na perspectiva pan-africana tem um significado pedagógico. Não se caracteriza como mais uma forma de acentuar o abismo entre as nações ricas e pobres e sim como algo em prol da superação desse abismo, respeitando as estruturas e as necessidades individuais, assim como os costumes das diferentes regiões e suas respectivas entidades ou unidades do desenvolvimento. Para Abdias Nascimento, a revolução cultural baseada na autonomia tecnológica e científica, que é proposta pelo movimento pan-africanista, é importante não só por questão de justiça social e de dignidade humana, mas



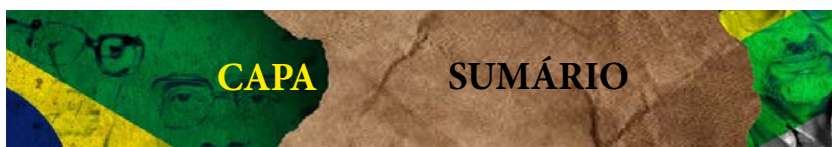
também como pré-requisito ao progresso econômico internacional da humanidade e da soberania dos povos. Abdias Nascimento compreende a experiência africana como uma opção contra o capitalismo, propondo o comunismo tradicional das culturas africanas, como caminho no desenvolvimento da humanidade. O autor acredita ser possível quebrar as correntes do capitalismo de nossa sociedade através de uma revolução cultural permanente, para além da simples substituição de pessoas no poder ou de um sistema por outro. Uma revolução cultural, sim, que gere uma efetiva modificação na espinha dorsal da sociedade, no seu sistema de valores.

O terceiro documento foi fruto da fusão de anotações previamente destinadas à realização de dois trabalhos. Um estudo, solicitado pela UNESCO sobre a influência das culturas africanas no desenvolvimento das artes brasileiras (1975), e um seminário sobre arte e cultura afro-brasileiras no Faculty Seminar do Departamento de Línguas e Literaturas Africanas, da Universidade de Ife, na Nigéria (1977). Na verdade, sua redação somente ficou pronta em 1979, com o título “Considerações não-sistematizadas sobre arte, religião e cultura afro-brasileira (1980, p. 81-153). A arte afro-brasileira, segundo Abdias Nascimento, está integralmente fundida ao culto e dissociá-la do contexto religioso, onde ela teve origem, seria descaracterizá-la. Quando menciona o culto, ele se refere a toda ritualística das culturas africanas no Brasil, ao potencial imensurável que a persistência dos valores africanos em cultura e religião significa para o desenvolvimento do patrimônio espiritual e criativo do povo brasileiro. Além de não poder ser desvinculada da religião, também, não se pode desvincular a arte afro-brasileira do seu contexto mais amplo que a condiciona: o nascimento e a evolução do Brasil. No entendimento de Abdias Nascimento, esse contexto é influenciado pela cultura da escravização dos africanos, condicionou e condiciona, ainda que de maneira superficial, o



formato da arte afro-brasileira contemporânea. Com o intuito de apagar a memória do africano, a primeira medida tomada era produzir o esquecimento do africano, especialmente do seu lar, de sua cultura, de sua terra, de seus deuses, transformando-o em “mercadoria que trabalha”. Além da tentativa de apagar a memória do africano, Abdias Nascimento identifica o preconceito gerado pela escravidão como decisiva contribuição para isolar e negar a cultura negro-africana em nossa história. As religiões ancestrais foram os únicos refúgios encontrados pelos africanos e os seus descendentes para resgatar sua identidade humana. Foi no espaço da religião que se desenvolveu a arte afro-brasileira. Enfim, nesse texto, Abdias Nascimento mostra que a defesa dos valores africanos de cultura, religião, arte, organização social, história e de visão do mundo não são apenas formas de defesa do meio agressivo da sociedade brasileira. A cultura afro-brasileira não se separa de outras reivindicações fundamentais da gente negra, como as de ordem econômica e política; pelo contrario estão entrelaçadas, formando uma totalidade histórico-existencial e metafísica. Segundo Abdias Nascimento, a cultura afro-brasileira sempre foi possuidora de uma inerente dinâmica, sempre esteve comprometida com a libertação do povo negro, sendo uma das heranças recebidas dos ancestrais africanos.

O quarto documento analisado foi o trabalho apresentado por Abdias Nascimento no I Congresso da Cultura Negra nas Américas, realizado na cidade de Cáli, na Colômbia (1977), que tem por título “Etnia Afro-Brasileira e Política Internacional” (1980, p. 155-208). Nesse documento, Abdias Nascimento mostra que, desde o início, os afro-brasileiros foram uma etnia encurralada pelo cerco de um sistema de pressões que vai desde o preconceito e a discriminação velada até as agressões culturais e/ou psicológicas, assim como se radicalizam em violências abertas de sentido econômico e de cunho político ou institucional. Independentemente de a violência ser



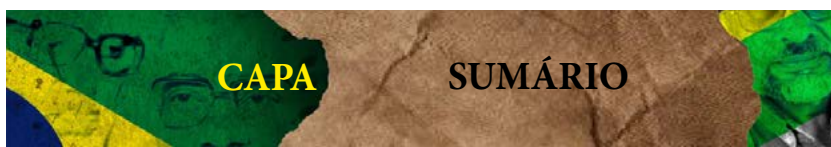
sutil ou explícita, transformou o negro brasileiro em vítima de uma das colonizações internas mais cruéis de todos os tempos. Abdias Nascimento ressalta que essas agressões deferidas contra a população negra se inserem nos níveis físico-biológicos, através da ideologia do branqueamento, segundo a qual quanto mais o afro-brasileiro tiver a sua aparência clara, maiores serão as oportunidades de obter ascensão social. Para o autor, a agressão econômica é o fator mais intensamente negativo, porque atira o negro no desemprego e no subemprego, resultando na subversão de sua organização familiar e de sua personalidade, mantendo-o sem recursos para o atendimento de suas mínimas necessidades de moradia, saúde, educação, alimentação, etc. A escravidão é entendida como fruto do racismo, e não o contrário. O escravizado africano foi marcado pela sua cor: “Com efeito, representa um fácil e fútil escapismo tentar negar o fato inegável de que a servidão do cativo se assentava basicamente na raça dos escravizados, sem prejuízos de outros fatores decisivos. Uma verdade facilmente confirmada até pela escravização dos próprios filhos e filhas dos senhores brancos com africanas escravizadas. (...) Assim o racismo constituiu a espinha dorsal psico-sócio-cultural que faz da sociedade convencional brasileira uma entidade intrinsecamente preconceituosa e discriminadora dos descendentes afro-negros” (NASCIMENTO, 1980, p. 160).

O quinto documento tem o título de “Reflexões de um Afro-Brasiliiano” (1980, p. 209-225), texto escrito em 1979, especialmente para o *The Journal of Negro History*, dos Estados Unidos. Nele Abdias Nascimento analisa a obra *Afro-Braziliana: a Working Bibliography*, da autora Dorothy B. Porter, publicado no ano de 1978. Essa obra registrou mais de cinco mil títulos e nomes de autores afro-brasileiros e consegue mostrar os meios utilizados pelas classes dominantes contras os africanos e seus descendentes, para a manutenção da ideia do branco elevado ao valor absoluto do bem e do belo, e do negro relegado como símbolo e a encarnação do feio e do mal. Abdias



Nascimento defende que, desta premissa da superioridade da raça branca e da inferioridade da raça negra, resultou a ideologia do branqueamento da população brasileira, a qual teorizou e dinamizou a prática da mestiçagem compulsória, bem como a efetiva eliminação mental dos negros através da imposição assimilacionista dos padrões eurocêntricos aos intelectuais afro-brasileiros. Ele aproveita para tecer severas críticas ao “meta-racismo gilbertofreyreano” e à resenha da obra de Dorothy Porter feita por Wilson Martins, escritor brasileiro radicado nos Estados Unidos. A resenha, que tinha por título “Mal entendidos intercontinentais”, publicada no *Jornal do Brasil*, em 24 de fevereiro de 1979, foi considerada ofensiva ao povo negro porque o seu autor ironizava que havia apenas dois intelectuais afro-brasileiros, sendo um deles Abdias Nascimento, que descarrega o seu jacobinismo negro sobre o resenhador: “Incompetente e/ou desonesto, Martins não faz alusão à repressão sistemática e sutil, constante e frustradora que historicamente tem perseguido, implacavelmente, a livre identificação dos afro-brasileiros com suas origens étnicas e espirituais. O desdém elitista de Martins pelos negros é tão grande que ele nem enxerga a existência de dezenas e dezenas (talvez centenas) de afro-brasileiros confessos na poesia, no conto, no jornalismo, no ensino, na música, no teatro, nas artes plásticas” (NASCIMENTO, 1980, p. 217).

O documento seguinte, o sexto, intitulado “Nota breve sobre a Mulher Negra” (1980, p. 227-244), foi um dos tópicos da apresentação de Abdias Nascimento no Seminário para Alternativas do Mundo Africano, que aconteceu na capital do Senegal, Dacar, no ano de 1976. Abdias Nascimento critica a versão propagada e defendida por alguns autores, que identificam, nas colônias ibéricas, uma escravidão mais humanizada do que nas colônias inglesas. Essa tese se baseia, entre outros argumentos, no da ocorrência, em maior proporção, de relações sexuais entre senhores portugueses e espanhóis com mulheres escravizadas, comparado com o que aconteceu na América



inglesa. Para Abdias Nascimento, nenhuma outra escravidão se compara, em termos de crueldade, com a escravidão no Novo Mundo. Na sua compreensão, o fato de ter havido o cruzamento de sangue, em mais ou menos proporção, entre mulheres negras e senhores brancos não predetermina a ausência de racismo ou de preconceito. Nada mais falso do que isso, uma vez que essa interação sanguínea se deu de forma extremamente violenta, através da imposição do mais do forte em poder econômico-social sobre o mais fraco. Na verdade, a propalada mestiçagem “nada mais foi do que violação e estupro”, não formava família multirracial, sendo, por parte do escravocrata branco, uma “brutalidade que nada tinha a ver com *humanizar* a instituição, ou qualquer *respeito* aos seres humanos que ele vitimava” (NASCIMENTO, 1980, p. 232). Mais uma vez, Abdias Nascimento dirige duras palavras ao “meta-racismo gilbertofreyreano” pelo aplauso do autor de *Casa Grande & Senzala* à prática sexual dos eclesiásticos para com as mulheres negras, considerando-os formidáveis “na função útil de procriadores”. Abdias Nascimento lança uma violenta reprovação a esse tipo de interpretação sociológica: “Que *formidável* insensibilidade e mistificação considerar *elementos seletos e eugênicos* àqueles criminosos, bandidos comuns, para sempre malditos, violadores do corpo, conspurcadores do espírito das mulheres africanas!” (NASCIMENTO, 1980, p. 243).

Por fim, o sétimo e último documento constante no livro, “Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras” (1980, p. 245-281), é uma proposta de Abdias Nascimento de desconstrução do estigma elaborado durante o processo histórico em torno da África e de sua importância como elemento ativo na elaboração do que conhecemos por Brasil. Estigma esse que, segundo o autor, visa apagar a memória do saber, do conhecimento científico e filosófico, das realizações dos povos negro-africanos. Para Abdias



Nascimento, o resgate da memória negro-africana é fundamental na reconstrução de um passado ao qual os afro-brasileiros estão ligados. O autor entende que um futuro melhor para a população negra no Brasil está para além do acesso à alimentação, moradia, saúde, educação e ao trabalho, requer respeito moral e espiritual da sociedade brasileira aos elementos que compõem a personalidade negra expressos em sua religião, cultura, história, costumes, etc. Para Abdias Nascimento, um verdadeiro movimento negro revolucionário não deve utilizar-se de slogans e/ou palavras de ordem de um esquerdismo ou democratismo vindo de fora. Estaria mais do que provado que isso não contempla a realidade da população negra. Partindo dessa ideia, ele propõe uma teoria política e social que se baseia em uma experiência histórica nacional, isto é, na experiência comunal dos quilombos que, embora, tenham raízes na África e busquem reproduzir o “socialismo tradicional africano”, seriam em tese afro-americanos. Os quilombos são uma experiência da diáspora, representam o que Abdias Nascimento chamou “praxe afro-brasileira”, ou seja, a consciência negra assumida, ao mesmo tempo, como prática de libertação e comando da própria história.

O conceito de quilombismo, cunhado por Abdias Nascimento, pode ser entendido como toda estratégia de sobrevivência física e mental, legalizada ou não, desenvolvida em benefício da comunidade de origem africana (quilombos, religiões de matriz africana, entidades negras, movimento hip-hop). Para ele, o quilombismo tem se revelado historicamente um fator capaz de mobilizar disciplinadamente as massas negras, por meio do seu profundo apelo psíquico-social, cujas raízes estão entranhadas na história, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros. Como caso exemplar, o autor identifica o Quilombo de Palmares, que em sua visão representou um avanço político, econômico e social, a primeira tentativa de contestação e consequente alternativa ao sistema colonialista. Para Abdias Nascimento, essa consciência quilombista de luta político-social se



espalhou por onde havia população de origem africana, mobilizando como ideia-força modelos de organizações dinâmicas desde o século XVI, reatualizando-se e atendendo às exigências do tempo histórico e às situações do meio geográfico. O autor desenvolveu a teoria político-social do quilombismo com um caráter nacionalista, de resistência ao imperialismo, articulado ao pan-africanismo em luta contra a exploração, a opressão, o racismo, as desigualdades motivadas por raça, cor, religião ou ideologia. Abdias Nascimento defende que as ciências humanas, históricas e sociais ocidentais são desenvolvidas para povos e contextos sociais e econômicos diferentes. Por isso, não podem prestar uma eficaz colaboração ao conhecimento do negro, tendo em vista que sua realidade existencial, seus problemas, aspirações e projetos são outros. O autor acredita que o conhecimento científico que a população negra necessita é aquele que possa formular teoricamente – de forma sistemática e consistente – suas experiências de quase quinhentos anos de opressão. Um conhecimento que possa sistematizar a busca pela emancipação do negro através do seu sistema de valores, no esforço de autodefinição e na procura de seus caminhos como sujeitos protagonistas dos seus futuros, proclamando a falência do colonialismo mental eurocêntrico. Abdias Nascimento escreve as seguintes palavras:

O negro trouxe até a última gota os venenos da submissão imposta pelo escravismo, perpetuada pela estrutura do racismo psicossocial-cultural que mantém atuando até os dias de hoje. Os negros têm como projeto coletivo a ereção de uma sociedade fundada na justiça, na igualdade e no respeito a todos os seres humanos, na liberdade; uma sociedade cuja natureza intrínseca torne impossível a exploração econômica e o racismo. Uma democracia autêntica, fundada pelos destituídos e os deserdados deste país, aos quais não interessa a



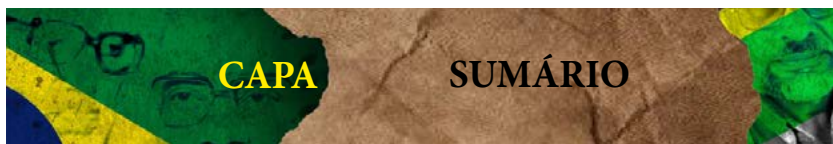
simples restauração de tipos e formas calcadas de instituições políticas, sociais e econômicas as quais serviam unicamente para procrastinar (adiar) o advento de nossa emancipação total e definitiva que somente pode vir com a transformação radical das estruturas vigentes. Cabe mais uma vez insistir: não nos interessa uma proposta de adaptação aos moldes de sociedades capitalistas e de classes. Esta não é a solução que devemos aceitar como se fora mandamento inelutável. Reinvenção de um caminho afro-brasileiro de vida fundado em sua experiência histórica na utilização do conhecimento crítico e inventivo de suas instituições golpeados pelo colonialismo e o racismo. Enfim reconstruir no presente uma sociedade dirigida ao futuro, mas levando em conta o que ainda for útil e positivo no acervo do passado (NASCIMENTO, 1980, p. 262).

Para Abdias Nascimento, seria preciso codificar a experiência do negro, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses das massas negras e suas respectivas visões de futuro, que ele chamou de “edificação da ciência histórico-humanista do quilombismo”. Nesse sentido, acredita que a dinâmica do quilombismo se articula aos diversos níveis da vida coletiva, cuja dialética interação propõe e assegura a realização completa do ser humano. O quilombismo é descrito como a ciência do sangue e do suor que o escravizado derramou enquanto pés e mãos edificadores da economia do país. Uma teoria científica intimamente fundida à prática histórica da população negra, visando à salvação do povo negro, o qual vem sendo sistematicamente exterminado: “Assegurar condição humana das massas afro-brasileiras há tantos séculos tratadas e definidas de forma humilhante e opressiva, é o fundamento étnico do quilombismo. Deve-se assim compreender a subordinação do quilombismo ao conceito que define o ser humano como seu



campo e sujeito científico, dentro de uma concepção de mundo e de existência na qual a ciência constitui uma entre outras vias do conhecimento” (NASCIMENTO, 1980, p. 264).

Outra obra documental de Abdias Nascimento é *Sitiado em Lagos*: autodefesa de um negro acusado pelo racismo (1981), livro que relata a sua conturbada participação no Segundo Festival Mundial das Artes e Culturas Negras e Africanas (FESTAC 77), que aconteceu entre 15 de janeiro e 12 de fevereiro de 1977, na cidade de Lagos, Nigéria. O festival tinha como objetivo discutir com professores, pesquisadores, artistas e estudiosos do mundo negro-africano a respeito do passado, do presente e do futuro dos povos de origem africana. Além das delegações de cada país participante do Festival, foram convidados diversos intelectuais e artistas independentes de países participantes ou não do FESTAC 77. Entre outros, participaram C. L. R. James, de Trinidad; Carlos Moore, de Cuba; Eusi Kwayana, da Guiana; Abdias Nascimento, do Brasil. Aliado do Primeiro Festival, realizado em Dacar no ano de 1966, Abdias Nascimento foi convidado pela UNESCO para ser um dos oradores na série de Conferências Públicas, a ter lugar simultaneamente nas atividades do Colóquio. Ele relata que, antes de acontecer o FESTAC 77, alguns países, incluído o Brasil, tentaram uma manobra política de substituição do conceito de *oficial* da UNESCO, que incluía representantes governamentais e convidados, pelo o conceito de *oficial* como exclusivamente *governamental* e não independente. Para Abdias Nascimento, essa manobra tinha o objetivo de impedir a participação de intelectuais e artistas independentes, visando evitar a discussão aberta e democrática. No caso do Brasil, a notícia da participação do idealizador do Teatro Experimental Negro causou insatisfação ao governo militar e aos representantes brasileiros na Nigéria. Antes mesmo do II Festival Mundial das Artes e da Cultura Negra, os militares já monitoravam os passos internacionais de Abdias Nascimento. Como exemplo



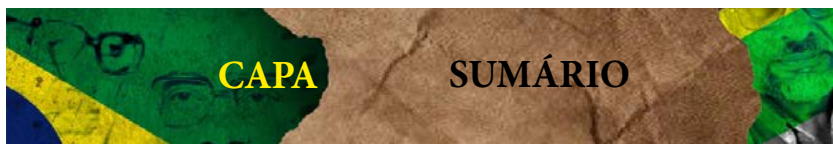
desse monitoramento, podemos citar a apreensão do seu passaporte no consulado brasileiro na cidade de Nova Iorque, no ano de 1975, na tentativa de barrá-lo de participar de encontros internacionais africanos. Essa manobra ditatorial não funcionou, tendo em vista que Abdias Nascimento trabalhava como professor universitário nos Estados Unidos, que lhe garantia passaporte norte-americano.

A UNESCO, copatrocinadora do evento, já tinha confirmado Abdias Nascimento no FESTAC 77 como expositor do festival, porém o governo militar, com o intuito de camuflar a conjuntura de opressão, pobreza e de exclusão imposta no cotidiano aos afro-brasileiros e, conseqüentemente, a manutenção do mito da democracia racial diante do mundo, intervém junto à UNESCO e à direção do Festival, pedindo a anulação da participação do então professor Abdias Nascimento. Ele era voz discordante das normas ditadas pelas classes dirigentes e pelos governantes, pois foi o primeiro negro brasileiro a denunciar à comunidade internacional a farsa da democracia racial tão celebrada pelos porta-vozes oficiais brasileiros e colocava em perigo a imagem de uma nação sem problemas raciais. Dessa forma, perdeu a sua condição de delegado oficial com direito a voto, restando-lhe a condição de observador. A diplomacia brasileira não conseguiu silenciar o professor, a atitude brasileira de opressão não combinava com o ideal do festival, gerando discursos de insatisfação com a direção do evento e de apoio ao professor no decorrer do colóquio. Não só foi garantido o direito de voz para Abdias Nascimento, durante o FESTAC 77, como também o apoio implícito dos participantes para uma investigação sobre as condições dos negros no Brasil, para saber se havia ou não discriminação contra o negro e a cultura africana. A obra arrola uma profusão de documentos oficiais, como telegramas, notas e depoimentos de funcionários e delegados oficiais brasileiros que, além de mostrarem o lado oculto do racismo sistemático e institucional praticado no Brasil, revelam mal-estar do governo militar, ao ver-se questionado



sobre a realidade do negro no Brasil. No intuito de responder as denúncias de Abdias Nascimento – o racismo à brasileira e a situação de penúria à qual a população negra brasileira estava relegada – que estão contidas no trabalho que ele iria apresentar no evento, foi escrita uma nota oficial, pela embaixada brasileira, com a intenção de ser publicada na imprensa nigeriana. A estratégia utilizada pelos redatores da nota foi desqualificar o trabalho e o autor, acusando-o de panfletário, intolerante e de haver sido simpático ao integralismo na década de 1930. Abdias Nascimento menciona um contexto de investigação, perseguição, manipulação política, levada a cabo pelo governo ditatorial brasileiro, visando vetar a sua participação no FESTAC 77.

O Genocídio do Negro Brasileiro (1978) é resultante do texto de Abdias Nascimento que iria ser apresentado no Fórum Internacional do II Festival Mundial de Artes e Cultura Negras e Africanas, mencionado acima. Nesse escrito político, o autor busca caracterizar o Brasil como o segundo maior em população negra do mundo, chamando atenção para a dominação da população majoritária de origem africana por uma elite branca minoritária, que pratica uma forma de racismo caracterizado pela informalidade institucional, porém implacável na estrutura da sociedade. Publicado no Brasil e na Nigéria, *O Genocídio do Negro Brasileiro* sintetiza as posições políticas e a leitura sócio-histórica de Abdias Nascimento, descrevendo a configuração do protesto negro no contexto do último quartel do século XX, situando os segmentos negros da população brasileira como estoques africanos com tradições culturais e destinos peculiares. A tese central é a descrição do genocídio institucional e sistemático do negro e da cultura negro-africana na “pseuda democracia racial brasileira”. Abdias Nascimento questiona se as condições raciais no Brasil constituem uma realidade histórica eficaz a ponto de inspirar ou sugerir modelos educacionais apropriados ao futuro desenvolvimento dos afro-brasileiros e suas culturas. Para



ele, independentemente dos eufemismos utilizados para descrever o afro-brasileiro (mulato, crioulo, moreno, pardo, mestiço, etc.) na sociedade brasileira, a marca é determinada pelo fator étnico e/ou racial. Quando se fala de pardo ou de qualquer outro tipo de eufemismo, fala-se de descendente de africanos escravizados, de negros, não importando a gradação da cor da pele. Basta comparar os níveis sociais e ver qual o local reservado a esses grupos na sociedade. Abdias Nascimento cita Gilberto Freyre, entre os “cientistas” que contribuíram para a construção dos eufemismos para o termo *negro*. A leitura de Abdias Nascimento é que Gilberto Freyre foi o fundador da teoria luso-tropicalista, que defendia que os portugueses obtiveram êxito em criar, não só uma avançada civilização, como um paraíso racial nas terras colonizadas por eles, tanto na África quanto na América: “Freyre cunha eufemismos raciais tendo em vista racionalizar as relações de raça no nosso país, como exemplifica sua ênfase e insistência no termo modernidade; não se trata de ingênuo jogo de palavras, mas de proposta vazando uma extremamente perigosa mística racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano, tanto fisicamente, quanto espiritualmente, através do malicioso processo do embranquecer a pele negra e a cultura do negro” (NASCIMENTO, 2002, p. 81).

Abdias Nascimento compreende a “democracia racial” como a metáfora perfeita para designar o racismo à brasileira. Um racismo institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais do governo, imbricado no sistema social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade brasileira. Enfatiza que, além dos órgãos do poder (governos, leis, polícia, etc.), as classes dominantes brancas têm à sua disposição poderosos meios de controle social e cultural: os sistemas educativos, vários meios de comunicação de massa (radio e televisão) e a produção literária. Para Abdias Nascimento, esses instrumentos são utilizados para destruir o negro como pessoa e como criador e condutor de uma cultura própria. O processo de



assimilação imposto ao negro pela sociedade concede prestígio social de forma individual, impedido a sua mobilidade vertical na sociedade como grupo. Ele defende que essa assimilação tomou conta do negro e do mulato, prejudicando as suas autoestimas, impossibilitando a afirmação do descendente de africano como elemento constitutivo e construtor da vida cultural e social brasileira. O sistema educacional, que deveria ser um obstáculo a essa prática, funcionou (e funciona) como aparelho de controle na estrutura de discriminação. Abdias Nascimento sustenta que, em todos os níveis do ensino brasileiro, o elenco das matérias ensinadas constituiu (e constitui) um ritual de ostentação dos padrões eurocêntricos, mais recentemente, dos padrões estadunidenses e, quando se refere aos padrões negro-africanos, é no sentido de alienação da identidade negra. Dessa forma, a crítica ao sincretismo, expressão cara aos antropólogos nacionais, foi esmiuçada no texto. Abdias Nascimento defende que só merece o nome sincretismo o fenômeno que envolve as culturas africanas entre si, e entre elas e as religiões das populações indígenas. O encontro da religião dos indígenas manifesta-se nos terreiros de caboclos, onde o culto mistura os sistemas espirituais, diferentemente do que aconteceu com o catolicismo, que produziu uma artificial identificação entre os dois sistemas religiosos. Na tentativa de provar essa artificialidade que permeia o suposto sincretismo entre a religião católica e as religiões de matriz africana, Abdias Nascimento enfatiza: “As concepções metafísicas da África, seus sistemas filosóficos, a estrutura de seus rituais e liturgia religiosa, nunca merecem o devido respeito e consideração com os valores constitutivos da identidade do espírito nacional. E desprezando a cultura que os africanos trouxeram, os europeus reforçaram a teoria e prática da rejeição étnica. Todos os objetivos do pensamento, da ciência, instituições públicas e privadas, exibem-se como prova desta conclusão” (NASCIMENTO, 2002, p. 166).



3.2 PAN-AFRICANISMO E MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO

Os escritos políticos de Abdias Nascimento da década de 1970 se mesclam a uma nova etapa do movimento negro contemporâneo. Para esse entendimento, as entrevistas dos militantes e intelectuais negros, constantes no livro *Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*, organizado pelos pesquisadores Verena Alberti e Amílcar Araujo Pereira, são de fundamental importância.³⁰ Na primeira parte analisada da obra, denominada “Influências externas e circulação de referenciais, Estados Unidos e África”, buscou-se entender de que forma as influências externas orientaram na formação e no discurso dos intelectuais afro-brasileiros que vinham se constituindo no movimento negro na temporalidade 1971-1988. A partir das entrevistas, percebe-se que grande parte dos líderes e militantes negros destaca a importância das influências externas que receberam advindos, em especial, dos Estados Unidos e da África. Nesse sentido, a maioria dos entrevistados cita como principais influências, as obras de autores como Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre, Leopold Senghor, Aimé Césaire, Léon Damas, entre outros. Esse contato intelectual era coletivo, pois eles se reuniam para leitura e discussão dessas obras. Outras situações

30 ALBERTI, Verena e PEREIRA, Amílcar Araujo. (Orgs.). *Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC/FGV, 2007. O livro em questão é resultado de uma pesquisa realizada pelo CPDOC, da Fundação Getúlio Vargas, desenvolvida entre os anos de 2003 e 2007. Com o objetivo de formar um banco de entrevistas com lideranças do movimento negro no Brasil, a partir das décadas de 1970 e 1980 em todas as regiões do país. Nesse sentido, a leitura do livro permitiu um melhor entendimento de como se formaram algumas lideranças do movimento negro no Brasil, a participação desses militantes na política brasileira e, também, como se deu a organização do movimento negro contemporâneo.



são mencionadas: o contato que tinham com as mais variadas fontes, a exemplo de revistas e jornais ligados à temática negra; movimentos literários e por direitos civis; lutas pela independência no continente africano; participação em bailes negros. Somados, esses elementos se constituíram como formadores da consciência dos militantes negros no Brasil. Ainda nessa perspectiva, quando se passa para o tópico “Política no Brasil”, entende-se como se deu a participação dos militantes negros na política brasileira. Nesse sentido, a partir das entrevistas, percebe-se que um número significativo de militantes negros ingressou nos grupos de esquerda. Muitos deles, ainda na sua juventude, ingressaram no movimento estudantil e passaram a ter contatos com outros movimentos, a exemplo do Núcleo Negro Socialista, inserido dentro da Liga Operária - grupo clandestino que atuava dentro da PUC-SP, nos anos de 1970, contrário à luta armada, que investia na organização estudantil e tinha uma frágil ligação com os operários -, onde se discutiam assuntos relacionados à questão racial. Outros ativistas atuaram em vários grupos de esquerda, a exemplo do Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR), que desenvolveu seus trabalhos entre os anos de 1965 e 1986; organizações criadas dentro das Universidades; organizações operárias, assim como outros grupos ligados à esquerda. Percebe-se, através dos relatos dos entrevistados, a grande dificuldade pela qual passaram no período de ditadura militar (1964-1984). Com o período de abertura, considerado também o período de redemocratização, a partir do ano de 1978, ocorre o ressurgimento de uma entidade negra, com face político-reivindicativa e de unidade nacional. Nesse sentido, surge em 1978 o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU-CDR), tornando-se, no ano seguinte, Movimento Negro Unificado (MNU). Dentre os entrevistados na sessão “Política no Brasil”, constam Júlio Romão, Yedo Ferreira, Justo Evangelista Conceição, João Francisco dos Santos, Zélia Amador, Edna Roland, Flávio Jorge Rodrigues da Silva, Milton Barbosa,



Gilberto Leal, Ivair Alves dos Santos, Edson Cardoso e Amauri Mendes Pereira (ALBERTI e PEREIRA, 2007, p. 105-130).

Ainda importantes para o desenvolvimento da nossa análise foram os depoimentos das sessões “Organização do movimento negro” e “Formas de ação”. Nota-se que muitos militantes tiveram algum contato com “questões africanas” a partir dos partidos políticos de esquerda, de entidades estudantis e quando tiveram acesso ao ensino superior. Os depoentes que entraram na Universidade entre 1966 e 1978 - ao que parece anos de gestação do MNU - começaram a criar ou participar de núcleos de cultura, teatro e música, o que explica em parte a forte conotação culturalista das entidades negras contemporâneas. O depoimento de Luiz Alves Ferreira (Luizão) parece elucidativo desse contexto. Ele narra que participou da criação do Centro de Cultura Negra e teve contato com a obra de Amílcar Cabral, revolucionário e líder do PAIGC (Partido Africano para a Independência de Guiné e Cabo Verde), ao se aproximar do movimento negro: “comecei a ler mais para conhecer, porque não tinha isso na universidade, ninguém lia. Não chegavam livro aqui sobre as independências na África. Tive contato com o Amílcar Cabral no movimento negro mesmo. (...) Aliás, esse movimento de independência na África ajudou também o movimento e a luta pela democracia aqui no país” (In: ALBERTI e PEREIRA, 2007, p. 236). Luizão também lembra que sua entidade foi questionada por outras entidades negras por estar “fazendo cultura pelo culturalismo”, ao que ele se defendeu dizendo que “a cultura está dentro da política e vice-versa”.³¹

31 A tese de Amílcar Cabral (1924-1973), um dos grandes pensadores africanos do século XX, que parece ter influenciado alguns ativistas do movimento negro, era de que a luta política da emancipação africana seria, antes de tudo, uma “libertação cultural”. A editora Codecri, ligada ao jornal alternativo *Pasquim*, publicou alguns escritos de Cabral, em 1980, para o Volume 4, da Coleção Terceiro Mundo. Ver CABRAL, Amílcar. *A Arma da Teoria*. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.



A história das entidades negras que formaram o MNU, em 1978, ainda está esparsa e fragmentária. Entre o final da década de 1960 e decorrer da década de 1970, a historiografia, mesmo aquela de teor africanista, pouco tem se dedicado ao mundo negro no auge da ditadura militar. Depois de 1978, com a consolidação da entidade nacional, os trabalhos começaram a aparecer mais recentemente. Por isso, as entrevistas do CPDOC (Fundação Getúlio Vargas) se tornaram uma base documental imprescindível para se estudar o movimento negro contemporâneo. As “fontes vivas” negras, com suas experiências muitas vezes partidas (negritude e marxismo) pela repressão política e com suas memórias ressignificadas por mais de duas décadas de protagonismo, se aproximam agora do passado histórico, cujas perdas de Maria Beatriz Nascimento, Jônatas Conceição da Silva e Oliveira Silveira expressam a necessidade da escrita da história. Com efeito, como disse Lélia Gonzalez, as entidades negras da década de 1970 partiram antes para a “retomada político-ideológica” de entidades e organizações negras massacradas pelo regime militar. O que havia de novo ao final da década de 1970? A própria história e os novos protagonistas: “Vale dizer que a fundação do MNU não contou com a participação de nenhuma grande personalidade, mas resultou do esforço de uma negrada anônima, dessas novas lideranças forjadas sob o regime militar” (GONZALEZ, 1982, p. 42).³²

32 O artigo “O Movimento Negro na Última Década” (1982), da antropóloga, filósofa e historiadora Lélia Gonzalez, talvez seja um dos primeiros escritos sobre a história das organizações negras entre 1964 e 1978. Esse seu trabalho se juntou a três trabalhos de Carlos Hasenbalg, “Raça, classe e mobilidade”, “O estudo das relações raciais nos Estados Unidos” e “O negro na publicidade” e formaram a obra *Lugar de Negro* (1982). A importância desse “pequeno-grande livro” também se revela pela publicação de “documentos negros”, entre os quais se destacam: o manifesto da criação do MNU-CDR, datado de 18 de junho de 1978, e assinado por várias entidades negras; a Carta Aberta à População, datada de 07 de julho de



No decorrer da década de 1980, os boletins e jornais de entidades negras se tornaram importantes veículos de uma imprensa negra que procurou dialogar com as tradições africanas. A publicação *NÊGO* apareceu como “Boletim Informativo do Movimento Negro Unificado” e assim circulou nos anos de 1981-1984, editado em Salvador. Na primeira edição, o Boletim destaca a participação do movimento negro na 33.^a *Reunião Anual da SBPC*, realizada de 08 a 15 de julho, em Salvador. As propostas do MNU que circularam nesse importante evento político-científico contêm vários tópicos sobre as africanidades contemporâneas: “O ensino de história na formação da criança e do adolescente”, “Os africanos e seus descendentes na história”, “O Brasil e o processo de descolonização na África”, “A África no contexto internacional”, “Uma experiência de arte na África em guerra”, e a menção à criação do Instituto Cultural Brasil-África, no Rio de Janeiro. No *NÊGO*, n.º 3, edição de março de 1982, foi publicado o “Poema da Volta”, assinado pela companheira Inaldete, do MNU-PE. Por sua força evocativa de africanidade, transcreveram-se esses versos: “Minha África, estou tensa/ É enorme minha emoção/ Em pisar o teu solo// Será pelo desconhecido?/ Mas tu não me és estranha/ somente faz tempo que não te vejo/ Esta perspectiva devora/ todo o meu pensamento/ E ora fico indecisa/ Ora fico embriagada/ Não sei coordenar nada/ do que espero de ti// Tantos anos passaram/ E afinal hoje volta à tua entranha/ E neste estado, buscando o teu corpo/ Retorno ao útero de onde me arrancaram/ E entrego-me

1978; o manifesto do Dia Nacional da Consciência Negra, datado de 04 de novembro de 1978; a Apresentação dos *Cadernos Negros*, em sua edição de lançamento, datada de 25 de novembro de 1978; a Carta de Princípios, aprovada no I Congresso do MNU-CDR, realizado de 14 a 16 de dezembro de 1979. Ver GONZALEZ, Lélia e HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982 (Volume 3, da Coleção 2 Pontos).



inteiramente./ No peito, receio/Nos olhos, lágrimas/ Nos braços, um grande abraço” (NÊGO, n.º 3, p. 11).

Na edição n.º 5, de novembro de 1983, a chamada da capa remete a entrevistas com organizadores dos blocos de carnaval que trabalharão temas africanos. Nesse sentido, fica-se sabendo que o Ilê Aiyê trabalhará o tema “Angola”, o Olodum a “Tanzânia” e o Ilê Obá vai para a rua com o tema “Namíbia Livre”. Na edição n.º 7, de novembro de 1984, o editorial lança um olhar sobre “A luta de Palmares e os rumos do Brasil”, exigindo a “convocação de uma Assembléia Constituinte livre, democrática e soberana”. Entretanto a radicalidade política se acentua no manifesto “Os 100 anos da farsa”, retirado do IV Encontro de Negros do Norte/Nordeste, realizado na cidade de Maceió, no mês de junho. Na verdade, o manifesto foi uma resposta do MNU ao governo que estava formando uma comissão para preparar “O Centenário da Abolição”, em 1988. A escrita jacobina denuncia as “classes dominantes coloniais” que insistem em anular a “identidade etno-cultural e histórica” da comunidade negra. Ao final, o jacobinismo afro-quilombista se situa historicamente num enfrentamento à ditadura militar (agonizante) e à democracia racial (a hidra luso-tropical):

Sendo assim, reafirmamos como principal símbolo de liberdade, o NEGRO ZUMBI DOS PALMARES, o eterno combatente da liberdade, e como marco histórico a data de 20 de novembro, dia NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA.

Viva Zumbi!

Viva todos os negros combatentes!

Viva a luta do povo negro!

Pelo fim da ficção!

Fora com os racistas manipuladores de nossa história.

Pela morte histórica de Isabel, Rui Barbosa, Gilberto Freyre e demais racistas (NÊGO, n.º 7, p. 2).



A partir de maio de 1987, *NÊGO*, em vez de boletim, passa a se chamar *Jornal do Movimento Negro Unificado*, incrementando informações e boxes sobre sugestões de livros e revistas que o movimento julgava importante sobre a história da África, da diáspora e do negro no Brasil. A pesquisadora Florentina Souza, depois de analisar o que considerou “a palavra crítica”, isto é, os escritos dessa recente imprensa negra, afirmou: “Não tenho dúvidas quanto à pertinência da validade da tentativa de o periódico estabelecer os fundamentos históricos para a construção de um discurso identitário que conteste a estereotipização negativa. A história de todos os povos, toda a história, é construída a partir da seleção e organização dos acontecimentos, datas e personagens que devem ser lembrados, em sintaxes que forjem qualidades e virtudes das quais o povo, o grupo, ou a nação possam se orgulhar” (SOUZA, 2005, p. 205).³³

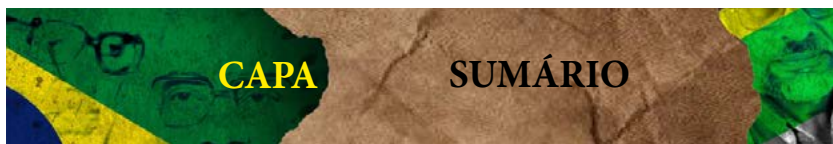
Os textos políticos de Oliveira Silveira constituem a “memória histórica” do movimento negro nos últimos quarenta anos. Não foi por acaso que ele publicou o artigo “Palmar, Palmares: história”, na edição evocativa do “MNU – 10 anos de luta”, de abril de 1988 (*NÊGO*, n. 14, p. 3-4). Depois escreveu textos curtos e testemunhais sobre a negritude contemporânea. No importante ensaio “Vinte de Novembro: história e conteúdo” (2003), ele demonstra as diferentes etapas percorridas pelos movimentos negros na busca do 20 de Novembro como data

33 Florentina Souza percebeu três fases para a imprensa do MNU. A primeira, entre julho de 1981 e outubro de 1986, como boletim MNU-BA. A segunda, entre julho de 1987 e novembro de 1988, como jornal do MNU. A terceira inicia-se em maio de 1989, sem a expressão “Nêgo” como *Jornal do MNU*. SOUZA, Florentina da Silva. *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, p. 201-20. Para a pesquisa, cabe destacar *NÊGO*, n.º 14, de abril de 1988, evocativo dos dez anos do MNU. Na chamada para o VIII Encontro de Negros do Norte-Nordeste, a ser realizado no mesmo ano, em Recife, merecem ser mencionados os temas: “Educação colonizada x Educação para a liberdade”, “O papel do professor na descolonização do ensino”, “Introdução da história da África e do afro-brasileiro nos currículos escolares”.



da consciência negra, em específico a luta do Grupo Palmares, criado em Porto Alegre-RS, em 1971. O poeta destaca em seu texto o fato de que, em novembro de 1978, o manifesto nacional do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU-CDR), designando a data 20 de novembro como dia nacional da consciência negra, não conter qualquer referência à iniciativa afro-gaúcha do Grupo Palmares, proponente do deslocamento das comemorações do treze de maio para o vinte de novembro. Ainda nessa perspectiva, ele traça as diferentes etapas alcançadas pelo grupo no decorrer dos anos 1970, quando passou a organizar no 20 de Novembro, manifestos, encontros, jornais, livretos, entre outras atividades incorporadas em sua luta, cumprida em 1978, quando o MNU (Movimento Negro Unificado) acatou a sugestão do Grupo Palmares e declarou o dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. Em entrevista para o projeto “Margens do Atlântico: fontes para o estudo e o ensino em história da África contemporânea”, realizada durante o II Encontro Nacional de Estudos Culturais Afro-Brasileiros³⁴, na

34 SILVEIRA, Oliveira. Entrevista aos pesquisadores Elio Chaves Flores, Alessandro Amorim, Arnaldo Sucuma e Kywza Fidelis. *II Encontro Nacional de Estudos Culturais Afro-Brasileiros*. João Pessoa, LABORHIS (Laboratório de História/UFPB), Abril de 2007. O projeto *Margens do Atlântico*: fontes para o estudo e o ensino em história da África contemporânea, foi desenvolvido no âmbito do PROLICEN (Programa de Melhoria da Licenciatura), da UFPB, como uma atividade de ensino de história, derivado do presente projeto de pesquisa, entre os anos de 2007-2009. A realização de um evento sobre história e literatura negras teve o apoio do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/UFPB) e do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL/UFPB). Além da entrevista de caráter inédito, foi organizada a coletânea *Textos Poéticos Africanos de Língua Portuguesa e Afro-Brasileira* (João Pessoa: Editora Idéia, 2007), com o prefácio “Paraíba/Brasil/África”, de Oliveira Silveira, p. 13-15. A coletânea, dirigida pela professora Elisalva Madruga Dantas (Literaturas Africanas de Língua Portuguesa) e publicada com apoio do Programa PRODOC/CAPES-PPGL/UFPB, foi um dos resultados do projeto Literatura, História e Cultura Popular: conhecimentos que se ensinam, casos que se pesquisam, saberes que se trocam (2005-2007).



UFPB, em abril de 2007, foram levantadas diferentes questões ao poeta Oliveira Silveira sobre o contexto social de sua identidade negra, sua visão literária e/ou histórica da negritude e os intelectuais que influenciaram em sua formação. Em resposta aos questionamentos levantados, primeiramente ele relata que sua identidade negra surge tardiamente, ao entrar na Universidade, quando passou a se interessar pela questão negra. Sobre os intelectuais que o influenciaram em sua formação, ele menciona que teve contato com fragmentos da poesia africana e negro-antilhana, de poetas como Aimé Césaire, Leon Damas e Leopold Senghor, mas considera os poetas afro-brasileiros como um legado escrito. Oliveira Silveira assim se expressa: “Embora muitos poetas tenham lido o grupo da Negritude (Césaire, Senghor, Damas e outros) parece que a nossa literatura se pautou por uma tradição brasileira e, é claro, sem deixar de aproveitar essa experiência internacional, mas ela se desenvolve, na minha impressão, a partir de uma tradição nossa; nós temos, por exemplo, no passado Luis Gama, Cruz e Souza, grande poeta, Lino Guedes (de São Paulo) e o pernambucano Solano Trindade, que foi muito marcante. Há uma estima muito grande entre nós escritores por este poeta, não só pelo seu trabalho na poesia, mas pelo trabalho que ele desenvolveu no teatro popular brasileiro” (SILVEIRA, 2007b). Oliveira Silveira também falou da significativa importância da imprensa negra em prol da consolidação dos movimentos negros e suas representatividades junto à opinião pública. Por fim, disse da grande necessidade e importância de se estabelecer um vínculo entre os interlocutores do continente africano com os escritores brasileiros.

No prefácio ao livro *Nas Trilhas da Negritude*: consciência e afirmação (2007), Oliveira Silveira explica a origem da expressão *negritude* e sua apropriação no Brasil. Em seguida, Oliveira Silveira relata o fato de que o Brasil é um país em que a elite dominante lusa e luso-brasileira explorou sistematicamente o negro africano trazido da África na condição de escravo, com uma política de branqueamento, cujo objetivo era fazer desaparecer o negro da sociedade brasileira,



fomentando sua exclusão e marginalização. Dentro dessa perspectiva, ele ressalta que esse processo continua assim como a resistência a toda essa opressão. Para tanto, destaca que, “no âmbito do segmento negro, a resistência a toda essa opressão nunca cessou, desde as primeiras levadas negro-africanas chegadas à então colônia de Portugal. Foram quilombos espalhados por todo o Brasil, rebeliões urbanas, outras formas. Na fase contemporânea, o *continuum* dessa luta levou a uma série de conquistas, como a virada historiográfica capitaneada pela adoção do 20 de Novembro como data negra principal, a partir de 1971, a inclusão do segmento negro e suas questões no texto constitucional em 1988, com o caso das comunidades remanescentes de quilombo, os espaços granjeados nas esferas públicas com a criação de assessorias, coordenadorias, conselhos e a oportunidade da experiência de participação numa parcela do poder político” (SILVEIRA, 2007c, p. 6). No ano de 2000, ao findar um de seus mais brilhantes textos sobre a cultura e os protagonismos afro-negros no Rio Grande do Sul, Oliveira Silveira lançava um manifesto às novas gerações negras: “Reagir, resistir, articular e organizar. Esse é o desafio. Sem negro não há cultura negra” (SILVEIRA, 2000, p. 112).

Com o Movimento Negro Unificado (1978-1988), renova-se o projeto político para a população negra de caráter nacional e constitucionalizado. Analisados os depoimentos e os escritos políticos dos intelectuais e militantes negros, aparece a evidência de que, no berço do MNU, a consciência do movimento negro veio acompanhada da consciência político-partidária e da política de empoderamento. Em 1982, o movimento participou de forma organizada das eleições com um candidato próprio, Nilton Barbosa (Miltão). Candidato a deputado federal, participou ativamente do processo de elaboração da Constituição de 1988 e da criminalização do racismo. Pela primeira vez, a população negra foi contemplada, de forma específica, numa constituição brasileira. Abdias Nascimento, que atravessou pelo menos três gerações de ativismo negro (FNB, TEN e MNU), pondera que o processo de democratização que culminou com a Constituição de 1988, marco final



dessa pesquisa, possibilitou também a mobilização do movimento negro: “A crescente e cada vez mais eficaz mobilização do movimento negro se fez sentir no processo de consolidação da democracia na chamada Nova República. As entidades do movimento negro proliferavam e ganhavam destaque através de sua atuação contundente. No bojo da criação e consolidação do Memorial Zumbi, que já tinha articulado um diálogo entre governantes e o movimento negro, ganhou relevo a idéia de políticas públicas específicas para a população afro-brasileira” (SEMOG e NASCIMENTO, 2006, p. 180). As evocações aos africanos e às populações negras diaspóricas também se fizeram presentes na imprensa negra: “Os negros dos Estados Unidos, Jamaica, Haiti, da África (Angola, Moçambique, Argélia, África do Sul, etc). (...) Encaramos o MNU como um instrumento de organização, de luta pela libertação do negro de toda e qualquer forma de opressão, e contra a dominação de raça e de classe” (NÊGO, abril, 1988). Os documentos políticos organizados pelo MNU, “1978-1988: 10 anos de luta contra o racismo”, com redações coletivas ou individualmente assinadas, permitem compreender os campos de lutas e projetos no decorrer da década de 1980. As “visões da África” foram preocupações permanentes: “O apoio à luta internacional contra o racismo e o *apartheid*, e a solidariedade à luta de libertação dos povos da Namíbia e África do Sul sempre foram preocupações do MNU. Temos consciência de que enquanto existir um negro discriminado e oprimido no planeta, a nossa luta por mudanças radicais nas estruturas racistas e opressoras não deve cessar” (MNU, 1988, p. 5). Os documentos políticos insistem, especialmente na reescrita da história do Brasil, reivindicando, em termos nacionais, a introdução nos currículos escolares da disciplina Estudos Africanos: “Desde 1978 que o Movimento Negro Unificado reivindica a reavaliação do papel do negro na História do Brasil. Esta História contada nos livros didáticos e na Escola brasileira omite, distorce e não coloca o negro como sujeito que contribuiu para a construção do país com sua cultura e sua luta de libertação” (MNU, 1988, p. 6).



A dimensão crítica com que o movimento, os escritores e os ativistas negros se depararam com o centenário da abolição em 1988 permite compreender as exatas palavras do jacobinismo negro. Essa radicalidade aparecia em todos os documentos negros da década de 1980 que exigiam a narração de outra história, mais científica e menos ideológica, não aquela da academia capturada e dos livros didáticos eurocêntricos. Seria o caso, por exemplo, da “Nota à Comunidade”, assinada por entidades negras da cidade de Campina Grande, no Estado da Paraíba, que num tom jacobino assim encerram o documento: “Queremos mais uma vez afirmar que o ‘13 de maio’, por não significar liberdade, não deve ser comemorado e, sim, encarado como mais uma data do calendário oficial. Aproveitamos a oportunidade para reafirmarmos o ‘20 de novembro’ como a data magna da NEGRITUDE, por lembrar a morte de ZUMBI DOS PALMARES, símbolo máximo da luta de libertação dos negros no Brasil” (Comissão Campinense do Centenário da Abolição, 1988, p. 3). Um ano antes, distante quase quatro mil km de Campina Grande, um poeta negro do Rio Grande do Sul, no mesmo tom jacobino, publicava os seguintes versos em Porto Alegre:

Senhor historiador oficial,
deixe o sobrado, a casa-grande,
recue na linha do tempo,
mergulhe no espaço geográfico,
peça licença, limpe os pés,
se deixe abocanhar por um quilombo,
mastigar pelas choças,
meta-se no bucho do Palmar,
escute aí seu coração tambor
e veja o sangue digno
fluindo generoso
nas veias caudalosas.
Desde o alto da serra da Barriga
olhe no rumo litoral:
veja num lado história, noutro escória.
Depois comece a contar (SILVEIRA, 1987, p. 2-3).



4 NARRATIVAS NEGRAS E REPRESENTAÇÕES AFRICANISTAS

A rebelião estética de que se trata nestas páginas será um passo preliminar da rebelião total dos povos de cor para se tornarem sujeitos de seu próprio destino. (...) O negro, na versão de seus “amigos profissionais” e dos que, mesmo de boa-fé, o vêem de fora, é uma coisa. Outra é – o negro desde dentro.

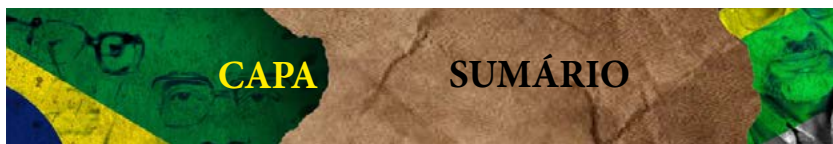
Guerreiro Ramos. *Revista Forma*, 1954.

A tipificação das fontes em documentos políticos e documentos estéticos foi uma opção metodológica que não implica hierarquização documental. Com efeito, as narrações e poéticas negras de caráter literário de Abdias Nascimento (dramaturgia), poesia (Solano Trindade e Oliveira Silveira) e os diários e memórias (Carolina Maria de Jesus) são paradigmáticas do “negro escrito”. A hipótese historiográfica que produziu eficácia na análise desses escritos é que as representações da África por parte dos escritores e escritoras negras contemporâneas, explicitam o jacobinismo negro tanto quanto os documentos políticos. Trata-se de um jacobinismo cultural que prima pela representação africanista da ancestralidade (longa duração) e pela consciência da insubmissão histórica da população negra no continente africano e na diáspora (modernidade atlântica).



4.1 A DRAMATURGIA NEGRA DE ABDIAS, GUERREIRO E SOLANO

Como um dos fundadores do Teatro Experimental do Negro, Abdias Nascimento foi autor, ator, diretor e produtor, organizou livros sobre teatro e temáticas negras num contexto de forte discriminação frente à dramaturgia negra. O primeiro número do jornal *Quilombo* estampa uma entrevista com Nelson Rodrigues, que afirma que seria “ingenuidade ou má fé negar o preconceito racial nos palcos brasileiros”. Rodrigues denuncia o costume dramático brasileiro do “negro brochado”, isto é, atores brancos se pintavam de negros para representarem personagens negros e os papéis caricaturais do “negro bêbado” e do “moleque gaiato”. Para ele, era preciso transformar o negro em herói, integrá-lo no drama, “admitir que ele seja trágico - parece-me uma necessidade do nosso teatro moderno” (RODRIGUES, 1948, p. 1; p. 6). No ano seguinte, Abdias Nascimento escreveria o artigo “Espírito e Fisionomia do Teatro Experimental do Negro”, onde explicita a natureza de um teatro negro. Para ele, a dramaturgia negra deveria ser “um campo de polarização psicológica” que se prende “às matrizes culturais africanas” (NASCIMENTO, 1949, p. 11). No que concerne aos pressupostos dramáticos, Abdias Nascimento parece ter seguido o princípio que W. E. B. Du Bois (1868-1963) formulou para o teatro negro num artigo publicado na revista *Crisis*, nos Estados Unidos, em 1926. Nesse artigo, o autor de *As Almas da Gente Negra* (1903) apontava para uma dramaturgia profunda que seria, sob qualquer prisma, coletivamente negra: **Sobre nós**: revela a vida do negro como realmente é; **Por nós**: escrito por autores negros que entendem o que significa ser um negro; **Para nós**: dirigido primordialmente a plateias negras; e, **Perto de nós**: localizado nos subúrbios, próximo



à massa das pessoas comuns.³⁵ Os textos dramaturgicos de Abdias Nascimento foram publicados a partir da década de 1950 e estão assim apresentados: *Sortilégio*: mistério negro (escrito em 1951, primeira apresentação em 1957 e publicação em 1961); *Dramas para Negros e Prólogo para Brancos* (1961); *Sortilégio II*: mistério negro de Zumbi redivivo (1979). A dimensão autobiográfica cruzada com a dramaturgia pode ser encontrada em *Teatro Experimental do Negro*: testemunhos (1966), coletânea por ele organizada para fixar a memória de seus companheiros de dramaturgia, e, num trabalho mais recente, escrito com Éle Semog, *Abdias Nascimento*: o griot das muralhas (2006).³⁶

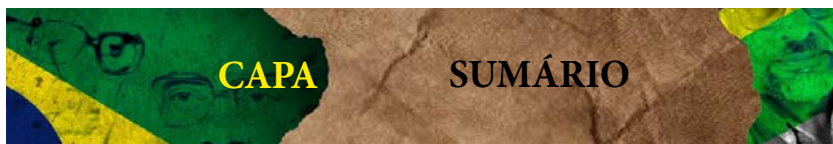
Mas foi Guerreiro Ramos quem construiu as bases teóricas de uma dramaturgia negra ao traduzir as ideias do médico e sociólogo austríaco Jacob L. Moreno, autor da técnica do Psicodrama, dando ênfase ao coletivo negro no palco que ele mesmo designou como Grupoterapia. Guerreiro Ramos também admite que a dramaturgia negra se transforma num “campo de polarização psicológica, onde

35 Essas e outras referências ao teatro negro-africano constam em NASCIMENTO, Elisa L. *O Sortilégio da Cor*: identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Summus, 2003, pp. 324-36. O estado da arte, mas que não consta o teatro negro pode ser apreciado em PATRIOTA, Rosângela. O Historiador e o Teatro: texto dramático, espetáculo, recepção. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy. (Org.). *Escrita, Linguagem, Objetos*: leituras de história cultural. Bauru: Edusc, 2004, pp. 215-51. Na crítica especializada, ver MICHALSKI, Yan. *Reflexões Sobre o Teatro Brasileiro no Século XX*. (Organização e Introdução: Fernando Peixoto). Rio de Janeiro: Funarte, 2004.

36 Uma síntese sobre o pensamento quilombista de Abdias Nascimento pode ser vista no prefácio de Carlos Moore, “Abdias Nascimento e o surgimento de um pan-africanismo contemporâneo global”, publicado no livro *O Brasil na Mira do Pan-Africanismo* (Salvador: Edufba, 2002, pp. 17-32), que reuniu, numa segunda edição, as obras de denúncia, *O genocídio do Negro Brasileiro* e *Sitiado em Lagos*, de 1978 e 1981. Uma biografia recente surgiu dos escritos de ALMADA, Sandra. *Abdias Nascimento*. São Paulo: Selo Negro, 2009.



o homem encontra oportunidade de eliminar as suas tensões e seus recalques”. Ao situar o Teatro Experimental do Negro e a atuação de Abdias Nascimento numa tradição de africanidade, o autor afirma que se retoma “a significação original do teatro como processo catártico, numa poderosa intuição artística e sociológica” (RAMOS, 1949, p. 7). Em janeiro de 1950, no artigo “Apresentação da Grupoterapia”, Guerreiro Ramos aprofunda as bases teóricas da dramaturgia negra, ao historiar as dimensões psicológicas das sociabilidades modernas. Para ele, a aquisição da “normalidade social” ocorre “às custas de um certo sacrifício da originalidade, da espontaneidade e da liberdade” donde se segue que os seres humanos são “consumidores de conservas culturais”. Ao citar Charles Péguy, para quem pior do que a alma perversa seria a alma habituada, Guerreiro Ramos sustenta que a Grupoterapia seria uma forma de “libertação cultural” pela dramaturgia: “A grupoterapia lança suas raízes nessa tradição. Ela é a cultura da espontaneidade, um processo sociológico de purgação de conservas culturais” (RAMOS, 1950, p. 6). Noutro ensaio, “Teoria e Prática do Psicodrama”, Guerreiro Ramos apresenta a separação entre peça teatral e psicodrama, a partir do exemplo de *Hamlet*, de Shakespeare, ao encenar a tragédia de “um verdadeiro líder psicodramático”, por se tratar de “uma espetacular demonstração dos poderes terapêuticos do drama”. Para a comunidade negra, cuja experiência da escravidão e da exclusão social não deixava de ser “conserva cultural” da dominação branca, o psicodrama se afigurava como fundamentação catártica. Portanto a característica social dessa dramaturgia singular seria esta: “No atual psicodrama a operação catártica se transporta do auditório para o palco. Como no drama primitivo, no psicodrama não há diferenciação entre ator e espectador. O paciente representa no palco o seu próprio psicodrama e experimenta uma catarse, em três dimensões, como criador do seu próprio drama, como ator e, ao mesmo tempo, como espectador” (RAMOS, 1950, p. 6-7). Os escritos de Guerreiro Ramos sobre a caracterização do sociodrama como fundamentação para a



representação negra encerram-se com o artigo sob o mesmo título anterior acrescido de “notas”. Nele, o autor parte dos pressupostos: a) na criação literária, a tensão entre o individual e o social é patente; b) tudo conspira na sociedade para reprimir a autenticidade humana; c) toda a sociedade é um preconceito do universo, “a nossa vigília e o nosso sono estão impregnados de preconceitos”. Antes de explicitar as oficinas práticas no Teatro Experimental do Negro, Guerreiro Ramos sintetiza a sua concepção teórica:

O sociodrama é precisamente um método de eliminação de preconceitos ou de estereotipias que objetiva libertar a consciência do indivíduo da pressão social. Por exemplo, adentra uma pessoa para ver um funcionário, um negro ou um judeu, não à luz dos estereótipos, *o funcionário, o negro ou o judeu*, mas como personalidades singulares, únicas, inconfundíveis (RAMOS, 1950, p. 9).

Com efeito, o Teatro Experimental do Negro assume, pelas páginas do *Quilombo*, o projeto peculiar para a construção de uma dramaturgia negra moderna, assim como a revisão crítica do teatro no Brasil.³⁷ A experiência com o teatro continuaria vigorosa. Abdias do Nascimento tinha escrito, em 1951, a peça *Sortilégio* (mistério negro). A obra, que trata do drama marginal do negro entre duas culturas, a latina e a africana, foi encenada em agosto de 1957 e, finalmente, publicada em livro no início da década de 1960. O drama envolve Emanuel, advogado negro apaixonado por Efigênia, mulher negra que se prostitui para galgar a carreira artística, e Margarida, mulher branca, que se casa

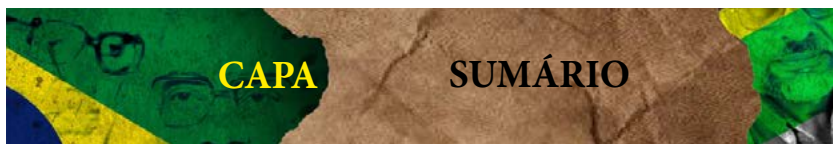
37 Além dos ensaios teóricos e notas das oficinas do psicodrama de Guerreiro Ramos, e das inúmeras notícias sobre as peças negras, aparecem os artigos de Péricles Leal sobre o teatro negro. Ver LEAL, Péricles. Teatro Negro no Brasil. In: *Quilombo*. n.º 6, fev, 1950, p. 11; n.º 7/8, mar/abr, 1950, p. 11; n.º 9, mai, 1950, p. 10; n.º 10, jun/jul, 1950, p. 2.



com Emanuel, para se proteger no casamento, cuja virgindade fora perdida noutra relação. As Filhas de Santo interditam a ironia popular em relação a esse tipo de solução moralizante: “Branca quando casa com preto está tapando algum buraco”. Depois de casada, Margarida passa a trair Emanuel e ainda provoca um aborto por receio de parir um filho negro. Estimulado pelo ódio racial de Efigênia, que acusa Margarida de “mãe assassina do próprio filho”, Emanuel acaba estrangulando a esposa e, antes de fugir, também esbofeteia Efigênia, acusando-a de “prostituta de corpo, prostituta de alma”. Antes de se entregar ao sacrifício e ser atravessado com a lança de Exu pelas Filhas de Santo, o advogado negro fala da morte como libertação de sua racialidade: “Sonhei com um filho de face escura. Escuridão de noite profunda. Olhos pretos como abismo. Cabelos duros, indomáveis. Pernas talhadas em bronze... punhos de aço para esmagar a hipocrisia do mundo branco. Brancura que nunca mais há de me oprimir, estão ouvindo? Está ouvindo, Deus do céu? Quero que todos ouçam. Venham todos, venham”³⁸. A peça, ignorada pela imprensa e criticada pelos que eram contra a existência de um “teatro de negros”, foi saudada por Nelson Rodrigues, um dramaturgo muito próximo do Teatro Experimental do Negro. Nelson Rodrigues publicou a crônica “Abdias: o negro autêntico”, no jornal *Última Hora*, do Rio de Janeiro, no dia 26 de agosto de 1957, na qual destaca o poder de vida da peça: “Na sua firme e harmoniosa estrutura dramática, na sua poesia violenta, na sua dramaticidade ininterrupta”. E arremata: “nada impedirá que o mistério negro entre para a escassa história do drama brasileiro”.³⁹

38 NASCIMENTO, Abdias. *Sortilégio: mistério negro*. In: ____ *Dramas para Negros e Prólogo para Brancos*. Rio de Janeiro: TEN, 1961, pp. 159-97.

39 Citado em NASCIMENTO, Elisa. *O Sortilégio da Cor*. Op. cit., p. 344. Estudos e críticas a dramaturgia negra somente apareceram na década de 1980. Ver, em especial, MÜLLER, Ricardo Gaspar. (Org.). *Dionysios*. N.º 28. (Edição especial sobre o Teatro Experimental do Negro). Rio de Janeiro:



A peça receberia uma segunda versão no ano de 1979. O final diferenciado para a personagem Efigênia expressaria uma nova etapa da dramaturgia abdisiana.⁴⁰

Também publicada pelo Teatro Experimental do Negro, em 1961, e organizada por Abdias Nascimento, a antologia intitulada *Dramas para Negros e Prólogo para Brancos* reúne nove peças em que se misturam autores negros e personagens negras criadas por autores brancos. As peças foram escritas e encenadas entre 1947 e 1961 pelo Teatro Experimental do Negro e outras companhias. No artigo “Prólogo para Brancos”, escrito especialmente para a introdução da antologia, Abdias Nascimento esclarece a intensidade dramática da vida social do negro: “Ser e viver como negro não é uma peripécia comum na vida ocidental. Raça e cor diferenciam-nos e tornamos a sensibilidade específica, desenvolvida no século da Negritude”. Nesse mesmo prólogo, o autor informa que estava em preparação um segundo volume com peças contendo temáticas negras como *Orfeu da Conceição* (Vinicius de Moraes), *Um Caso de Kelê* (Fernando Campos), *O Cavalo e o Santo* (Augusto Boal), *Orfeu Negro* (Ironides Rodrigues), *Gimba* (Gianfrancesco Guarnieri) e *O Processo do Cristo Negro* (Ariano Suassuna).⁴¹ O segundo volume prometido nunca foi publicado, mas a polêmica da representação de um Cristo negro

Minc/Fundacen, 1988; MAUÉS, Maria Angélica M. Da ‘branca senhora’ ao ‘negro herói’: a trajetória de um discurso racial. In: *Estudos Afro-Asiáticos*. N.º 21. Rio de Janeiro: CEAA/UCAM, 1991, pp. 119-29; DOUXAMI, Christine. Teatro Negro: a realidade de um sonho sem sono. In: *Afro-Ásia*. N.º 25-26. Salvador: CEAO/Edufba, 2001, pp. 313-63; AUGEL, Moema Parente Augel. A fala identitária: teatro afro-brasileiro hoje. In: *Afro-Ásia*. N.º 24. 2000, p. 291-323.

40 NASCIMENTO, Abdias. *Sortilégio II: mistério negro de Zumbi redivivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

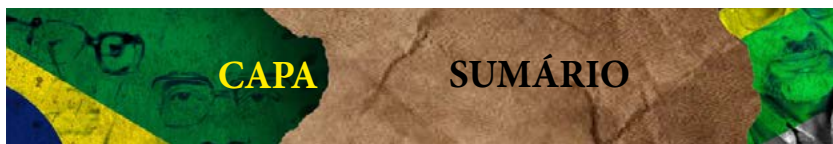
41 NASCIMENTO, Abdias. *Dramas para Negros e Prólogo para Brancos*. Op. cit., pp. 9-10, 25. O mesmo prefácio também consta em *Sortilégio II: mistério negro de Zumbi redivivo*. Op. cit., pp. 17-34.



se transformou numa questão racial sem precedentes na história republicana. O que se sabe da prometida publicação da obra de Ariano Suassuna, *O Processo do Cristo Negro*, é que o texto foi reescrito sob o título *Auto da Virtude e da Esperança*, que acabou se transformando no terceiro ato da peça *A Pena e a Lei*, escrita e encenada no ano de 1959, cujo principal personagem é o negro Benedito. Entretanto foi na peça *Auto da Compadecida*, cuja escrita foi concluída em setembro de 1955, que Ariano Suassuna representou o Cristo negro. A peça foi montada pela primeira vez e estreou no Teatro Santa Isabel, no Recife, em 1956 e, no ano seguinte, foi publicada em livro. A crítica teatral da época, como a que apareceu no jornal *O Estado de São Paulo*, talvez ainda presa ao universo da brancura, se referia ao “Cristo mulato” que julgava todos, bispos e sertanejos, padres e cangaceiros, fazendeiros e pobres.⁴²

Pode-se dizer que, entre as décadas de 1950 e 1960, o pan-africanismo (africanidade e negritude), além de ser escrito, estava na cena da dramaturgia brasileira. Os intelectuais negros, ao olharem para a África, estavam construindo uma refinada matriz cultural negro-africana para os afro-brasileiros, agora exigentes de uma segunda abolição. Abdias Nascimento, concordando com Jean-Paul Sartre, sugere que a radicalidade da negritude integra uma ética e uma estética nas quais o homem branco não poderia ter uma experiência interior. Depois de repassar historicamente o teatro negro brasileiro, os teatros africano, afro-francês, afro-cubano e negro norte-americano, Abdias Nascimento discorre sobre o negro no teatro brasileiro. Ele encerra suas considerações numa definição madura de negritude, da qual fora um dos principais protagonistas:

42 PRADO, Décio de Almeida. *Teatro em Progresso: crítica teatral, 1955-1964*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 42-45. Sobre o Teatro Experimental do Negro, ver PRADO, Décio de Almeida. *Apresentação do Teatro Brasileiro Moderno: crítica teatral de 1947-1955*. São Paulo: Perspectiva, 2001, pp. 187-189.

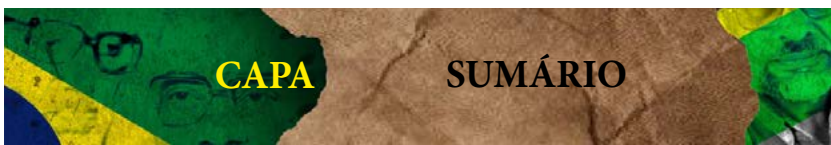


Sem dúvida, estamos assistindo ao encerramento da fase do caos para o negro ex-escravo. Assumindo, no Brasil, as conseqüências e as implicações que a negritude contém, ele afia os instrumentos da sua recusa, engendrada na espoliação e no sofrimento: recusa da assimilação cultural; recusa da miscigenação compulsória; recusa à humilhação; recusa à miséria; recusa à servidão. O Teatro Experimental do Negro é isto: um instrumento e um elemento da Negritude. Seu único valor absoluto é a sua generosidade.⁴³

Tratava-se, pois, de uma esperança de que os valores da negritude e as aspirações dos negros brasileiros se fizessem valer na construção da democracia. Os primeiros anos da década de 1960 passariam em transe, ricos em debates culturais e projetos políticos para o Brasil, onde os intelectuais negros também não deixaram de se situar entre as direitas e as esquerdas. O próprio Abdias Nascimento, ao lembrar-se dos sortilégios dos anos de 1960, afirmou que o teatro era sempre vibração humana e social: “ao falar muito de política, estou falando de teatro, assim como, ao falar muito de amor e de morte, eu estou falando muito de teatro, porque tudo que é profundo, e essencial, e importante para o ser humano e para vida social e cultural, é teatro”⁴⁴. Entretanto, com o golpe civil-militar no ano de 1964, as coisas começaram a se tornar dramáticas para as organizações negras que, ainda no mesmo ano do golpe, organizaram cursos de introdução ao teatro negro e às artes negras nos meses de outubro e novembro. No *Seminário Internacional sobre o Apartheid e o Racismo*, promovido pela Organização das Nações Unidas, em Brasília no ano de 1966, os organizadores do

43 NASCIMENTO, Abdias. *Dramas para Negros e Prólogo para Brancos*. Op. cit., p. 25.

44 SEMOG, Éle e NASCIMENTO, Abdias. *Abdias Nascimento: o griot e a muralhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 156.

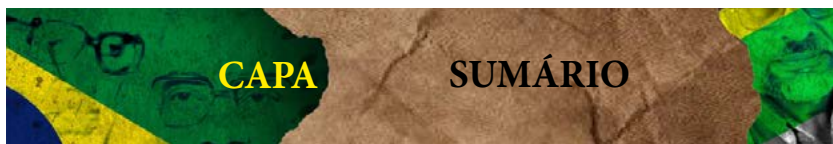


TEN lançaram o livro *Teatro Experimental do Negro*: testemunhos, onde firmam a memória de um teatro sobre negros, por negros, para negros e perto de negros, na acepção duboisiana.⁴⁵

Outra vertente do teatro negro é a protagonizada por Solano Trindade, que também participou da criação do TEN. Ao se deslocar por vários estados e cidades do país, Solano Trindade torna-se o portador artístico dos autos populares que são traduzidos e interpretados a partir de sua “estética comunista”. No início da década de 1940, funda o Grupo de Arte Popular, na cidade de Pelotas-RS, experiência que seria repetida no Rio de Janeiro, em 1943, com a criação do Teatro Folclórico Brasileiro e, em 1949, na mesma cidade, como também do Teatro Popular Brasileiro. Com esse grupo, ele se apresentou em países europeus, levando a arte negra e popular do Brasil. Mais tarde, na década de 1960, ele se fixaria na cidade de Embu, com um grupo de artistas e atores amadores, dando surgimento a um reduto de artes negras no interior de São Paulo, mesclando dança, dramaturgia e poesia. Solano Trindade chegou a escrever a peça *Malungo* (sobre os quilombos), que permanece inédita, talvez como o único exemplar de sua dramaturgia escrita.⁴⁶ A ênfase de sua dramaturgia no palco das ruas e não na estante, na oralidade e não na escrita, no gesto e

45 Dessa reflexão sobre a dramaturgia negra foi publicado o ensaio *Cenas da Negritude: africanidades e dramaturgia negra (1944-1966)*. In: MONTENEGRO, Antônio; GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz; ACIOLI, Vera Lúcia. (Orgs.). *História, Cultura, Trabalho*: questões da contemporaneidade. Recife: Editora Universitária, 2011, p. 305-327.

46 Essa informação consta na nota do editor Nelson Avila ao livro, TRINDADE, Solano. *Tem Gente com Fome e Outros Poemas*: antologia poética. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Educação, 1988, p. 41-42. Até a presente data, não foi possível encontrar o texto dessa peça de Solano Trindade.



não na palavra teve implicações na própria definição de “teatro negro” por parte dos especialistas.

Christine Douxami, por exemplo, afirma que não há homogeneidade em torno de uma definição do que é teatro negro. A autora aponta como característica do teatro negro a junção de vários gêneros artísticos em cena: música, dança, teatro, poesia e, principalmente, a característica mais importante, a sintonia de todas as experiências do teatro negro com a construção de uma verdadeira cidadania para os afro-brasileiros. Quando o teatro deixou de ser sinônimo de marginalidade, os atores negros foram substituídos por atores brancos devidamente pintados de negro. Para ela, essa situação começou a se modificar com a criação do *Teatro Experimental do Negro*, no dia 13 de outubro de 1944. A autora identifica duas tendências de pensamento dentro dessa tipologia de teatro: uma representada por Abdias Nascimento, que vê o teatro negro como discurso político; a outra, representada por Solano Trindade, que valorizava o folclore afro-brasileiro, adaptando-o ao palco. As duas tendências visavam valorizar a contribuição negra na formação da cultura nacional brasileira. Entretanto a linha política do Teatro Folclórico Brasileiro era voltada para a utopia comunista, procurando unificar as classes pobres e o povo negro. Para Solano Trindade, a palavra “raça” estava intimamente ligada à palavra “classe”. Isso, segundo a autora, reflete ainda hoje [2001] uma linha de pensamento forte dentro do movimento negro: sem a reabilitação do negro depois da abolição, criou-se uma situação de desigualdade social em que se encontra a maioria dos afro-brasileiros. Para Abdias Nascimento, o primeiro obstáculo que o negro encontra é a “raça” e não a “classe”. Segundo a autora, sobre a questão é interessante ouvir o testemunho de Cléa Simões, que participou como atriz do Teatro Popular Brasileiro. Esse testemunho diferenciaria a dramaturgia dos dois autores: “Abdias do Nascimento era mais um intelectual e Solano Trindade um artista mais humilde



e, por consequência, os dois tinham visões muito diferentes da arte e do teatro negro. Tanto é que eles não ocupavam o mesmo espaço em termos artísticos: Abdias do Nascimento se encarregava do teatro clássico erudito e Solano Trindade do chamado teatro folclórico, do povo”. Christine Douxami entende que o teatro negro continuou seguindo essas duas tendências artísticas e ideológicas: o teatro negro, procurando a herança africana, como uma forma relativamente clássica, desenvolvendo um raciocínio e um texto teatral de militância negra; e o teatro negro popular, que busca valorizar o negro como membro das classes populares, mostrando a sua participação no folclore nacional com uma estética teatral mais voltada para a música e a dança.⁴⁷

Outra autora que analisou comparativamente a dramaturgia de Abdias Nascimento e a de Solano Trindade foi Moema Parente Augel, que classifica de teatro negro todas as peças onde o negro brasileiro aparece como elemento central, com toda a sua específica bagagem histórica, psicológica e social. Através de um rastreamento, a autora identificou os seguintes temas abordados pelo teatro negro: a problemática da segregação racial; o casamento misto entre brancos e negros; o conflito do negro que se afasta das próprias origens, renegando-as ou delas se envergonhando; o ideal do branqueamento; as religiões de raízes africanas. Moema Augel reconhece a importância do TEN na valorização do negro na sociedade através da dramaturgia e entende que o TEN foi o propulsor do teatro negro, que depois virou uma realidade por todo Brasil, a partir de três grandes centros: Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia. Entretanto a autora faz duras críticas a esse teatro, baseando-se na análise do livro *Dramas para Negros e Prólogo para Brancos*, de 1961, coletânea de textos dramáticos organizada e anotada por

47 DOUXAMI, Christine. Teatro Negro: a realidade de um sonho sem som. In: *Afro-Ásia*. N°s 25/26. Salvador: CEAO/Edufba, 2001, p. 313-363.



Abdias Nascimento. Para ela, essa coletânea serviu mais para reforçar os estereótipos sobre os negros do que combatê-los, fortalecendo preconceitos segregacionistas, próprios dos circuitos hegemônicos, para os quais, no fim das contas, ele acabou se destinando, uma vez que o poder aquisitivo da maior parte da população brasileira de origem africana não lhe permitia nem permite frequentar teatros. Até os autores negros da coletânea não escaparam de suas críticas: “Mesmo os autores negros presentes na coletânea de 1961, como o próprio Abdias do Nascimento, em *Sortilégio*, e Romeu Crusoé, em *Castigo de Oxalá*, exploram a meu ver, sobretudo, o lado exótico da crença nos orixás”.⁴⁸ Parece evidente que a autora está mais preocupada com a “fala identitária” da dramaturgia contemporânea e menos com as representações temporais da dramaturgia negra.

4.2 A ESCRITA NEGRA DE CAROLINA MARIA DE JESUS

O livro *A Cinderela Negra* talvez seja a única obra historiográfica sobre uma das principais escritoras negras do século XX no Brasil, Carolina Maria de Jesus, surgido de um projeto articulado pelos historiadores José Carlos Sebe Bom Meiry (historiador oralista) e Robert Levine (historiador brasilianista).⁴⁹

48 AUGEL, Moema Parente. A fala identitária: teatro afro-brasileiro hoje. In: *Afro-Asia*. Nº 24. Salvador: CEAO/Edufba, 2000, p. 291-323. Sobre as tramas, textos e atores no Teatro Experimental do Negro, com visão diferente da autora acima, ver NASCIMENTO, Elisa L. *O Sortilégio da Cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. Op. cit., p. 281-380.

49 Mais recentemente foram publicados mais dois trabalhos biográficos sobre Carolina Maria de Jesus, vinculados aos estudos literários, embora um dos “biógrafos” também seja historiador. CASTRO, Eliana de M. e MACHADO, Marília N. de M. *Muito Bem, Carolina!* Biografia de Carolina Maria de Jesus. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2007; SANTOS, Joel Rufino dos. *Carolina Maria de Jesus: uma escritora improvável*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.



Na primeira parte, intitulada “Uma história para Carolina”, assinada por Levine, inicia-se a saga caroliniana: “Carolina Maria de Jesus foi uma figura ímpar. Viveu sozinha, com três filhos - um de cada pai - em uma favela na cidade de São Paulo, desde 1947. Sua trajetória, até a morte na década de [19]70, foi incomum e perturbadora” (LEVINE, 1994, p. 17). Mais reconhecida internacionalmente pela tradução de seus livros nos Estados Unidos, Rússia, Itália, França e outros países, Carolina Maria de Jesus, entre 1960, data da primeira edição de *Quarto de Despejo*: diário de uma favelada, até 1986, data da publicação póstuma de *Diário de Bitita*, demonstrou uma singular e perturbadora negritude. De volta ao comovente texto de Robert Levine, pode-se perceber essa dimensão:

O que é notável na saga de Carolina é que apenas quinze anos depois de sua morte, três décadas depois da publicação e do barulho feito em torno de *Quarto de despejo*, uma nova geração pouco ou nada sabe da escritora negra. Seus livros desapareceram das livrarias depois do golpe militar e agora voltam timidamente. É, neste sentido, quase incompreensível como houve um apagamento de sua memória no Brasil, particularmente nos níveis escolares, fato que contrasta com sua reputação em academias do exterior onde sempre integra a lista de cursos sobre mulheres, raça e pobreza no terceiro mundo.

(...)

Para os estrangeiros, mais que qualquer coisa, o *Quarto* e os demais livros de Carolina desmascararam o mito da democracia racial brasileira, aceito como atestado da cultura brasileira e que até então não havia sido mexido. Foi, paradoxalmente, uma mulher negra, da favela, quem expôs as contradições entre a percepção cultural da elite e da realidade dos pobres. Mas aos olhos brasileiros era difícil reconhecer essas evidências através de Carolina, até porque ela própria refor-



çava em certas passagens o preconceito racial. A crítica discutiu a obra de Carolina em termos bem claros e evidentes para qualquer análise de discurso. Ela foi mostrada nos anos JK como sendo uma *favelada preta, mulher pobre e de cor, vítima da miséria*. Os acadêmicos falavam de sua produção como das *classes subalternas*, escrita dos *grupos oprimidos, sublitteratura*. No governo do sucessor de Juscelino, a linguagem ficou ainda mais feroz: para os conservadores os favelados tornavam-se um *caso de polícia*; para a esquerda eles se constituíam em massa muda e emblemática, carente de doutrinação ideológica capaz de atuar de forma decisiva na ordem capitalista (LEVINE, 1994, p. 46-49).⁵⁰

As razões apontadas por Robert Levine, no início da década de 1990, fizeram com que Carolina Maria de Jesus se tornasse uma das “intelectuais negras” a ser estudada na nossa pesquisa. E também porque o “olhar brasileiro” de Meiry percebeu os seus escritos como “literatura negra”, divergindo da recepção crítica norte-americana que os considerou “literatura de protesto”. As observações de José

50 Além do texto de Levine, “Uma história para Carolina” (1994, p. 17-53), o livro é composto por mais três partes: a segunda, sob a responsabilidade de José Carlos Sebe Bom Meiry, contém os relatos orais de Vera Eunice de Jesus Lima, José Carlos de Jesus (filhos), Audálio Dantas (jornalista e editor de seu primeiro livro), Dona Maria Puerta e Marta Teresinha Godinho (vizinhas e amigas) que mostram as “várias Carolinas” (1994, p. 55-167); a terceira parte é formada pela publicação de dois textos de Carolina, “Minha Vida”, fragmento do livro inacabado *Um Brasil para os Brasileiros*, e “O Sócrates Africano”, uma nota biográfica de seu avô materno (1994, p. 169-195), ambos integrantes do livro *Diário de Bitita* (1986); e a quarta parte expõe as percepções teóricas e historiográficas dos realizadores do projeto a partir de “Um olhar norte-americano” e “Um olhar brasileiro” (1994, p. 197-232). Ver MEIRY, José Carlos S. B. e LEVINE, Robert M. *Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.



Carlos S. B. Meiry são fundamentais para as hipóteses desenvolvidas na pesquisa:

A consideração da obra de Carolina como *literatura negra* interessa como valorização de uma atividade que se diferenciava das demais formas de sucesso social possibilitada aos negros. Se tradicionalmente os *pretos* sobem na escala social brasileira através da atividade artística - entendendo-se como tal quase que exclusivamente o samba -, ou do esporte - quase que apenas o futebol -, Carolina significou uma alternativa diferente daquela alcançada por Elizeth Cardoso, Ataulfo Alves, Garrincha ou Pelé. Teria sido através das letras - e das letras diferenciadas do padrão branco - que Carolina Maria de Jesus subira, tornando-se uma escritora, o maior sucesso de vendagem de nossa história no tempo (MEIRY, 1994, p. 230).

Embora concordando com as observações de Meiry, entendo que a narrativa caroliniana pode conter essa ambivalência (literatura negra e literatura de protesto), sem prejuízo de análise, desde que não se perca de vista a complexidade cotidiana de seu lugar social, a favela, “quarto de despejo”. A escrita negra de Carolina Maria de Jesus ainda continua sendo um desafio para os historiadores que ignoram o negro e a mulher negra do século XX. Alguns trabalhos sobre a sua obra são encontrados no campo dos estudos culturais e literários.⁵¹

51 SOUZA, G. H. P. de. *Carolina Maria de Jesus: o estranho diário da escritora vira-lata*. Brasília: UnB/Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária, 2004 [Tese de Doutorado]; MAGNABOSCO, M. M. *Reconstruindo imaginários femininos através dos testemunhos de Carolina Maria de Jesus: um estudo sobre gênero*. Belo Horizonte: UFMG/Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2002 [Tese de Doutorado]; PERPÉTUA, E. D. *Traços de Carolina Maria de Jesus: gênese, tradução e recepção de Quarto de*



Carolina Maria de Jesus nasceu em Minas Gerais, no ano de 1914, em Sacramento, área rural no Estado de Minas Gerais, que recebia famílias escravizadas do Nordeste por causa do declínio da cultura da cana e da migração compulsória dos trabalhadores. Ainda nessa região, cursou até o segundo ano primário no início da década de 1920. Quando menina, teria dito a sua mãe uma frase rebelde em resposta ao comentário de que o mundo era assim mesmo, entre brancos e pretos: “- Ah! Comigo, o mundo vai modificar-se. Não gosto do mundo como ele é” (JESUS, 1986, p. 106). Aos dezesseis anos, Carolina Maria de Jesus já se deslocava com a mãe pelo interior de São Paulo, numa migração incessante que só terminaria na capital, em 1947, aos trinta e três anos de idade. Foi empregada doméstica, faxineira em hotéis, vendedora de cerveja e tentou ser artista de circo na cidade de São Paulo, onde posteriormente passou a catar papel e outros tipos de lixo reaproveitáveis para sobreviver. Nessa condição, passou a viver na favela do Canindé, situada às margens do rio Tietê, em São Paulo, juntamente com seus três filhos, João José, José Carlos e Vera Eunice. Ainda que com baixa escolaridade, sabia ler e escrever, o que lhe dava um capital cultural raro nas favelas paulistanas da época, com seus moradores analfabetos e ex-camposinos. Para Robert Levine, Carolina Maria de Jesus se mostrava livre, de comportamento indomável e se recusava a se conformar com o perfil de favelada e, como “uma espécie de fuga de suas dificuldades, ela começou a escrever poemas, histórias

Despejo. Belo Horizonte: UFMG/Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2000 [Tese de Doutorado]; FERNANDEZ, Raffaella Andréa. Cartografando uma literatura menor: a poética dos resíduos de Carolina Maria de Jesus. In: *Revista Patrimônio e Sociedade*. UNESP – FCLAS – CEDAP, v. 2, n. 1, 2006 p. 1-23. MACHADO, Marília Novais da Mata. Os escritos de Carolina Maria de Jesus: determinações e imaginário. In: *Revista Psicologia e Sociedade*. Vol. 18(2), 2006, p. 105-110.



ficcionais, e iniciou, em 1955, um diário sistemático, escrito em folhas de cadernos” (LEVINE, 1994, p. 23).⁵²

No ano de 1958, as eleições municipais mobilizaram políticos, jornalistas e eleitores, ocasião em que o repórter Audálio Dantas, encarregado de fazer uma reportagem sobre a favela Canindé para o jornal *Diário de São Paulo*, tomou conhecimento dos escritos de Carolina. Tratava-se de registros do dia-a-dia angustiante das dificuldades da autora e dos moradores da favela, o que deixou o jornalista surpreso devido à forma realista como ela escrevia. Após esse episódio, o repórter apresentou os escritos de Carolina Maria de Jesus a um editor, sendo publicados em livro, em agosto de 1960, com o título *Quarto de Despejo*: diário de uma favelada, abrindo a coleção “Contrastes e Confrontos”, da poderosa casa editora Livraria Francisco Alves.

52 Os originais carolinianos encontrados, que impressionaram os pesquisadores, remetem aos seguintes gêneros: 1) diários; 2) peças de teatro; 3) provérbios; 4) contos; 5) romances; e 6) cartas e bilhetes. Meiry viu assim a documentação: “Os cadernos não apresentam nenhuma sequência lógica e num mesmo volume pode-se encontrar diferentes gêneros. O estado do material também é bem precário, faltando, em alguns casos, páginas. A ausência de numeração nos cadernos, bem como a existência de lacunas sugerem que podem ter desaparecidos alguns de seus textos. (...) Não há como não se emocionar em face da letra de Carolina. Firme, grande, corrente, vigor e energia dependem da fluidez com que escrevia. (...) O fato de serem, na maioria das vezes, escritos a tinta, demonstra a vontade de perpetuar o legado. São poucos os textos feitos a lápis. A existência de páginas com outras letras e com matérias diversas (contas) mostra que os cadernos eram mesmo recolhidos no lixo. Há páginas em que estão escritas com letras de criança onde se nota, por exemplo, exercício escolares dos filhos. Curiosamente, são encontradas também receitas de bolos, listas de compras de material doméstico. Tudo, porém, se compõem num conjunto precioso. Único”. MEIRY, José Carlos S. B. A percepção de um brasileiro. In: JESUS, Carolina Maria. *Meu Estranho Diário*. São Paulo: Xamã, 1996, p. 28-29. O título desse livro dado pelos organizadores (Meiry e Levine) foi retirado dos próprios cadernos da autora.



Na apresentação de Audálio Dantas, sete fotografias mostram imagens de Carolina, crianças e ruas da favela Canindé: rosto negro, semblante triste, vestes modestas e dignas, lenço à cabeça, como se exprimisse os pensamentos transpostos para trinta e cinco cadernos que foram coletados do lixo paulistano. Audálio Dantas assim apresenta a sua escritora: “Carolina Maria de Jesus, a da Rua A, barraco número 9, é quem diz e escreve, tinta forte, letra torta, direitinho, tudo da favela. No exato compreendido da miséria vista e sentida. Carolina, irmã nossa, colega minha, repórter, faz registro do visto e do sentido. É por isso que em sua sala-quarto-cozinha, no guarda-comida que tem lá, 35 cadernos foram guardados, junto com os livros. Dos cadernos, alguns são contos contados, de invenção pura e grande, bonitos de ingênuos. Parte grande é da verdade favelada, acontecida de noite e de dia, sem escolher hora, nem gente, nem barraco” (DANTAS, 1960, p. 6). Não passa despercebido ao leitor contemporâneo o próprio preconceito discursivo de Audálio Dantas, um nordestino migrante, ao ver e ler pela primeira vez alguns desses cadernos: “Eu vi, eu senti. *Ninguém podia melhor do que a negra Carolina escrever histórias tão negras*. Nem escritor transfigurador poderia arrancar tanta beleza triste daquela miséria toda. Nem repórter de exatidão poderia retratar tudo aquilo no seco escrever” (DANTAS, 1960, p.10, grifo meu). Talvez os olhos de Audálio Dantas tenham passado por essas linhas da própria Carolina, escritas no dia 23 de maio de 1958, citação que respeita a grafia e as concordâncias da autora: “Quando pui a comida o João sorriu. Comeram e não aludiram a cor negra do feijão. Porque negra é a nossa vida. Negro é tudo que nos rodeia” (JESUS, 1960, p. 44). Entretanto, se a cor negra e o feijão são carregados de ironias da fome, a comida necessária alude à africanidade da fartura e alegria. Foi o que Carolina anotou, percebendo a ironia da filha, no dia 31 de maio do mesmo



ano: “Fui fazendo o jantar. Arroz, feijão, pimentão e choriço e mandioca frita. Quando Vera viu tanta coisa disse: hoje é festa de negro!” (JESUS, 1960, p. 48).⁵³

Os assuntos dos escritos de Carolina Maria de Jesus emergem do seu cotidiano, da luta pela comida para si e para os filhos, o mundo do trabalho urbano, as relações diárias dos moradores da favela, que se mesclam com a conjuntura política e os ordinários casos policiais da ordem capitalista. Questões de classe, exploração e pobreza numa “terra em transe”, como diria o esteticista da fome Glauber Rocha. Mas, pelos fragmentos citados acima e por sentir constantemente o racismo e o preconceito, Carolina sabe que o seu lugar social mais visível é a sua negrura, e é por ela que se define, quando provocada e humilhada em seus dotes de escritora. Essa passagem é sintomática:

Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me:

- É pena você ser preta.

Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica.

53 Noutra passagem, de 28 de maio de 1959, Carolina trabalha com a mesma metáfora: “A vida é igual um livro. Só depois de ter lido é que sabemos o que encerra. E nós quando estamos no fim da vida é que sabemos como a nossa vida decorreu. A minha, até aqui, tem sido preta. Preta é a minha pele. Preto é o lugar onde moro” (JESUS, 1960, p. 160). A grafia e as concordâncias da autora foram respeitadas em todas as citações, pela opção metodológica de que a escrita caroliniana advém da tradição da oralidade, típica dos estratos africanistas que vieram para o Brasil. O oralista africano Hampaté Bá designa essa perspectiva de “tradição viva”, existente no continente africano, mas também na África diaspórica. Ver HAMPATÉ BÂ, Amadou A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph. (Editor). *História Geral da África*. Vol. I (Metodologia e Pré-História da África). Brasília; São Paulo: UNESCO; Editora Cortez, 2001, p. 167-212.



É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta (JESUS, 1960, p. 65).

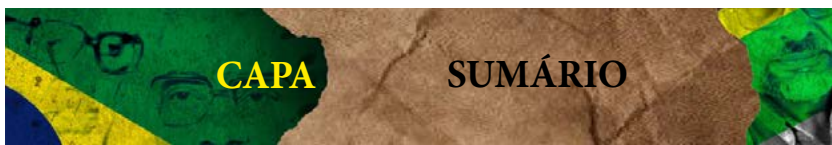
Carolina dialoga com a fala de um homem branco que um dia lhe observou o seguinte: não se sabe quem chegou primeiro ao mundo, se o branco ou o preto. Ele pondera que o “branco é que se diz superior” e pergunta: “Mas que superioridade apresenta o branco?” As analogias carolinianas são impactantes: os dois bebem pinga, os dois adoecem, os dois sentem fome. Numa leitura pragmática da questão racial brasileira, Carolina inverte as teorias racialistas da origem das desigualdades raciais: “a natureza não seleciona ninguém”. Nos dias 9 e 11 de agosto de 1958, as duas anotações de Carolina mesclam classe e raça e permitem que o leitor perceba como os setores populares se dão conta da materialidade de situações sociais, um tanto abstratas para acadêmicos e pesquisadores:

9 de agosto. Deixei o leito furiosa. Com vontade de quebrar e destruir tudo. Porque eu só tinha feijão e sal. E amanhã é domingo.

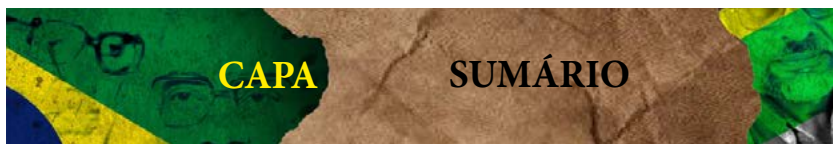
Fui na sapataria retirar os papeis. Um sapateiro perguntou-me se o meu livro é comunista. Respondi que é realista. Ele disse-me que não é aconselhável escrever a realidade.

(...)

11 de agosto. Eu estava pagando o sapateiro e conversando com um preto que estava lendo um jornal. Ele estava revoltado com um guarda civil que espancou um preto e amarrou numa árvore. O guarda civil é branco. E há certos brancos que transforma preto em bode expiatório. Quem sabe se guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata? (JESUS, 1960, p. 105-106).



Com efeito, Carolina Maria de Jesus percebe que a repressão policial é mais intensiva contra os negros, embora muitas vezes ela mesma tenha chamado a polícia por causa das brigas e desavenças entre os moradores da favela. Mas as preocupações com os resultados da sua escrita e sua ânsia em publicar assumem igual intensidade nos relatos diários. Nas anotações do dia 16 de janeiro de 1959, sabe-se que Carolina havia encaminhado originais de sua escrita para uma possível publicação americana. Ela escreveu: “Fui ao Correio retirar os cadernos que retornaram dos Estados Unidos. Cheguei na favela. Triste como se tivessem mutilado os meus membros. O *The Reader Digest* devolveu os originais. *A pior bofetada para quem escreve é a devolução de sua obra*” (JESUS, 1960, p. 147). Apesar dessa péssima notícia, Carolina demonstra que se sente escritora, portadora de uma narrativa. No início do mês de maio, ela anota que um de seus cadernos iria ser divulgado na revista *O Cruzeiro*, ao mesmo tempo em que se sente muito deprimida com o cotidiano na favela, trazendo à tona a própria escrita. Com percepção autoral impressionante, ele se cita: “Eu estou tão nervosa que recordei o meu provérbio: não há coisa pior na vida do que a própria vida”. E arremata: “Favela, sucursal do Inferno, ou o próprio inferno” (JESUS, 1960, p. 158). A tão esperada reportagem da revista *O Cruzeiro* foi publicada, teve repercussão para Carolina e causou impacto entre os moradores da favela Canindé. Carolina passa vários dias anotando até meados do mês de junho. No dia 22 de junho, ela escreve que não tinha nada para comer, e a sua filha Vera Eunice lhe pediu comida, o que leva Carolina a associar seu cotidiano ao processo pós-abolição, a trajetória de sua mãe e a permanência da situação da população negra: “Dizem que o Brasil já foi bom. Mas eu não sou da época do Brasil bom... Hoje eu fui me olhar no espelho. Fiquei horrorizada. O meu rosto é quase igual ao de minha saudosa mãe. E estou sem dente. Magra. Pudera! O medo de morrer de fome!” (JESUS, 1960, p. 167). Nas páginas do seu diário ainda



não publicado, ela se despedia do ano de 1959, reconhecendo-o como um ano sofrido e, com fina ironia, manda-o às favas numa quadrinha poética: “Vai,vai mesmo! Eu não quero você mais. Nunca mais!” (JESUS, 1960, p. 167).

Com efeito, o ano de 1960 foi grandioso para Carolina Maria de Jesus. Ela teve o seu sonho realizado, ver os seus diários publicados. Foi então que ela passou a viajar, dar autógrafos, palestrar com políticos, artistas e jornalistas, sendo assediada por intelectuais de esquerda e o próprio movimento negro. Pelos cadernos, pode-se acompanhar essa fase “heróica” de Carolina: sua nova condição, mulher negra e ex-favelada. Publicados no ano de 1961, com o título *Casa de Alvenaria*, contêm anotações entre 05 de maio de 1960 e 21 de maio de 1961. Através de seu diário, torna-se perceptível os seus interesses mais abrangentes e um pouco de sua aproximação com outros intelectuais negros. No dia 13 de maio de 1960, Carolina é reconhecida como uma escritora negra e se junta a outros artistas e intelectuais negros de São Paulo, como Solano Trindade, que lhe apresenta ao público. O relato inicia no teatro, um novo espaço social, e termina na favela, seu lugar social originário:

Hoje é o dia que comemoramos a extinção da escravidão. Se a escravidão não fosse extinta, eu era escrava, porque sou preta. Fui telefonar para o repórter. Ele disse para eu encontrá-lo as 11 e meia. E convidou-me para ir com ele no Teatro da Escola de Medicina, que hoje comemora-se a data da abolição. Que o espetáculo é representado pelo Teatro Popular Brasileiro, dirigido pelo poeta Solano Trindade. (...) Eu não sabia que a Escola de Medicina tinha teatro. Quando chegamos, o teatro estava superlotado. Um espiqueiro veio fazer a descrição das cenas. O título da peça é *Rapsodia Afro-Brasileira*. O espetáculo é uma confraternização do Centro Acadêmico da Escola de Sociologia e Política e Centro Academico Os-



valdo Cruz, pelo 10.º aniversário do Teatro Popular Brasileiro. O poeta Solano Trindade, apareceu no palco para falar sobre o preconceito racial na África do Sul, e da condição dos pretos nos Estados Unidos.

(...)

Eu estava pensando na festa comemorativa da Abolição da escravatura. Mas temos outra pior - a fome. Conversei com um preto que é artista e ele disse-me que gosta de ser preto. E eu também. Fiquei encantada com o preto João Batista Ferreira. É bonito estar satisfeito com o que somos (JESUS, 1961, p. 19-20).

Carolina Maria de Jesus avalia o sentido da abolição para o povo negro e, no diálogo com um músico negro, vai se reconhecendo numa identidade negra, algo inconcebível na favela. Pelo contrário, na favela as referências raciais não ultrapassam a negatividade de uma representação que lhe é cara: “A noite os barracos são todos negros. E negra é a existência dos favelados”. Depois do lançamento de *Quarto de Despejo*, que ocorreu no mês de agosto, Carolina se transforma em celebridade, dando entrevistas e opinando sobre a situação mundial. Perguntada sobre a situação de Cuba, ela elabora uma resposta anticolonialista: “Os países tem que ser independentes. Cada um deve mandar na sua casa”. Ao ser homenageada por organizações negras de São Paulo e do Rio de Janeiro, Carolina se encontra com José Correia Leite e Delegado, militantes negros e ativistas políticos pelas associações dos homens de cor. Numa anotação interessada, ela observa: “O Delegado fez discurso. Disse que havia de sair dos lixos e dos monturos quem ia libertar os homens de cor” (JESUS, 1961, p. 38, 41-2). As observações propagandísticas sobre *Quarto de Despejo* são logo capturadas por Carolina para sua elevação intelectual. Ouve de um vereador que o seu livro é comparado ao clássico americano *A Cabana do Pai Thomas*, um literato paulista manifestou a opinião de que, se a “França tem Sartre, nós temos



a Carolina”. Os componentes do Teatro Experimental do Negro cantaram um samba para ela no final de setembro, momento em que passa a residir na tão sonhada casa de alvenaria. No dia 19 de outubro, Carolina se queixa dos críticos e descobre o preconceito racial na imprensa: “Alguns críticos dizem que sou pernóstica quando escrevo - os filhos abluíram-se - Será que preconceito existe até na literatura? O negro não tem direito de pronunciar o classico?” (JESUS, 1961, p. 63-4). Isso não a impede de viajar para o Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul para o lançamento de seu livro que a atriz Ruth de Souza se interessou em filmar e que o Teatro Experimental do Negro havia transformado em samba e, logo em seguida, foi encenado no palco.⁵⁴ Mas tudo isso não acalmava o espírito inquieto e desconfiado de Carolina, que escreve no dia 06 de dezembro de 1960: “Com todas as manifestações que venho recebendo eu estou inquieta interiormente. Tenho a impressão que sou ferro banhado a ouro. E um dia o banho de ouro esmaece e eu volto a origem natural - o ferro” (JESUS, 1961, p. 99-100).

No início de 1961, Carolina Maria de Jesus volta-se para as questões internacionais e as relações raciais. No dia 06 de fevereiro, ao conversar com um taxista negro, ela se mostra esperançosa de que o presidente dos Estados Unidos, John Kennedy, pudesse abolir os preconceitos contra os negros. No dia 10 do mesmo mês, o que chama a atenção de Carolina são os acontecimentos africanos no Congo e o assassinato de Patrice Lumumba. Então ela narra essas percepções:

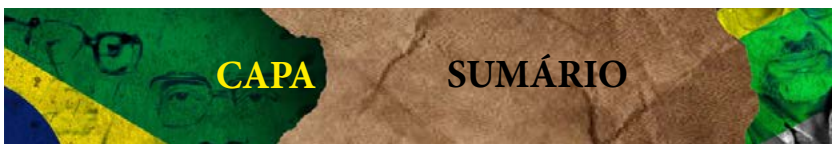
54 Os pormenores dos ensaios, do elenco e da estreia da peça são descritos pela própria Carolina em *Casa de Alvenaria*, nos dias 04, 09, 27 de março e 17 e 27 de abril, quando o espetáculo estreou no Teatro Bela Vista. No dia 04 de maio ela assistiu novamente a peça e conversou com a crítica. No dia 21 de maio, ela relata a crítica do poeta Solano Trindade, desgostoso com a teatralização amenizada do texto. Ver JESUS, Carolina Maria de. *Casa de Alvenaria*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1961, p. 150-182.



Fomos na redação. Eu ia olhando as bancas de jornais. As notícias sensacionais: Fiquei horrorizada com as perseguições na África. A África é terra dos pretos, mas os brancos foram para lá assambarcar o território dos coitados. Eu acho que a interferência do branco na vida do negro é só para atrapalhar. Deixa os coitados arrazados. Fiquei com dó do Patrice Lumumba, que podia viver mais uns dias. Quando será que a civilização vai predominar? (JESUS, 1961, p. 137).⁵⁵

Uma semana depois, Carolina vai novamente à cidade e se inteira dos dramas independentistas africanos. Mais uma vez ela se comove com a história de Patrice Lumumba: “Parava nas bancas dos jornais para ler o assassinato de Patrice Lumumba. Fico pensando: Deus deu aos homens o seu torrão natal. A África para os pretos, mas errou numa coisa, dando ambição aos homens. Que perversidade matar o preto no seu país!” (JESUS, 1961, p. 139). E revelava confiança na autonomia dos africanos com a frase: “Mas os naturais acabam predominando. Uns vão convencendo os outros”. Dois dias depois, em 17 de fevereiro, ela registra um encontro com Solano Trindade e relata a passeata em protesto pelo assassinato do revolucionário africano. Outra anotação significativa sobre as suas preocupações com o colonialismo foi o comentário que fez, ao receber a notícia de que o “repórter” (Audálio Dantas) havia se deslocado para Campinas para entrevistar o capitão Henrique Galvão,

55 Vários militantes e intelectuais negros que vivenciaram os dramáticos acontecimentos do Congo e o assassinato de Patrice Lumumba, em 1961, parecem marcados por ele. Minha hipótese é que Lumumba passou a ser o político africano mais aproximativo de Zumbi dos Palmares: a tragédia se abatendo sobre a esperança. Assim é o poema de Oliveira Silveira, “Tópicos de África Negra” que inicia com esses versos: “África, Congo e Lumumba:/ violada num órgão vital/ mais um filho nutrido em seiva fértil/ desarraigado de ti”. SILVEIRA, Oliveira. *Banzo, Saudade Negra*. Porto Alegre: Edição do Autor, 1970, p. 42.



um opositor ao regime português, cujo governante recebeu a seguinte alcunha no texto caroliniano: “Oliveira Salazar - o Nero de Portugal”. No dia primeiro de março, Carolina acorda cheia da felicidade e escreve uma singela análise do racismo contemporâneo, ao fazer analogia com as nuvens:

O céu está belíssimo. As nuvens estão vagueando-se. Umas negras, outras cor de cinza e outras claras. Em todos os recantos existe a fusão das cores. Será que as nuvens brancas pensam que são superior as nuvens negras? Se as nuvens chegassem até a terra iam ficar horrorizadas com as divergências de classe. Aqui na terra é assim: o preto quando quer predominar é morto. Podemos citar Patrice Lumumba (JESUS, 1961, p. 148).

A primeira publicação de *Casa de Alvenaria* cessa no dia 21 de maio de 1961. Mas os cadernos de Carolina Maria de Jesus prosseguem e podem ser checados no livro organizado pelos historiadores José Carlos S. B. Meiry e Robert M. Levine, publicado em 1996 com o título *Meu Estranho Diário*, contendo materiais inéditos de 30 de outubro de 1958 até 18 dezembro de 1963. Os organizadores dividiram esses escritos em três frações. A primeira versa sobre o *quarto de despejo*, também denominada “tempos da escrita da miséria”; a segunda é a sequência dos escritos sobre a *casa de alvenaria*, fração também intitulada “tempo de escrever desilusões”; e a terceira, os escritos “no sítio” (Parelheiros) que chamaram de “tempo de projetar outros espaços”.⁵⁶ Cumpre aqui destacar essa terceira fração, quando Carolina se depara com a necessidade de uma imagem pública e as exigências políticas de

56 Essas frações são explicadas pelos organizadores na parte final do livro. MEIRY, José Carlos S. B. e LEVINE, Robert M. A Integridade das Frações. In: JESUS, Carolina Maria de. *Meu Estranho Diário*. São Paulo Xamã, 1996, p. 285-307.



classe e raça. Dizem os organizadores: “o fato de Salazar, em Portugal, proibir a publicação de seu livro e, mais do que isto, a cooptação dos grupos negros para converterem-na em um símbolo que participa, cada vez mais, de atividades como bailes, mesas redondas e por fim, e principalmente, de comitês de apoio político” (MEIRY e LEVINE, 1996, p. 305). Nota-se que a “festa do Ventre Livre”, que poderia ser vista criticamente pelos setores radicais do movimento negro, era apreendida como necessária pelo olhar da escritora. É o que ela relata no dia 29 de setembro de 1962, com destaques para a posição dos nomes e da grafia:

O Eduardo Oliveira recebeu-me e disse: fico contente com a tua presença.

É claro que devo aparecer nas festas dos pretos. Luiz Gama, não desprezava os pretos.

Henrique Oras

Jose do Patrocino

o Aaulfo Alves.

Quando o preto e intelectual procura proteger a classe (JESUS, 1996, p. 218).⁵⁷

Carolina Maria de Jesus também estava atenta às lutas negras afro-americanas e não deixa de anotar impressões sobre as lutas dos direitos civis nos Estados Unidos, ironizando os estertores da Guerra da Fria. Essas frações do pensamento caroliniano

57 A referência a *Henrique Oras* não seria uma ironia cortante a Henrique Dias? Os movimentos negros nunca tiveram em conta o protagonismo de Henrique Dias. A ironia faz parte da estilística narrativa de Carolina Maria de Jesus. Ao me deparar com os seus “escritos imaginativos”, notei que vale a pena investigar os seus recursos narrativos, talvez “o humor branco” de Carolina. Comecei a realizar essa reflexão comparando a “oralidade escrita” de Carolina com a “escrita sociológica” de Florestan Fernandes em FLORES, Elio Chaves. *Palavras Afiaças: memórias e representações africanistas na escrita de Carolina Maria de Jesus*. In: *Clio – Revista de Pesquisa Histórica* (UFPE), v. 28.1, 2010, p. 1-27.



são vinculantes do mundo africano continental e diaspórico. As barreiras ao acesso do afro-americano às universidades brancas nos Estados Unidos é tema de Carolina: “Interessante. Nestes últimos dias, os brasileiros estão prestando atenção nos Estados Unidos. A polemica da universidade de Oxford. É horroroso impedir que um homem estude. Que perversidade destruir o ideal do estudante negro. É horroroso que um país como os Estados Unidos haja preconceito racial. Sendo assim os Estados Unidos atira os outros países nos braços da Rússia. Os russos são humanos (JESUS, 1996, p. 232).

Assim, as “três utopias de uma certa Carolina” (sair da pobreza e da favela, falar do mundo negro camponês e projetar outros espaços) constituem a narração negra caroliniana que soube deixar impressões africanistas. Para Meihy e Levine, essas utopias parecem sintetizar historiograficamente sua trajetória, pois Carolina Maria de Jesus “tornou-se um referencial importante para análises do racismo, do papel da mulher pobre, da cultura popular e até dos limites que a sociedade branca impõe aos que não lhe são iguais” (MEIRY e LEVINE, 1996, p. 314). Mais recentemente, o escritor negro Joel Rufino dos Santos afirmou que sempre quisera escrever sobre a “ascensão e queda” de Carolina Maria de Jesus, impressionado com a capacidade de alguém escrever mais de cinco mil manuscritos em folhas de cadernos, com “pequeno domínio da norma culta”. Na tentativa de entender essa extraordinária singularidade, Joel Rufino dos Santos precisou citar a própria Carolina. É o que se faz agora com os dois: “Não conheço fórmula mais poética para dizer o valor da cultura, nas condições difíceis em que viveu e escreveu, que a dela: *O meu sonho era viver cem anos para ler todos os livros que há no mundo*” (SANTOS, 2009, p. 24). Ao que parece, havia ainda uma quarta utopia caroliniana, pelo que ela deixa transparecer neste poema que abre um caderno de 1958:



Era papel que eu catava
para custear o meu viver.
E no lixo eu encontrava
livros para eu lêr
quantas coisas eu quis fazer

Fui tolhida pelo preconceito
Se eu extinguir quero renascer
num país que predomine o preto.

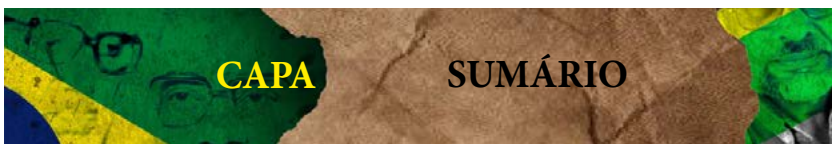
Adeus! Adeus, eu vou morrer!
E deixo versos ao meu país
se é que temos o direito de renascer

Quero um lugar, onde o preto é feliz (JESUS,
1996, p. 33).

O país de Aruanda caroliniano era a África, a do seu avô, o Sócrates africano. Percebe-se na sua “imaginação poética” um impressionante poder de descrição, “um país que predomine o preto”, visão afro-brasileira sonhada no afã de leituras no e do lixo. Literatura que narra, mais do que uma história “contada aos pedaços” (SANTOS, 2009, p. 20), uma história despedaçada catada, diuturnamente, pelo “custear do viver”.

4.3 O QUILOMBISMO POÉTICO DE SOLANO TRINDADE E DE OLIVEIRA SILVEIRA

No seu livro *Escritura e Nomadismo*, Paul Zumthor define nestes termos a poesia: “Entendamos por poesia esta pulsão do ser na linguagem, que aspira a fazer brotar séries de palavras que escapam misteriosamente, tanto do desgaste do tempo, como à dispersão no espaço: parece que existe no fundo dessa pulsão uma nostalgia da voz viva (ZUMTHOR, 2005, p. 69). Com efeito, a narrativa poética,



segundo o autor, é dita e escutada, escrita e lida mediante o próprio desempenho do corpo, através da “operação mediadora da linguagem”. Essa perspectiva torna-se mais significativa quando se pensa a poesia na tradição oralista africana - “rente ao texto”⁵⁸ -, cujas expressões contemporâneas no Brasil são as poesias afro-quilombistas de Solano Trindade e Oliveira Silveira. Essas “vozes quilombistas”, na feliz categorização de Jônatas Conceição da Silva, cantantes daquela “felicidade guerreira, oriunda dos quilombos” (SILVA, 2004, p. 131).

Ainda na década de 1950, na conferência “A literatura e a vida nacional”, Antonio Candido demonstrava a percepção de que a arte em geral e, particularmente a poesia, por seus aspectos intuitivos e expressivos, era portadora de uma linguagem “que manifesta o seu conteúdo na medida em que é forma”. O autor não deixava de lembrar que “os valores e ideologias contribuem principalmente para o conteúdo, enquanto as modalidades de comunicação influem mais na forma” (CANDIDO, 1972, p. 27-49).

Alfredo Bosi entende a poesia como arma na luta contra a realidade social em que se vive e descreve, em sua obra *O Ser e o Tempo na Poesia*, o conceito de “poesia-resistência”, ressaltando

58 A expressão é de Paul Zumthor, quando se debruça sobre as relações entre escrita e oralidade: “A poesia oral africana ilustra a fecundidade desta aliança entre uma regra inelutável e uma espontaneidade inesgotável. Assumindo a responsabilidade do verbo, energia universal, ela invoca o ser; não descreve nada, põe em conexão imagens projetadas na tela de um futuro que elas suscitam; não pretende dar prazer (embora seja prazerosa), mas força o presente a adquirir sentido a fim de recuperar o tempo, a fim de que a razão se esgote e ceda lugar a esta fascinação. (...) O encontro, em performance, de uma voz e de uma escuta, exige entre o que se pronuncia e o que se ouve uma coincidência quase perfeita das denotações, das conotações principais, das nuances associativas. A coincidência é fictícia; mas esta ficção constitui o específico da arte poética oral; ela torna possível a troca, dissimulando a incompreensibilidade residual”. ZUMTHOR, Paul. *Introdução à Poesia Oral*. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 133. Para maiores esclarecimentos, ver o tópico “Rente ao Texto”, p. 131-151.



sua importância como uma forma de converter em palavras as experiências críticas ligadas ao cotidiano da história. O autor destaca que a poesia resiste à memória viva do passado, imaginando uma nova ordem, como exemplo de caminhos de resistência e luta por identidades. No capítulo quinto, denominado *Poesia-Resistência*, escrito na época da ditadura militar, o autor constrói a sua tese mais cara, isto é, “a resistência da poesia como uma possibilidade histórica” (BOSI, 2000, p. 177). Alfredo Bosi destaca a poesia moderna como uma abertura para o poeta criar materialmente o novo mundo e as novas relações sociais. O trabalho poético, ao contrário do que se afirma, não suspende a práxis, pois se trata, segundo o autor, de uma “suspensão aparente” porque projeta na “consciência do leitor imagens do mundo e do homem muito mais vivas e reais do que as forjadas pelas ideologias”. A narrativa poética teria a capacidade de “suprir o intervalo que isola os seres” e trazer, a partir da figura e do som, “aquela realidade pela qual, ou contra a qual, vale a pena lutar” (BOSI, 2000, p. 227). A categoria “poesia-resistência”⁵⁹ foi aplicada às narrações poéticas de Solano Trindade e Oliveira Silveira.

Outra categoria importante para a análise dessa documentação poética foi desenvolvida por Roberto Pontes, “poesia-insubmissa”, a partir dos textos poéticos de José Gomes Ferreira (Portugal), Carlos

59 Alfredo Bosi faz uma rica exposição acerca dos tipos de poesia-resistência (poesia-metalinguagem, poesia-mito, poesia-biografia, poesia-sátira, poesia-utopia). Por “metalinguagem”, entende-se uma forma de relatar o momento vivo da consciência que aponta resíduos mortos da retórica, antiga ou moderna. Já a linguagem mitopoética tenta reviver a grandeza heróica e sagrada dos tempos passados, unindo lenda e poema. A poesia satírica utiliza-se da sátira como modo de resistir, unindo-se também à paródia, que apresenta uma escrita ambígua. A poesia-utopia representa uma escrita fora do tempo, com uma imaginação criadora. A poesia política representa a luta de um povo em determinada época, em busca de seus ideais. BOSI, Alfredo. *O Ser e o Tempo na Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 163-227.



Drummond de Andrade (Brasil) e Agostinho Neto (Angola). O autor destaca que poucos críticos literários se voltaram para estudar em específico o fenômeno da poesia insubmissa. Para tanto, é necessário utilizar-se, como fonte para uma análise teórica desse tipo de narração poética, das palavras dos próprios poetas em seus discursos, diários, reflexões e comentários. A partir desse posicionamento e inspirado na poesia de Pablo Neruda - *a poesia é uma insurreição* -, Roberto Pontes formula a expressão inovadora nos estudos teóricos, invertendo a ordem eurocêntrica do discurso, ao elevar a africanidade como o lugar primeiro dessa insubmissão narrativa, dando título à sua própria obra, *Poesia Insubmissa Afrobrasílusa* (PONTES, 1999).⁶⁰

Florentina Souza, no seu artigo “Solano Trindade e a produção literária afro-brasileira” (2004), mostra que, desde o século XIX, os afro-brasileiros procuraram intervir no sistema de representação a partir dos textos literários, com o propósito de construir imagens africanistas e participar da vida prática e cultural da nação da qual se sentiam parte. Para a autora, Solano Trindade (poeta, escritor, teatrólogo, ator, pintor e ativista cultural) sempre foi ciente de que tinha a missão não só de fazer poesia e teatro, mas de atuar como intelectual que busca interferir na vida sociocultural de seu tempo, participando de uma série de atividades dos movimentos negros e da cultura brasileira, desde a década de 1930. Além dos dois

60 No capítulo quinto, denominado “Poesia insubmissa transformadora: Agostinho Neto”, Roberto Pontes analisa a obra *Sagrada Esperança*, publicada em primeira edição no ano de 1963, na Itália, inserida no contexto da guerra de libertação de Angola, da qual Agostinho Neto foi protagonista. O autor caracteriza essa narrativa poética como uma poesia de combate e empenho, indignação, afirmação e revolta contra as atrocidades cometidas pelos colonialistas, em Angola, que se apossaram das riquezas da terra provocando um processo de destribalização entre os povos, escravidão, tráfico humano, violações, racismo e etnocídio, entre outros fatores. Ver PONTES, Roberto. *Poesia Insubmissa Afrobrasílusa*. Fortaleza: Editora UFC, 199, p. 119-149.



congressos afro-brasileiros – em 1934 no Recife e 1937 em Salvador – participou da fundação do Centro Cultural Afro-Brasileiro e da Frente Negra Pernambucana, em 1936, do Teatro Experimental do Negro (juntamente com Abdias do Nascimento), em 1945, e do Teatro Popular Brasileiro (juntamente com Edison Carneiro), em 1950, entre outras organizações culturais. Presença constante em antologias de poetas afro-brasileiros, pesquisador incansável da cultura popular e negra, publicou *Poemas Negros* (1936), *Poemas de uma Vida Simples* (1944), *Seis Tempos de Poesia* (1958) e *Cantares ao Meu Povo* (1961). O poeta negro, como ele mesmo gostava de ser chamado, ou poeta do proletariado, como os amigos comunistas o chamavam, escrevia poesia impregnada com conteúdos africanistas e de classe. Solano Trindade evidenciava sua preocupação do poeta com a própria poesia, o amor, a fome, as mulheres, o racismo, a cultura popular, a história dos negros no Brasil, contribuindo, de forma decisiva, na constituição do legado afrodescendente no Brasil.⁶¹ Solano Trindade, através de sua produção teatral e literária, reconfigurou a história e a memória dos afro-brasileiros. Como já foi visto o seu legado dramático, ver-se-á agora a sua produção poética.

Através do poema *Minha Família*, Solano Trindade demonstra a ideia de família como algo mais amplo que não se resume na consanguinidade e no parentesco, mas na ancestralidade africana e na utopia socialista. Ele faz uma crítica ao conceito ocidental de família nuclear, que Karl Marx chamou de família burguesa, surgida como critério essencial para estabelecer responsabilidades e obrigações entre os indivíduos:

Minha família é incontável
eu tenho irmãos em todas as partes do mundo
minha esposa vive em todos os continentes

61 SOUZA, Florentina da Silva. Solano Trindade e a produção literária afro-brasileira. *Afro-Ásia*. Nº 31, CEAO/UFBA, 2004, p. 277-293.



minha mãe se encontra no oriente e no ocidente
meus filhos são todas as crianças do universo
meu pai são todos os homens dignos de amor
(TRINDADE, 2005, p. 60; 2008, p. 37).

No poema “*Olorum Ekê*” surge um discurso libertário, revolucionário, direto ao povo negro. O autor toma como base para seu discurso a práxis comunista, pois Solano Trindade acredita que, para não acontecer com os seus filhos o que aconteceu com seus avós e acontece com ele mesmo, agora escravizado pelo capitalismo, seria preciso uma revolução social. Assim, ele acusa pela expressão iorubana *Olorum Ekê*, a falsa divindade:

A minha bandeira
É de cor de sangue
Olorum Ekê
Olorum Ekê
Da cor da revolução
Olorum Ekê
Meus avós foram escravos
Olorum Ekê
Olorum Ekê
Eu ainda escravo sou
Olorum Ekê
Olorum Ekê
Os meus filhos não serão
Olorum Ekê
Olorum Ekê (TRINDADE, 2005, p. 61; 2008, p. 80).⁶²

62 Esses dois poemas não aparecem nos livros de Solano Trindade, publicados em vida. Por isso, não foi possível dar-lhes um contexto exato. Eles aparecem publicados na antologia do autor, organizada e apresentada por Zenir Campos Reis, TRINDADE, Solano. *Poemas Antológicos* (São Paulo: Nova Alexandria, 2008), e na antologia organizada por Luiz Carlos dos Santos, Maria Galas e Ulisses Tavares, *Antologia da Poesia Negra Brasileira: o negro em versos* (São Paulo: Salamandra, 2005).



Embora não se tenha trabalhado com o livro *Poemas de uma Vida Simples* (1944), esgotado já na década de 1950, por ter saído em edição limitada, sabe-se que ele foi apreciado por Carlos Drummond de Andrade que, enviando carta ao autor em dezembro de 1944, considerou “Canto dos Palmares” versos com “uma força natural e uma voz individual, rica e ardente, que se confunde com a voz coletiva”. Republicado no livro *Cantares ao Meu Povo* (1961), o poema “Canto a Palmares” marca a expressividade do moderno quilombismo afro-brasileiro. Trata-se de um poema político, na categorização de Alfredo Bosi, onde o “eu lírico” negro inicia se contrapondo aos cânones ocidentais:

Eu canto aos Palmares
sem inveja de Virgílio de Homero
e de Camões
porque o meu canto
é o grito de uma raça
em plena luta pela liberdade (TRINDADE, 1981,
p. 23).⁶³

- 63 Levantou-se a hipótese, nesta pesquisa, de que o poema de Solano Trindade “funda” as representações negras sobre os quilombos e o que se vem chamando de afro-quilombismo. Jônatas Conceição da Silva atribui esse início ao samba-enredo “Quilombo dos Palmares” (1960), de Noel Rosa de Oliveira e Anescar Rodrigues, que deu o título do carnaval carioca do mesmo ano ao Grêmio Recreativo Escola de Samba Acadêmicos do Salgueiro (SILVA, 2004, p. 79-83). Na própria historiografia, os trabalhos eram escassos na década de 1930, conjuntura em que Solano abraça a negritude. Pelo que se sabe, havia: RODRIGUES, Nina. A Tróia Negra. Erros e Lacunas da História de Palmares (1905), posteriormente incorporado como o terceiro capítulo de seu livro póstumo, *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932, p. 109-148; a crônica (ou romance histórico?) de ALTAVILLA, Jayme de. *O Quilombo dos Palmares* (1926). São Paulo: Melhoramentos, s/d.; os ensaios de BRANDÃO, Alfredo. Os negros na história de Alagoas; e MELLO, Mario. A República dos Palmares; In: *Estudos Afro-Brasileiros*. Anais dos trabalhos apresentados ao 1.º Congresso Afro-Brasileiro, realizado no Recife, em 1934. Recife:



Solano Trindade replica Palmares no tempo presente e não deixa de mencionar as tiranias em que viveu:

Eu canto Palmares
odiando opressores
de todos os povos
de todas as raças
de mão fechada
contra todas as tiranias (TRINDADE, 1981,
p. 23).

A epopeia palmarina é apresentada na sua historicidade de mais de um século em que os escravizados africanos se debatiam contra os escravizadores brancos:

O tempo passa
sem número e calendário,
o opressor volta
com outros inconscientes,
com armas
e dinheiro,
mas eu os faço correr...
O meu poema libertador
é cantado por todos,
até pelas crianças
e pelo rio (TRINDADE, 1981, p. 26).

Evidentemente que esse tempo “sem número e calendário” era proporcional à “grandeza da fé – a Liberdade”, desejada e buscada na irmandade de sentimentos quilombistas. Nesse momento épico, o poeta refuta a concepção de quilombo da tradição documental

FJN/Editora Massangana, 1988, p. 55-91; p. 181-185, respectivamente; os documentos coloniais publicados por EANNES, Ernesto. *As Guerras nos Palmares*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938; e, na década de 1940, o livro de maior fôlego, de CARNEIRO, Edison. *O Quilombo dos Palmares* (1946). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

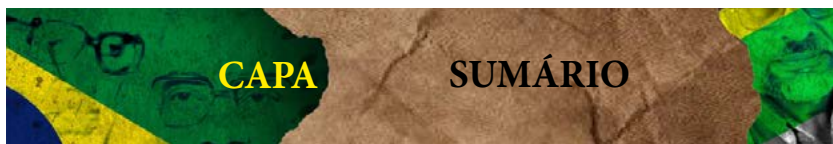


portuguesa, “mocambo de negro fugido”, e assume o trabalho coletivo dos canaviais e algodoads quilombistas. Veja-se esta estrofe:

Saravá! Saravá!
Repete-se o canto
do livramento,
já ninguém segura
os meus braços...
Agora sou poeta,
meus irmãos vêm ter comigo,
eu trabalho,
eu planto,
eu construo,
meus irmãos vêm ter comigo... (TRINDADE,
1981, p. 27).

Aproximando-se das últimas batalhas, o poeta ouve o grito de guerra e se divisam as tochas acesas da “civilização sanguinária que se aproxima”. Os últimos negros palmarinos tombam mortos ao lado de Zumbi, na serra da Barriga, no dia 20 de novembro de 1695, mortes matadas que não eliminaram a africanidade poética. Solano Trindade canta a apoteose do drama, a apoteose libertadora:

Mas não mataram
meu poema
Mais forte
que todas as forças
é a Liberdade...
O opressor
não pode fechar a minha boca,
nem maltratar meu corpo,
meu poema
é cantado através dos séculos,
minha musa
esclarece as consciências,
Zumbi foi redimido... (TRINDADE, 1981, p. 28).



Pode-se afirmar, seguindo de perto Alfredo Bosi, que essas expressões conectadas são signos do poema prometéico, utópico e político. A poesia de Solano Trindade, em “Canto dos Palmares”, é demonstrativa de que o “gemido da criatura oprimida” – a expressão pertence a Marx – “não se cala por infunda que seja a espera da liberação”, mesmo porque, se “esse gemido é também protesto, altera-se, muda de tom e de timbre, vira grito, rouco desafio, duro afrontamento, até achar os ritmos da poesia utópica” (BOSI, 2000, p. 207). Na mesma senda da forte identificação quilombista, foi escrito o poema “Zumbi” para a peça *Malungos* (sobre os Quilombos), cuja data não foi possível precisar. O poema seria musicado pelo neto de Solano, Vitor Trindade, no ano de 1996. Dele se retirou este fragmento, para tipificar a narração afro-quilombista que se está discutindo:

Zumbi morreu na guerra
Eterno ele será
Rei justo e companheiro
Morreu pra libertar
Zumbi morreu na guerra
Eterno ele será
Se negro está lutando
Zumbi presente está
Herói cheio de glórias
Eterno ele será (TRINDADE, 2008, p. 165).

Ao seguir Bosi, deve-se evitar perceber, nessa heroização, os equívocos ideológicos do poeta. Com efeito, a “saude dos tempos que parecem mais humanos nunca é reacionária”, pois “reacionária é a justificação do mal em qualquer tempo” e reacionário “é o olhar cúmplice da opressão” (BOSI, 2000, p. 178). Ao heroizar Zumbi, Solano Trindade fez o mito cruzar o limiar do poema, uma vez que sua fala mitopoética, ainda seguindo Bosi, revive a grandeza heroica e sagrada dos “tempos originários” do quilombismo exemplar: poesia-mito.



O também poeta e escritor Paulo Armando, que prefaciou *Poemas de uma Vida Simples*, em 1944, autor de um pequeno ensaio para a antologia poética que marcou os oitenta anos de nascimento de Solano Trindade, em 1988, destaca que o poeta vivenciou o preconceito racial, a pobreza, os obstáculos à ascensão social, as favelas, os mocambos, as periferias distantes e os subempregos a partir do Recife. Para Armando: “É contra isso que Solano vai, desde a juventude, lutar, com a força de seu nome profético (Solano - vento forte da África). Após curta fase de poemas místicos, resultado de seu período presbiteriano (foi diácono), no final da década de 20 [1920], entra na poesia negra, da qual jamais se afastará. É a tomada de consciência da negritude”⁶⁴. Disso se percebe no poema “Orgulho Negro”, incluído no livro de 1944, onde uma aparente negatividade assombra o leitor não acostumado à interpretação hegeliana do universo poético:

Eu tenho orgulho de ser filho de escravo...
Tronco, senzala, chicote,
gritos, choros, gemidos,
oh! que ritmos suaves,
oh! como essas coisas soam bem
nos meus ouvidos...
Eu tenho orgulho em ser filho de escravo...
(TRINDADE, 1988, p. 9).

64 ARMANDO, Paulo. Nosso maior poeta negro: Solano Trindade. In: TRINDADE, Solano. *Tem Gente com Fome e Outros Poemas*: antologia poética. Rio de Janeiro: PMRJ/Secretaria Municipal de Educação, 1988, p. 36-39. A presente antologia reúne poesias dos três livros de Solano Trindade, publicados em 1944, 1958 e 1961. Do primeiro, o poema mais citado e estudado é certamente “Tem Gente com Fome”, que Artur Ramos chamou de “Canção da Leopoldina”, sobre os transportes para os subúrbios cariocas: “Trem sujo da Leopoldina,/ correndo correndo,/ parece dizer:/ tem gente com fome,/ tem gente com fome,/ tem gente com fome...”.

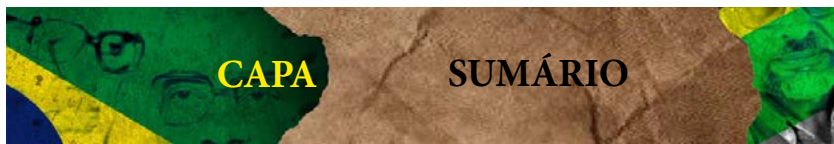


Por acaso, Solano Trindade estaria construindo imagens para se “refugiar da opressão”? Ao que parece, o movimento do “eu lírico” do poeta começa no presente - “eu tenho orgulho de ser...” - e se dirige ao passado cruento - senzala, gritos, gemidos -, retornando ao tempo enunciador - “Eu tenho orgulho em ser...”. A relação com o aporte teórico de Bosi pode render uma boa interpretação, no sentido de situar esse poema como “poesia-sátira” que surge como paródia da escravidão benevolente. As formas de opressão escravistas, vistas como “ritmos suaves”, fazem do poeta mais do que um “sátiro insofrido” - expressão bosiana -, uma vez que o seu presente está aberto, orgulhoso de si mesmo e de seus ancestrais africanos.

Depois do livro de 1944, Solano Trindade publicaria mais um livro, em 1958, sob o título de *Seis Tempos de Poesia*, com cinquenta e sete poemas, mesclando temáticas sociais e africanistas. A carta de Roger Bastide ao autor, datada de outubro de 1946, permite entender que muitos poemas já estavam prontos por essa época. A demora na publicação se deveu às questões editoriais e a outros projetos do autor, como um estudo sobre os “Problemas do Teatro Popular” e uma “Antologia do Bumba Meu Boi”, que ficaram inacabados.⁶⁵ Na carta, Roger Bastide confessa sua leitura dos originais e esclarece suas impressões sobre um possível livro:

Fiquei, creia-me, muito sensibilizado com essa marca de estima, e, é sempre com o maior prazer que eu leio os seus versos em que se misturam Xangô e Marx. (...) Esses novos poemas continuam a tradição dos antigos, prolonga uma rota que o senhor inaugurou no Brasil. (...) O senhor faz

65 Sabe-se isso por uma chamada publicada na última página da edição de *Seis Tempos de Poesia* (São Paulo: Editora H. Mello, 1958) sobre os próximos lançamentos do autor, que também anunciava que o livro de 1944 encontrava-se esgotado e prometia uma nova edição, em preparo.



dos seus versos uma arma, uma toque de clarim, que desperta as energias, levanta os corações, combate por um mundo melhor. Quanto a mim, aprecio esses poemas que realizam uma síntese entre o passado e futuro, entre as aspirações de reis proletarizados e as canções do folclore, entre o amor moderno, à sombra das chaminés de usina, e o amor místico, sobre o olhar dos orixás. Creio, de fato, que o progresso não deve destruir o que há de grande e de lírico na cultura trazida outrora da África, e que deve tornar uma herança comum a todos (BASTIDE, 1958, p. 87).

Roger Bastide atenta para as duas dimensões da poética de Solano Trindade: Xangô (espiritualista e africanista) e Marx (materialista e revolucionária). Essas dimensões se juntam na totalidade narrativa de vários poemas do livro de 1958. No poema “Sou Negro”, o autor exalta sua ancestralidade africana escravizada, trazida para os engenhos nordestinos de cana de açúcar e a contribuição cultural dessas ancestralidades. Solano Trindade ressalta ainda o desejo de liberdade, invocando novamente o quilombismo afro-brasileiro, “as terras de Zumbi” e a “Guerra dos Malês”, eventos de expressões e representações - *Pathos* e *Mimesis* - da liberdade vivida e da liberdade escrita. Assim, esse afro-quilombismo se instaura nos ombros contemporâneos:

Sou negro
Meus avós foram queimados
Pelo sol da África
Minh'alma recebeu o batismo dos tambores
Atabaques, gonguês e agogôs.

Contaram-me que meus avós
Vieram de Loanda
Como mercadoria de baixo preço
Plantaram cana pro senhor do engenho novo
E fundaram o primeiro Maracatu.



Depois meu avô brigou como um danado
Nas terras de Zumbi
Era valente como quê
Na capoeira ou na faca
Escreveu não leu
O pau comeu
Não foi um pai João
Humilde e manso.

Mesmo vovó
Não foi brincadeira
Na guerra dos malês
Ela se destacou

Na minh'alma ficou
O samba
O batuque
O bamboleio
E o desejo de libertação... (TRINDADE, 1958,
p. 62-63; 1981, p. 32).

Com efeito, o poeta ataca o mito historiográfico do “pai João, manso e humilde” e a sua equivalente feminina, “a mãe preta”, tão cara às teses freyrianas das sociabilidades na casa-grande. Na verdade, seus avós “foram queimados pelo sol da África” e se avalentaram nas “terras de Zumbi”. Trata-se também de uma ancestralidade espiritual cuja alma “recebeu o batismo dos tambores”. Aqui razão e espiritualidade se fundem na totalidade histórica.

No poema “Negros”, Solano Trindade manifesta a preponderância da classe social sobre as identidades negras, numa das raras vezes em que ocorre a dissonância entre “Xangô e Marx”, denunciando aqueles que em nome do capital oprimem seus irmãos de qualquer raça em qualquer parte do mundo. O poema também impressiona pela sua densidade narrativa, ao sintetizar a história da África e dos africanos na diáspora:



Negros que escravizam
e vendem negros na África
não são meus irmãos

negros senhores na América
a serviço do capital
não são meus irmãos

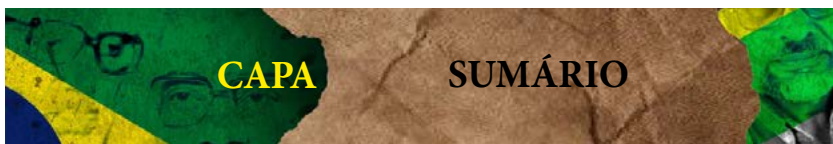
negros opressores
em qualquer parte do mundo
não são meus irmãos

Só os negros oprimidos
Escravizados
em luta por liberdade
são meus irmãos

Para estes tenho um poema
grande como o Nilo (TRINDADE, 1958,
p. 44).

Na esteira de Bosi, pode-se dizer que se trata de um “poema abertamente político” e utópico no sentido de ser “comunitário, comunicante, comunista”. De fato, o poema “assume o destino dos oprimidos no registro da sua voz” (BOSI, 2000, p. 213). O próprio poema se pretende “grande como o Nilo”, dádioso no afã metafórico. Ao mirar a africanidade complexa, o poeta aponta duas faces para o futuro: o negro como criatura libertadora e não opressiva (projeto de vontade), e os irmãos negros adventícios, aqueles que esperam o que não está perdido para sempre, a humanidade negra redimida. Nessa dimensão, situa o poema “Construção”, uma espécie de arremate para a utopia revolucionária entre a África e a América, com as imagens paradigmáticas de seus grandes cursos de água doce:

Os meus olhos estão voltados
Cheios de ansiedade
Para esta construção que se inicia



Não sei se no Nilo
Ou no Amazonas
Porque não há lugar determinado,
Para se começar a viver...

eu sei que se construirá,
Não sei quando... (TRINDADE, 1958, p. 78).

Nos poemas “Uma negra me levou a Deus” e “Outra negra me levou à Macumba”, Solano Trindade tenta unificar as diferenças negras a partir das práticas culturais e da cosmogonia espiritual fundadas numa “dupla diáspora”, cujos repositórios são mais expressivos nas mulheres negras. Nesse caso, Xangô desbanca Marx diante do tribunal de Eros, mesmo que a “negra bonita” esteja “de Bíblia na mão” (TRINDADE, p. 55-57). No poema “Navio Negroiro”, Solano Trindade, a partir do recurso da citação de Castro Alves, evoca as ausências castristas de forma singular, descoisificando as “vozes da África” cheias de poesia e humanidade:

Lá vem o navio negroiro
Por água brasileira
Lá vem o navio negroiro
Trazendo carga humana

Lá vem o navio negroiro
Cheio de melancolia
Lá vem o navio negroiro
Cheinho de poesia...

Lá vem o navio negroiro
Com carga de resistência
Lá vem o navio negroiro

Cheinho de inteligência (TRINDADE, 2008, p. 152).⁶⁶

66 Sobre a poesia “negra” de Castro Alves, ver BOSI, Alfredo. Sob a Maldição de Cam. In: *A Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994,



Três anos depois da edição de *Seis Tempos de Poesia*, Solano Trindade preparou outro livro que primeiramente foi anunciado como *Poemas de Todos os Dias*, mas que acabou sendo publicado, em 1961, com o título de *Cantares ao Meu Povo*, em cuja segunda edição, publicada em 1981, foram acrescentados vários poemas da década de 1960. São novamente editados os poemas referenciais da obra do poeta, a exemplo dos quilombistas “Canto a Palmares”, que abre o livro, e “Sou Negro”, e “Tem Gente com Fome”, o poema social definidor de sua tradição marxista. Com efeito, será no poema “Quem tá Gemendo?” que Solano Trindade atinge a “alma universal” na medida em que a pergunta sobre o sofrimento arrebatava todas as almas africanizadas:

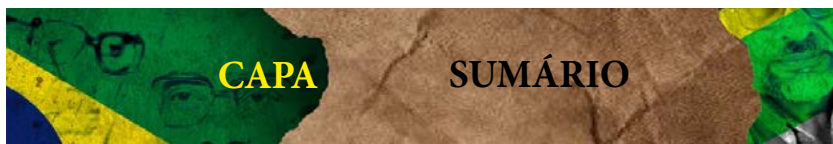
Quem tá gemendo
Negro ou carro de boi?

Carro de boi geme quando quer
Negro não
Negro geme porque apanha
Apanha pra não gemer

Gemido de negro é cantiga
Gemido de negro é poema

Geme na minhalma
A alma do congo
Do Níger da Guiné

p. 246-272. Evidentemente que a concepção de “literatura negra” implica outras questões muito debatidas entre os críticos literários e, para autores do século XIX, pode beirar anacronismo. Talvez para a obra de Luiz Gama pudesse ser mais sugestiva do que para a de Castro Alves. Ver AZEVEDO, Elciene. *Orfeu de Carapinha*: a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo. Campinas: Editora Unicamp, 1999; MARTINS, Heitor. Luís Gama e a Consciência Negra na Literatura Brasileira. *Afro-Ásia*, n.º 17, 1996, pp. 87-97; BERND, Zilá. *Introdução à Literatura Negra*. São Paulo: Brasiliense, 1988.



De toda a África enfim
A alma da América
A alma universal

Quem tá gemando
negro ou carro de boi? (TRINDADE, 1981, p. 29).

Esse poema vinca-se ao que Paul Zumthor chamou de “poesia do espaço”: a África, a América, o Universo. Uma narrativa espacial que é, ao mesmo tempo, sonora: alguém geme como o carro de boi, o negro. Esse gemido é cantiga, poema. Essas variabilidades históricas, a África e a diáspora africana, remetem-nos à materialidade com que a própria história se submete à indagação do poeta, “quem tá gemendo?”. Com efeito, para esse caso, o “poema é coisa, configuração de traços físicos” e “acontece que um verbo pode nascer dessa coisa” (ZUMTHOR, 2005, p. 168). Essa mesma intenção histórica de mapear o espaço da gente negra e o seu labor acaba por trazer à tona as sonoridades expressivas dos feitos e das indagações. Desta feita é o poema “Conversa”, que me permito citar em dois fragmentos:

– Eita negro!
quem foi que disse
que a gente não é gente?
quem foi esse demente,
se tem olhos não vê...

– que foi que fizeste mano/pra tanto falar assim?
– Plantei os canaviais do nordeste

– e tu, mano, o que fizeste?
– eu plantei algodão
nos campos do sul
pros homens de sangue azul
que pagavam o meu trabalho
com surra de cipópau (TRINDADE, 1981, p. 30).

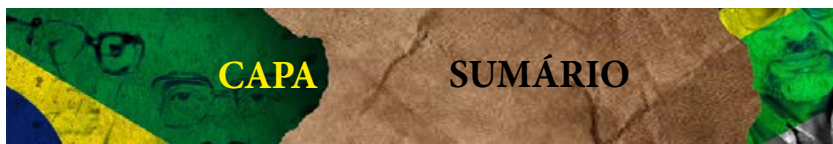


Solano Trindade afirmava se agradar de ser chamado de “poeta negro, poeta do povo, poeta popular”. Também dizia ser consciente do papel de poeta na defesa das tradições negras e da cognoscibilidade africana. Através do poema “F. da P”, o autor faz um juramento poético vazado na ironia, para se afastar do esteticismo ocidental. A aparente renúncia do anunciador permite que se leia essa peça poética:

Amor
um dia farei um poema
como tu queres
dicionário ao lado
um livro de vocabulário
um tratado de métrica
um tratado de rimas
terei todo o cuidado
com os meus versos

Não falarei de negros
de revolução
de nada
que fale do povo
Serei totalmente apolítico
no versejar...
Falarei contritivamente de Deus
do presidente da Republica
como poderes absoluto do homem
Neste dia amor
Serei um grande F. da P. (TRINDADE, 1981,
p. 36).

Nesse caso, a resistência aparece através da “poesia-metalinguagem” da tipologia bosiana, não o momento da “reificação do fazer poético”, mas, ao contrário, “o momento vivo da consciência que me aponta os resíduos mortos de toda retórica, antiga ou moderna” (BOSI, 2000, p. 172). Ao ironizar a renúncia de Xangô e Marx, o poeta penetra densamente na “pura e irônica citação”, isto é, a lucidez que liberta a poesia de suas determinações discursivas. Acaso, a negritude



não seria a voz e a cor da revolução negra, como prenunciou Sartre em 1948 e que se consolidaria nas “décadas africanas”?⁶⁷

Dentre os poemas inéditos da década de 1960, merecem destaque, pelo teor africanista, o “Eu sou poeta negro”, de 1962; “13 de maio da juventude negra”, “Tristes Maracatus” e “Reencarnação”, todos do ano de 1967. No primeiro, Solano Trindade, afirma sua negritude e não se abala com a longa caminhada percorrida e ainda a percorrer. Vejam-se estes fragmentos:

Eu sou o poeta negro
De muitas lutas
As minhas batalhas
Têm duração de séculos
As minhas amadas vêm de muito tempo
São muitos os seus nomes
Minhas mãos foram feitas para amá-las
Acariciando-as
Minhas mãos não ficam juntas
Para adorar os deuses,
Nem para bater nos demônios
Mas para apertar as minhas amadas ao meu corpo
Senti-las em mim
Como se fossem minhas

67 Jean-Paul Sartre termina o seu prefácio de 1948, citando Aimé Césaire, numa ode à poesia revolucionária: “E se o sacrifício, um dia, consumir-se, o que acontecerá? O que acontecerá se o negro despojando sua negritude em proveito da Revolução não quiser considerar-se senão como proletário? O que acontecerá se não se deixar mais definir senão por sua condição objetiva? Se ele se obrigar, para lutar contra o capitalismo branco, a assimilar as técnicas brancas? Estancará a fonte da Poesia? Ou, apesar de tudo, tingirá o grande rio negro o mar em que se lança? Não importa: a cada época sua poesia; em cada época as circunstâncias da história elegem uma nação, uma raça, uma classe para retomar o facho, criando situações que só podem exprimir-se ou superar-se pela Poesia; e ora o ímpeto poético coincide com o ímpeto revolucionário, ora divergem. Saudemos hoje [1948] a oportunidade histórica que permitirá aos negros, *com tal vigor gritar o grande grito negro que os alicerces do mundo sejam abalados*” (SARTRE, 1978, p. 125).



Minha boca não fuma cigarros
Nem diamba
Com ela gozarei nos lábios e
Nos seios das amadas.
Cantarei
E protestarei contra a injustiça... (TRINDADE,
1981, p. 94).

O canto da injustiça, na duração dos séculos quilombistas, encontra afagos e carícias nas mulheres amadas, tocadas pelas mãos do poeta, que se recusava adorar deuses (Marx) e lutar contra demônios (Xangô). No poema “13 de maio da juventude negra”, Solano Trindade insere o evento da abolição na historicidade do quilombismo afro-brasileiro, sem efeméride, mas invocando a juventude negra a lutar por uma “segunda abolição”. Mais uma vez, o poeta se defronta com as mitografias da casa-grande e da senzala desembranquecendo a Lei Áurea:

Treze de maio que não é mais de preto velho
do pai João, da mãe Maria
do negrinho do pastoreio

Treze de Maio que não é mais
do misticismo, da *simpatia*, do *despacho*

Treze de Maio da Juventude Negra
lutando por outra libertação
ao lado da Juventude Branca
contra os senhores capatazes
capitães-do-mato
que permanecem vivos
cometendo os mesmos crimes
as mesmas injustiças
as mesmas desumanidades...

Treze de Maio dos poetas conscientes... (TRINDADE, 1981, p. 72).



O poeta estima agora a juventude universal, os estudantes, as passeatas, os protestos de rua contra a “ditadura dos capitães-do-mato”, que, desde 1964, cometiam as mesmas desumanidades e injustiças. Ao se apropriar do “13 de Maio” como uma data africanista, Solano Trindade não se afasta do quilombismo, ao contrário reforça-o pela superação das imagens do preto velho e da mãe preta. Estas eram resquícios dos “misticismos acadêmicos”, e o “poeta consciente” se dirigia às juventudes negra e branca, sujeitos históricos da década de 1960.

No poema “Tristes Maracatus”, de 1967, Solano Trindade universaliza a matriz africana a partir de sua infância nos bairros do Recife. Um poema onde, persistindo na chave interpretativa proposta por Roger Bastide, há uma espécie de suspensão de Marx, para reinar, nas águas poéticas, a força vital de Xangô. Peguemos desse poema os fragmentos necessários a corroborar essa assertiva:

Baticuns maracatucando
na minh'alma de moleque
Buneca negra na minha meninice
de *negro preto* de São José
Nas águas de calungas
A Kambinda me inspirando amor
O primeiro cafuné no mato verde

(...)

Criação de Olorum
O mais tolerante dos deuses
O mais pacífico
Dos criadores
O mais estético
Dos chefes de raça

Tristes Maracatus
Em maracatus alegres
Que se vão distante



Em ritmo calmo de congo
Em acelerado Moçambique
Em toque de Kêto
De Jejê e de angola
Maracatus meus... (TRINDADE, 1981, p. 74).

Assim, nações africanas brincam “tristes e alegres”, autorizadas pelo deus Olorum, o mais pacífico e o mais estético dos “chefes de raça”. Cientes da “dupla consciência”, isto é, filhos da escravidão e da luta pela liberdade, os maracatuqueiros seguem o trajeto de caminhantes “tristes e alegres”. No poema “Reencarnação”, de fevereiro de 1967, Solano Trindade apresenta, na primeira parte, a sua brasilidade negra (afro-brasilidade) e, na segunda, inesperadamente a narrativa irônica do “branco acomodado”, cujo sonho é reencarnar fora do seu “eu histórico”. Também apresento fragmentos denotativos da primeira parte do poema:

Eu nasci
No início do século/ (Revolução operária)
Nasci no Bairro São José
Recife Pernambuco Brasil
(...)
A minha mãe
foi operária cigarreira
Da Fábrica Caxias
Nascida de índio
E africano

Meu pai
foi sapateiro
Especialista em Luís XV
Nasceu de branco e africano
Sabia falar em nagô

Meu pai era preto
Minha era preta
Todos em casa são pretos (TRINDADE, 1981, p. 91).



Pode-se perceber que o poeta alude às mesclas familiares, reconhece as misturas raciais, mas não corrobora com as teses acadêmicas das mestiçagens, sua brasilidade é negra, inconfundivelmente afro-quilombista: “todos em casa são pretos”. A primeira parte, que termina anunciando que “macumbeiro é um espiritualista de cor preta”, abre a cortina poética para o sátiro que introduz estas glosas:

Branco espírita é espiritualista
Que fica esperando a reencarnação
Não luta por nada
Não quer revolução
Nem por evolução
Não quer ação
quer reencarnar
Na outra vida
Quer reencarnar diferente
Se for mulher
Quer voltar homem
Se for homem
Quer voltar mulher
Se for empregado
Quer voltar patrão (TRINDADE, 1981, p. 91).

Com efeito, ainda sobra para o intelectual, branco ou negro, que se submete aos caprichos do poder econômico: “Intelectual se acomoda sem reencarnar/ É mais fácil/ Depende do emprego que arranjar...”. Ao se ler esse poema, não há como não se referir a Alfredo Bosi, que fala do *epos revolucionário*, isto é, quando a resistência do poeta “rebela-se e fere no peito sua circunstância” (BOSI, 2000, p. 187). Talvez mais nesse poema do que em qualquer outro, Solano Trindade se lança como o “sátiro insofrido”.

Feito isso, a saga de outro poeta negro basta para fechar algumas hipóteses de trabalho desenvolvidas no decorrer deste livro. Por isso, é hora de trazer para a análise historiográfica a produção estética do poeta afro-gaúcho Oliveira Silveira (1941-2009), que



começou a escrever nas duas últimas décadas de vida de Solano Trindade. Partiu-se da hipótese de que, se Solano Trindade foi o poeta da negritude brasileira, Oliveira Silveira seria expressivo da geração do Movimento Negro Unificado e do afro-quilombismo contemporâneo, sendo, portanto, observador atento da África emancipada. Na perspectiva comparativa, as diferenças entre os dois poetas se afirmam nas próprias similitudes.

Oliveira Silveira observa que, durante o período em que esteve na Universidade, de 1962 a 1965, tomou contato com a literatura negra, a partir da leitura de Jean-Paul Sartre e depois dos livros em francês de Leopold Senghor e de Aimé Césaire. Além dos autores da negritude afro-caribenha e africana, ele também se interessou por escritores negros do Brasil, como Solano Trindade, Cruz e Sousa, entre outros. O poeta ressalta ainda o fato de que, após o assassinato de Martin Luther King, em 1968, ele publicou um poema em sua homenagem, no jornal *Correio do Povo*, de Porto Alegre, cujo título era “Réquiem para Luther King”. Formado em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em 1965 começou a desenvolver a ideia da formação de um grupo ligado à causa negra. Nesse tempo, já tinha publicado o livro *Banzo Saudade Negra* (1970), que reúne uma série de poemas ligados ao negro.⁶⁸ Com as discussões do grupo,

68 As informações de caráter biográfico e de protagonismo no movimento negro estão baseadas nas seguintes intervenções narrativas do poeta: SILVEIRA, Oliveira. Depoimentos. In: ALBERTI, Verena e PEREIRA, Amílcar Araujo. (Orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC* /. – Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC – FGV, 2007; SILVEIRA, Oliveira. Vinte de Novembro: história e conteúdo. In: SILVA, Petronilha B. Gonçalves da e SILVÉRIO, Valter Roberto. (Orgs.). *Educação e Ações Afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília-DF: MEC/INEP, 2003, pp. 21-42; SILVEIRA, Oliveira. Entrevista aos pesquisadores Elio Chaves Flores, Alessandro Amorim, Arnaldo Sucuma e Kywza Fidelis. *II Encontro Nacional de Estudos Culturais Afro-Brasileiros*. João Pessoa, UFPB/LABORHIS (Laboratório de História), Abril de 2007.



passou a pesquisar sobre a história do negro no Brasil, chamando sua atenção a história do Quilombo dos Palmares. Com essa aproximação historiográfica, a partir da leitura de autores e documentos sobre os palmarinos, surge a ideia de evocar a data de morte de Zumbi, ou seja, 20 de novembro de 1695, como comemorativa da luta e resistência negra, contrapondo-se ao 13 de maio da abolição.⁶⁹

Nessa época, faziam parte do grupo de estudos quatro pessoas, entre elas, Antônio Carlos Cortes (estudante de direito) e Ilmo da Silva (funcionário público). Inicialmente o grupo não foi registrado, mas os componentes adotaram o dia 20 de julho de 1971 para a data de fundação. Nessa primeira reunião, foi denominado *Grupo Palmares* e, a partir de então, começou a desenvolver ações com o intuito de marcar o 20 de novembro como data da resistência negra. O primeiro ato público, realizado em evocação ao 20 de novembro, foi em 1971 e contou apenas com vinte pessoas, mas foi possível publicar o artigo “A epopeia dos Palmares”, no jornal *Correio do Povo*, na edição do dia 21

69 “Naquela época havia uma publicação da Editora Abril, um fascículo intitulado grandes personagens da nossa história e um número dedicado a Zumbi, em que a história de Palmares era contada e aparecia a data 20 de Novembro como a morte de Zumbi. Não se tratava de uma fonte que pudesse ser considerada, mas eis que era um fascículo. Mas como eu gostava e acompanhava os estudos do folclore, cheguei a Edson Carneiro. Em sua bibliografia havia o livro *Quilombo dos Palmares*, publicado em 1947, que localizei e verifiquei essa fonte do fascículo. Edson Carneiro era baiano, etnógrafo respeitado, consagrado, então tive a certeza de que realmente essa poderia ser a data para ser valorizada como uma contestação ao 13 de maio. Para corroborar encontrei o livro do historiador português Ernesto Eannes, *As Guerras nos Palmares*, publicado no Brasil em 1938. De modo que no livro deste estava a história com a transcrição de documentos da campanha contra Palmares e então corroborou, porque encontrei nesses documentos a data do 20 de Novembro”. SILVEIRA, Oliveira. Entrevista aos pesquisadores Elio Chaves Flores, Alessandro Amorim, Arnaldo Sucuma e Kywza Fidelis. *II Encontro Nacional de Estudos Culturais Afro-Brasileiros*. João Pessoa, UFPB/LABORHIS (Laboratório de História), Abril de 2007.



de novembro. No ano seguinte, o grupo publicou uma matéria no jornal *Zero Hora*, de Porto Alegre, contendo um manifesto, um conto e um poema. Em 1973, Oliveira Silveira relata que a estratégia utilizada pelo grupo foi a realização de um show musical intitulado *Do Carnaval ao Quilombo*, ocorrido nas dependências de um teatro municipal. Além desse show, Oliveira Silveira destaca a participação do historiador Décio Freitas, que havia publicado no Uruguai uma epopeia sobre Palmares.⁷⁰ Houve ainda a exposição dos pintores negros Magliani, Paulo Chimendes e J. Altair. No ano seguinte, em 1974, foi escrito outro manifesto, publicado no *Jornal do Brasil*, a partir do contato com o repórter Alexandre Garcia, que, no ano anterior, havia entrevistado o grupo. Além disso, foi publicada uma sinopse do que tinha sido o Quilombo dos Palmares. Dentro dessa perspectiva, Oliveira Silveira ressalta:

O importante no manifesto também foi que o Grupo Palmares sugeriu expressamente a revisão dos livros didáticos quanto à história do negro e indicou bibliografia: Décio Freitas, Édison Carneiro, Ernesto Eannes, não sei se o Clóvis Moura também – creio que sim. É isso que está acontecendo agora com a Lei 10.639. E o grupo Palmares também não foi o primeiro. Porque antes disso tinha outros grupos que colocavam essa questão muito bem. Podemos citar o Teatro Experimental do Negro, através do jornal *Quilombo*, iniciativas de cursos na UNE... A própria Frente

70 Décio Freitas (1922-2004), historiador e jornalista gaúcho, foi exilado pelo regime militar. Na capital do Uruguai, escreveu e publicou *Palmares - La Guerrilla Negra* (Montevideu: Nuestra America, 1971). A primeira edição em português saiu com o título *Palmares - A Guerra dos Escravos*. Porto Alegre: Movimento, 1973. O livro teve sucessivas edições por várias editoras brasileiras nas décadas de 1970 e 1980. O livro de Décio Freitas figura entre os mais lidos por intelectuais e artistas negros. Ver CUTI e FERNANDES, M. das D. (Orgs.). *Consciência Negra do Brasil: os principais livros*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.



Negra Brasileira tinha se preocupado com isso, criando escolas de alfabetização, de madureza, de preparação para concursos, essas coisas (SILVEIRA, In: ALBERTI e PEREIRA, 2007, p. 190).

Oliveira Silveira destaca que essa divulgação inicial acerca do 20 de novembro, por meio dos jornais locais permitiu que, a partir de 1973-74, começasse a ganhar visibilidade nacional. Com isso, nos anos seguintes, surgiram diversas formas de comemoração, a exemplo da Semana do Negro, realizada em São Paulo, no ano de 1975.

Com efeito, deve-se destacar que o ressurgimento dos movimentos negros, em que pese a repressão da ditadura militar, começou a se firmar logo no início da década de 1970. Alguns tiveram um curto período de duração, mas, a grande maioria continua sua existência na luta pelos direitos de igualdade racial. Dentre os movimentos que surgiram nessa década, destacam-se: Centro de Cultura e Arte Negra (Cecan), fundado em 1972, na cidade de São Paulo; Núcleo Cultural Afro-Brasileiro, fundado em 1972, na Bahia; Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA); Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Sinba), fundada em 1974; Bloco Ilê Aiyê, também criado em 1974, na Bahia, constituindo-se como único bloco afro, do qual só negros participam; Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), fundado em 1975, após uma cisão no Sinba; Centro de Estudos Brasil-África (Ceba), criado em 1975. No ano de 1978, começam a surgir publicações e festivais ligados à causa negra, tais como o Feconezu (Festival Comunitário Negro Zumbi), realizado até hoje no interior de São Paulo; os *Cadernos Negros*, edição anual de coletânea de poemas e contos publicados, de autores negros e autoras negras.⁷¹ Esses

71 A apresentação da primeira edição de *Cadernos Negros* é incisiva quanto ao pan-africanismo: “A África está se libertando!, já dizia Bêlsiva, um dos nossos velhos poetas. E nós, brasileiros de origem africana, como estamos? Estamos no limiar de um novo tempo. Tempo de África vida nova, mais



grupos se constituem como exemplos da diversidade organizativa, política e cultural, que vinham surgindo e se firmando no decorrer da década 1970, a “década do MNU”. Ainda nesse contexto, ocorre um momento em que essa pulverização de entidades negras se vê impelida a tentar organizar um movimento de caráter nacional, de face político-reivindicativa frente aos poderes públicos. Nesse sentido, surge, em 1978, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU-CDR), tornando-se, no ano seguinte, o Movimento Negro Unificado (MNU). Numa tentativa de periodização do movimento negro, Oliveira Silveira divide-o em três fases:

de 1971 a 1978, que eu chamo “a virada histórica”, de 1978 a 1988, que é uma fase de organização do movimento, em que surgem novas entidades, tem os protestos, as denúncias... (...) Finalmente, no último período, de 1988 para cá, temos que considerar, por exemplo, o trabalho na área educacional, em que nós temos um avanço muito grande, a produção escrita, a formação de mestres e doutores negros e a participação dos Neabs nas universidades, que é muito importante (SILVEIRA, In: ALBERTI e PEREIRA, 2007, p. 190).

Na década de 1980, as discussões referentes às reivindicações afro-quilombistas também se fizeram valer junto à Assembléia

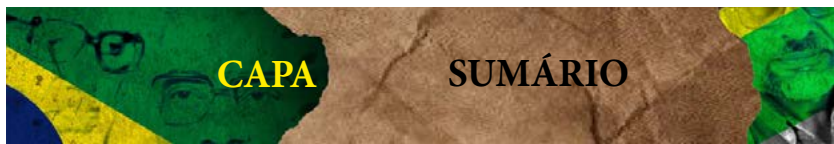
justa e mais livre e, inspirados por ela, renascemos arrancando as máscaras brancas, pondo fim à imitação. Descobrimos a lavagem cerebral que nos poluía e estamos assumindo nossa negrura bela e forte. Estamos limpando nosso espírito das idéias que nos enfraquecem e que só servem aos que nos querem dominar e explorar. (...) *Cadernos Negros* é a viva imagem da África em nosso continente. É a Diáspora Negra dizendo que sobreviveu e sobreviverá, superando cicatrizes que assinalam sua dramática trajetória, trazendo em suas mãos o livro”. GOZALEZ, Lélia e HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Op. cit., p. 25-26.



Nacional Constituinte que, entre 1986 e 1988, teve a incumbência de elaborar uma nova constituição para o país. O MNU reivindicava o reconhecimento das diversas formas de acesso à terra pela comunidade negra e a criminalização do racismo. Outras questões também importantes foram levantadas: o imigrante africano; a preocupação com os países africanos de língua portuguesa; a violência policial contra a população negra; a promoção da saúde pública e da educação; o acesso ao ensino superior pela juventude negra, entre outros. Nesse aspecto, Oliveira Silveira ressalta que o ano de 1988 se configura como um marco para o movimento negro brasileiro, pois culminou com conquistas jurídicas e reconhecimentos. Essas reivindicações eram, a rigor, a crítica contumaz à suposta democracia racial e ao oceano das desigualdades raciais provenientes de uma falsa abolição, considerando que, depois de passados cem anos, ainda existiam preconceito e discriminação racial.

Dentre as obras de Oliveira Silveira que podem ser classificadas africanistas, destacam-se *Décima do Peão Negro* (1974), *Praça da Palavra* (1976), *Roteiro dos Tantãs* (1981) e *Poema a Palmares* (1972-1987). A primeira, denominada de afro-gaúcha, foi escrita a partir de 1970 e concluída em 1974. O poeta retrata os tempos amargos da escravidão na região da fronteira com os países platinos. Nesse sentido, esses traços de lembranças de séculos de exploração, assim como de resistência negra, se configuram como forma insubmissa dos relatos da escravidão. São traços ficcionais que se apresentam como verossímeis para os eventos coloniais:

- Negro, me abre um buraco
comprido como um moirão
O negro pegou a pá
- Sim, sinhô, sim, meu patrão
- Negro, aí vou te enterrar
pra não deitar falação



O negro sampou a pá
na moringa do patrão
Algumas onças de ouro
e o resto o patrão que guarde
Bastou a fronteira no couro
do pingo-flor Liberdade (SILVEIRA, 1974, p. 6).

Nas medidas em que o poema se aproxima do final, a resistência física vai também se afirmando como simbólica. Veja-se outro fragmento:

Não nasci no cativo
fui sempre um crioulo altivo
mas seu olhar candongueiro
me fez escravo cativo.
Não adiantava mandinga
nem benzedura bem feita:
amarras de suas candongas
virando banzo em meu peito (SILVEIRA, 1974, p. 7).

Nas lides de fronteiras e nas guerras platinas, os africanos e os negros ladinos lutavam também por terras:

Senti o ímpeto paisano
do negro escravo guerreiro
peleando com os castelhanos
ao lado dos brasileiros (SILVEIRA, 1974, p. 9).

Ante a impossibilidade de possuir a terra, a representação é contingenciada a sentir “um vazio de desterro e um falso de sem-raiz”. Mas o poeta ainda escala a contingência última, quando narra que o negro guerreiro, montado no seu cavalo, com a sua negra na garupa, cavalga para uma África imaginária nos campos gaúchos:

E a noite foi nos guardando
em seu materno aconchego.



A noite, placenta grande
como um continente negro (SILVEIRA, 1974, p. 10).

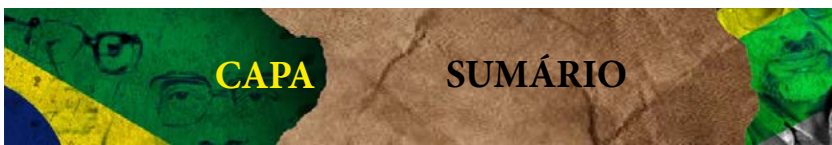
No livro *Praça da Palavra* (1976), estão reunidos poemas escritos entre os anos de 1962 e 1976. Dentre eles, destacam-se: “Contrastes”, “Fim de Discurso”, “Pobre Menino Preto”, “Negra Velha” e “A Palavra na Praça”. No primeiro poema da obra, denominado “Contrastes”, o autor narra a exploração do trabalhador negro nas usinas e indústrias açucareiras, ultrapassando a imagem dos negros nos canaviais:

no depósito da firma
homens pretos e sem paz
carregam bolsas brancas
de açúcar
Trabalham com doçura amargamente (SILVEIRA, 1976, p. 1).

No poema “Fim de discurso”, o poeta alude ao individualismo e ao discurso fácil que fratura a comunidade negra e que a silencia na política. Assim:

E estamos fartos, senhores,
de eu em lugar de nós,
de silêncio em vez de voz.
Por isso a nossa bandeira,
por isso a nossa trincheira
no coração desta praça (SILVEIRA, 1976, p. 3).

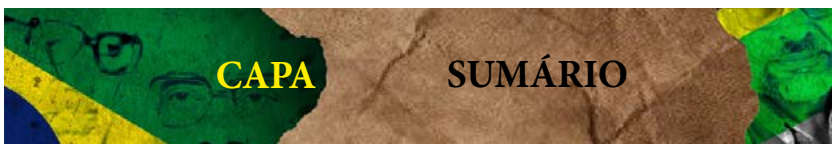
No poema “Pobre Menino Preto”, relata-se a discriminação sofrida pelo menino preto, que não pode se juntar aos seus amigos brancos, em suas brincadeiras, porque as representações já estão definidas pelo eurocentrismo. Nesse momento, o poeta lança em ação os grandes nomes da negritude no Brasil e nas Américas. Veja-se a síntese:



Pobre menino preto
brincando com a turma:
se imagina mocinho
não cola
os mocinhos são brancos
como os outros
se imagina tarzã
se pendura no galho
não cola
porque eles o imaginam
chita
macaco
chipanzé
orangotango
não pode brincar de Zumbi
ou Toussaint-Louverture
porque são heróis de verdade
que ninguém conhece
nem ele mesmo nunca ouviu falar (SILVEIRA,
1976, p. 14).

Esse “pobre menino preto” é denúncia do racismo social que, colado ao poema “Negra Velha”, é visagem do passado no presente, a avó preta do menino preto exprime a condição historicamente dada “que o fim da história se perdeu”, apenas recuperada pela voz da narradora da ancestralidade negra. Não por acaso, essa “negra velha muito preta” é entidade e identidade da negritude e, por isso mesmo, contrastiva à “mãe preta” dos ideólogos da casa-grande.

Negra velha muito preta
contando uma história bem longa
história de ser nossa avó
cabelo muito branco
de lã
negra velha muito preta
voz macia de lã
voz macia de avó
nossa avó

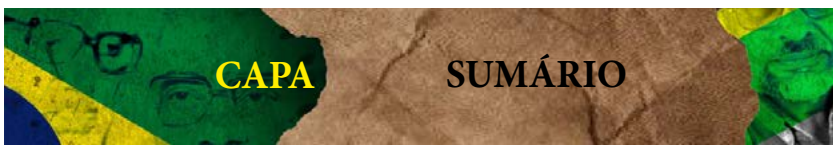


negra velha muito preta
bem preta
tão preta
que o fim da história se perdeu
fecha os olhos
procura
no escuro
no amor (SILVEIRA, 1976, p. 14).

O último poema, “A Palavra na Praça”, convoca à reflexão sobre quem discursa e o que discursa para o negro pobre, trabalhador e que vive discriminado. O cenário é o mundo urbano moderno, das relações de classes:

A palavra passeia, toma sol,
lê jornal e engraxa os sapatos.
Que sapatos?
A palavra descalça.
A palavra namora no banco
faz xixi no WC público
se embala no balanço.
Que balanço?
A palavra está firme
junto a estátua do líder,
e discursa.
Mas que líder, senhores?
Que palavra? (SILVERA, 1976, p. 15).

A utilização da praça enquanto locus da política, onde são proferidos os discursos e está o mundo do trabalho do negro na realidade urbana, indicam esse afro-quilombismo contemporâneo. Além disso, o poeta enceta a “crítica histórica” àquelas estátuas ali presentes que evocam os “grandes líderes” da história, mas que não são líderes da população negra, pois os protagonistas negros foram apagados da história nacional. Perguntas inquietantes à expressão sociológica *democracia racial*: “que líder, senhores? Que palavra?” Aquela que discursa não existir racismo no Brasil?



A perspectiva afro-quilombista de Oliveira Silveira parte da realidade regional do negro, avança para a formação do Brasil e abarca o universal, na medida em que o mundo africano se torna diaspórico. Esse universal poético é mais visível nas obras *Roteiro dos Tantãs* (1981) e *Poema Sobre Palmares* (1971-1987). O próprio poeta busca estabelecer as dimensões dessa negritude que se afirma no Brasil, cada vez mais, como afro-quilombista:

No Brasil a expressão negritude acabou consagrando um sentido, digamos, rotular e mais corrente – um rótulo identificador de coisas da cultura negra e dos movimentos negros. Junto a esse, outro sentido, fundado em radicalidade muito salutar: negritude é o ato de assumir os valores negros em sua historicidade, tradicionalidade, capacidade de renovação e atualização, considerando o legado ancestral e a realidade contingente, contemporânea; assumir-se como pessoa negra de forma profunda, envolvendo o compromisso com a preservação do grupo étnico-racial através da família negra. A pessoa negra tem o direito de gostar de ser negra e querer que seu grupo racial continue existindo, e a família negra (não a família mista) é o veículo para isso (SILVEIRA, In: QUEVEDO E DUTRA, 2007, p. 5).

Na obra *Roteiro dos Tantãs* (1981), os poemas foram escritos entre 1970 e 1972, recebendo revisões até 1981. No primeiro poema, denominado “Tantã”, observam-se traços ligados à cultura africana e a utilização desse instrumento pertencente à cultura negra como voz da ancestralidade:

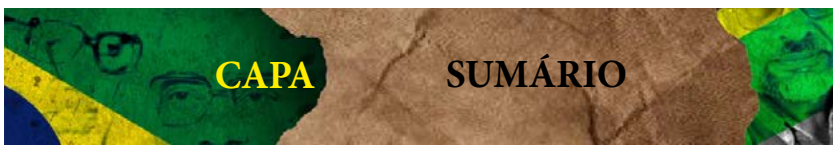
Tantã
sinto o teu som
me entrando nos ouvidos
me rachando a montanha
do peito



tantã
ecoando nas entranhas
tantã
voz vulcânica de chão
lavas de lágrimas e de emoção
tantã
lavas fundas de origem
tantã
voz do ser (SILVEIRA, 1981, p. 1).

No poema “Encontrei Minhas Origens”, Oliveira Silveira narra o percurso da identidade negra, dentro da história e pela história. Trata-se de um texto canônico do autor, construtivo e constitutivo da negritude do MNU e das africanidades emancipadas:

Encontrei minhas origens
em velhos arquivos
livros
encontrei
em malditos objetos
troncos e grilhetas
encontrei minhas origens
no leste
no mar em imundos tumbeiros
encontrei
em doces palavras
cantos
em furiosos tambores
ritos
encontrei minhas origens
na cor de minha pele
nos lanhos de minha alma
em mim
em minha gente escura
em meus heróis altivos
encontrei
encontrei-as enfim
me encontrei (SILVEIRA, 1981, p. 3).



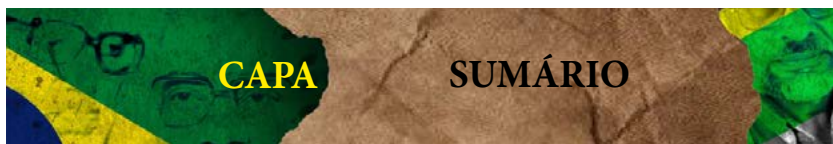
A aproximação teórica com Roberto Pontes permite dizer que se trata de “fala insubmissa”, pois Oliveira Silveira é “a voz que lança clareza e distinção; denuncia e guia” (PONTES, 1999, p. 36). No momento em que a ideologia oficial afirmava “você são mestiços”, o poeta encontra suas origens nos objetos materializáveis da história, arquivos, livros, troncos, túmulos, mas também naquilo que o identifica, o patrimônio intangível da africanidade, palavras, cantos, ritos, tambores. Com efeito, isso vem do Leste (África) que lhe arrebatava em humanidade profunda: heróis altivos, gente escura, “lanhos de minha alma”. Na mesma página do poema acima, foi editado um poemeto - expressão gaúcha para poema curto - cujo título, “Elo”, reverbera a continuidade do encontro com as origens:

Aqui meu umbigo túmido
receptor de seiva
neste lado do mar,
nesta longe placenta.

E África lá está
na outra extremidade do cordão (SILVEIRA,
1981, p. 3).

A metáfora do útero impressiona o historiador pela síntese de uma longa duração: “nesta longe placenta”, deste lado do Atlântico, ainda é possível buscar a seiva na “outra extremidade do cordão”, pois a “África lá está”. Essa umbilicalidade continental de um poeta negro que se descobriu diaspórico avulta em dois poemas gêmeos, “África” e “À África”. No primeiro é um querer histórico de aninhar-se no ventre ancestral:

Tuas tetas-vulcão,
leite-lava,
unhas e dentes - tuas feras,
tuas veias Zambeze,
Níger, Congo, cascatas-gargalhada,



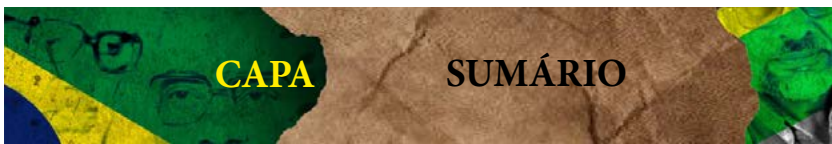
tua savana-ventre
e a selva-cabelos, pentelhos
- bem aí,
mãe, eu quero me repor dentro de ti (SILVEIRA,
1981, p. 4).

Percebem-se a paisagem e a ecologia africanas bem como “as veias abertas” dos grandes rios do continente, ventre e berço do afro-quilombismo, nas savanas e florestas entrecortadas pelo Níger, Zambeze e Congo. No segundo poema, surge o emaranhado das ligações parentais, uma aparente aporia de tempos e gerações, logo argumentada pela história da diáspora negra:

Às vezes te sinto como avó,
outras vezes te sinto como mãe.
Quando te sinto como neto
me sinto como sou.
Quando te sinto como filho
não estou me sentindo bem eu,
estou me sentindo aquele
que arrancaram de dentro de ti (SILVEIRA,
1981, p. 5).

Como diria Bosi, esses dois poemas parecem juntados no “tempo histórico da poesia” e se situam no regime de “alucinação lúcida”. Nesse caso, é a poesia que ilumina a história, pois a “raiz comum aos termos da expressão é: *luz*” (BOSI, 2000, p. 141). Ao abarcar o universal diaspórico, Oliveira Silveira não nega a história singular, aquela que lhe encravou no Brasil meridional, entre o Uruguai e a Argentina, antes “terras de ninguém”. Pode-se ver isso em “Charqueada Grande”: do trabalhador negro escravizado que corta e salga a carne, salta a metáfora do Atlântico negro:

Um talho fundo na carne do mapa:
Américas e África margeiam.



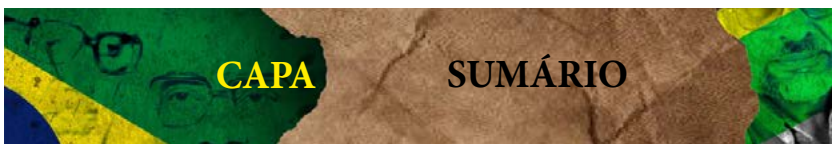
Um navio negreiro como faca:
mar de sal, sangue e lágrimas no meio.

Um sol bem tropical ardendo forte,
ventos alíseos no varal dos juncos
e sal e sol e vento sul no corte
de uma ferida que não seca nunca (SILVEIRA,
1981, p. 5).

Muitas dessas “levas negro-africanas”, como mencionaram o poeta e alguns historiadores, margearam o Atlântico negro e, distanciando-se dos canaviais, foram fixadas “em campos abertos”, as plagas platinas.⁷² Ao percorrer as correntes atlânticas, Oliveira Silveira se dirige ao Mar das Caraíbas, cujos poemas “Em Cuba”, “Rumba”, “Antilhas” e “Haiti” entrelaçam palavras, tradições e africanidades. Assim, em Cuba existe “um afro coração/ nos versos de Guillén: / tantã latejando a América” e rumba “no negrume da cor”, no mapa das Antilhas, ou melhor, nas ilhas “das Antilhas/ gente negra/ que pontilha”. Inspirado por Aimé Césaire, poeta da Martinica – “no mapa/ das Antilhas/ mares/ que se entulham/ de ilhas” – que lhe mostra o Haiti ou a negritude primeira nas Áfricas vivas do Novo Mundo, Oliveira Silveira conta a história da revolução negra, através do poema “Haiti”, e abre as Antilhas e o Caribe:

Grande teu passado,
célebre na história
e que alto teu grito liberto

72 As expressões regionais “talho” (corte na carne), “varal dos juncos” (local para secar o charque), “vento sul” (o frio vento minuano) expressam a sina negra nos saladeros platinos e nas charqueadas gaúchas. Ver MAESTRI, Mário e ORTIZ, Helen. O Cativo, o Gaúcho e o Peão: notas sobre a história da Estância Rio-Grandense. In: QUEVEDO, Júlio e DUTRA, Maria Rita Py. (Orgs.). *Nas Trilhas da Negritude: consciência e afirmação*. Porto Alegre: 2007, p. 155-70; MAESTRI, Mário. *O Escravo no Rio Grande do Sul: a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho*. Porto Alegre: EST, 1984.



até hoje movendo nossos braços
num gesto altivo de lança em riste!

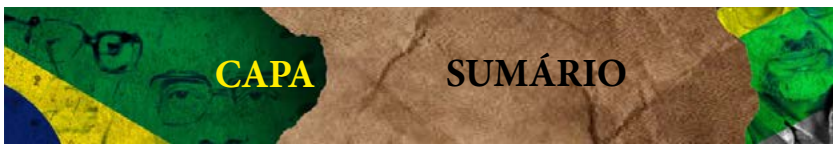
Haiti,
sagrado no culto vodu,
heróico em Dessalines,
soberbo em Toussaint-Louverture,
“o primeiro dos negros”, Haiti!

Haiti,
meu verso quisera ser
ponta de lança e guizo de serpente
para expressar-te a ti! (SILVEIRA, 1981, p. 7).

Afirmou-se que o poeta abre as Antilhas e o Caribe para a história negra, porque dali, ele se desloca para os mundos amazônicos e os pesados Andes, no diálogo com os *maroons*, *cimarrones*, *palenques* e *cumbes*.⁷³ Isso passa a ser comunicado no econômico poema “Alô”, duplamente econômico, no verso e no título:

Alô Guianas
Surinam

73 Expressões linguísticas correlatas a quilombos e mocambos em português. Nos últimos anos, vários estudos historiográficos e antropológicos produziram mais conhecimentos sobre as sociedades e “revoluções negras” nas Américas. Alguns exemplos: PRICE, Richard. (Org.). *Sociedades Cimarronas*: comunidades escravas rebeldes em las Américas. Madrid: Siglo Vientiuno, 1981 (Primeira edição em inglês, 1979); GENOVESE, Eugene. *Da Rebelião à Revolução*: as revoltas de escravos nas Américas. São Paulo: Global, 1983; LINEBAUGH, Peter e REDIKER, Marcus. *A Hidra de Muitas Cabeças*: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; VIOTTI DA COSTA, Emília. *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue*: a rebelião dos escravos de Demerara em 1823. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. A obra clássica e inicial desses estudos pode ser considerada a de JAMES, C. R. L. *Os Jacobinos Negros*: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000 (Primeira edição inglesa de 1938).



Colômbia
Todamérica

nossos tambores
de caule e couro
e som de cerne
se saúdem
fraternos (SILVEIRA, 1981, p. 13).

Nessa América Afro-Latina, também ela diaspórica, não poderia faltar o Rio da Prata, um dos grandes portos de entrada de africanos escravizados, onde nem o poeta poderia estar tranquilo: “eu chego/ negro/ ao Prata/ sinto frio branco”. Entretanto no poema “Banzo em Flashback”, Oliveira Silveira une historicamente as Américas negras (anglo-saxã, espanhola e portuguesa na historiografia eurocêntrica). Assim, populações negras, mundos do trabalho, resistências, rebeliões e liberdades aparecem enegrecidas - sim, porque são feitos africanistas -, contrapondo-se esse poema aos embranquecidos manuais de história pátria. Um tanto longo, notem-se os seus versos, espaços e temporalidades:

Amargo tempo de raízes
arrancadas,
dorado tempo de placenta
violada,
estranho tempo de bebês
mimados:
navio nosso berço
e o mar nos embalava.

Caribe canaviais,
Mississipi algodoads:
tempo branco de algodão,
tempo escuro de mão.

Amargo açúcar dos engenhos,
turvo ouro das minas



extraído por mãos turvas
- é por isso Ouro Preto -
sangria das charqueadas,
cicuta dos cafezais:
nossas mãos e braços máquina
e as costas, carretão
ou rochedo de músculo e carne
onde estalam as vagas do látigo.

Banzo em flashback...
Volto atrás e descubro:
Dessalines,
Louverture e Haiti,
Palmares e Zumbi,
heroísmo de lá
e daqui,
séculos de quilombos,
bravas rebeliões,
negro-fera, sem jaula,
solto na rua, livre pelo mato,
astucioso e feroz!

Banzo em flashback...
nuvem que se dissipa,
abro os olhos,
luta me esperando,
volto a mim (SILVEIRA, 1981, p. 24).

Nessa “perspectiva hemisférica”, Oliveira Silveira conduz o leitor na amplidão da diáspora africana e, a valer a análise bosiana sobre “o encontro dos tempos”, o poeta também, homericamente, fratura todas as cronologias, uma vez que “a matriz das conotações é a consciência histórica”. Com efeito, as experiências históricas conotadas pelas representações estéticas destemporalizam a própria historiografia, ou melhor, tornam anacrônicas as historiografias mestiças. Assim faz Oliveira Silveira, assim diz Alfredo Bosi: “É nessa altura que se defrontam os tempos: o tempo corpóreo, inconsciente, ciclóide, ondulatório, figural, da frase concreta; e o tempo *quebrado*



de histórias sociais afetadas pela divisão do trabalho e do poder, mas já capazes de criticar o poder, a divisão, a reificação” (BOSI, 2000, p. 138-9). Lembre-se que “Banzo em Flashback” começa com o “amargo tempo das raízes” e, quando a nuvem se dissipa, o poeta volta a si, “volto a mim”. Esse “volto a mim” é o poema “Vinte de Novembro”, uma espécie de “prólogo para bancos” - a expressão é de Abdias Nascimento - que encerra *Roteiro dos Tantãs*, do qual cito apenas uma parte:

Dia vinte de novembro,
entre os riachos do Palmar,
o sangue-humus de Zumbi
derramando-se ao chão
para fertilizar.

Assim, o poeta convida o leitor ao épico *Poema Sobre Palmares*, que levou quinze anos para ser concluído (1972-1987). A relação com “Canto a Palmares”, de Solano Trindade, também aponta para diferenças e similitudes, numa historicidade de radicalismo das afro-brasilidades.

Viu-se anteriormente como Oliveira Silveira e o MNU começaram a investir numa nova cultura histórica da qual os feitos e os ditos negros se tornam protagonismos e vozes afro-quilombistas.⁷⁴ Cumpre agora se deter no “poema-livro”, formato 28x16cm, 16 páginas, 66 estrofes e 640 versos. Jônatas Conceição da Silva, que considera o poema um “marco da literatura negra

74 Tentei sistematizar as dimensões conceituais e historiográficas da cultura histórica no artigo FLORES, Elio Chaves. Dos feitos e dos ditos: história e cultura histórica. In: *Saeculum – Revista de História*. N. 16. Programa de Pós-Graduação em História/UFPB. Jan/Jun 2007, pp. 83-102. Para uma “cultura histórica negra”, ver AMORIM, Alessandro Moura de. *MNU Representa Zumbi (1970-2005): cultura histórica, movimento negro e ensino de história*. João Pessoa: UFPB/Programa de Pós-Graduação em História, 2011 [Dissertação de Mestrado].



produzida na década de setenta do século vinte”, divide-o em dez partes correspondentes às temáticas da “saga palmarina”. Essas temáticas são aferições minhas da divisão proposta por Jônatas Conceição da Silva: a chegada dos ex-escravizados; a criação de um território livre; o coletivo de Palmares; a crítica à historiografia oficial; o quilombo frente ao escravismo; a narração histórica com arte e protesto; o cotidiano dos quilombolas; o apogeu de Palmares; o quilombismo exemplar de Palmares; e, por último, o legado jacobino e republicano de Palmares. Depois de quinze anos de elaboração, *Poema sobre Palmares* foi publicado “um ano antes das comemorações de *natimorta* *abolição*, certamente para mostrar o *quilombo vivo em pleno centenário*”.⁷⁵

Talvez esses números tenham algum significado que nos ultrapassa, mas o *epos* (poema épico ou epopeia) silveiriano narra (ou “canta”?) a historicidade negra no Brasil, na qual o narrador presentifica o passado na medida em que critica a historiografia eurocêntrica. Começemos pela introdução:

Nos pés tenho ainda correntes,
nas mãos ainda levo algemas
e no pescoço gargalheira,
na alma um pouco de banzo
mas antes que ele me tome,
quebro tudo, me sumo na noite
da cor de minha pele,
me embrenho no mato

75 A citação é de Jônatas Conceição da Silva e as expressões em itálico são de Oliveira Silveira. O autor analisa o poema no tópico “a poética quilombola de Oliveira Silveira”. Ver SILVA, Jônatas Conceição da. *Vozes Quilombolas*. Op. cit., p. 111-127. Nos anexos, constam as letras e os poemas analisados, começando pelo samba-enredo “Quilombo dos Palmares” (1960), de Noel Rosa de Oliveira e Anescar Rodrigues, passando por “Zumbi” (1976), de Jorge Bem Jor, “Sonho de Palmares” (1976), de Ary e Evilásio e, para o propósito dessa pesquisa, “Poema sobre Palmares” (1972-1987), de Oliveira Silveira (SILVA, 2004, p. 139-41; 150-66).



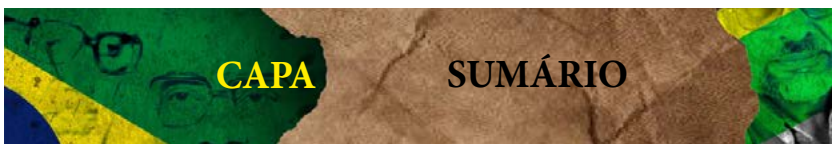
dos pelos do corpo,
nado no rio longo
do sangue,
vôo nas asas negras
da alma,
regrido na floresta
dos séculos,
encontro meus irmãos,
é Palmar,
estou salvo! (SILVEIRA, 1987, p. 1).⁷⁶

Munido de sua “lança caneta-tinteiro”, o poeta apresenta o herói negro na dimensão que Fernando Pessoa precisava como os beijos merecidos da verdade:

Zumbi – nome gravado
a lança
nos contrafortes da serra,
a sangue
nos contrafortes da história,
a fibra
na alma forte dos negros!

Palmar!
palmeiras de sentinela
guarnecendo a memória dos teus
bravos!

76 As referências disponíveis para o movimento negro e que parecem ter sido consultadas por Oliveira Silveira segundo seus depoimentos, em relação aos acontecimentos de Palmares são estas: os documentos dos colonizadores e escravocratas publicados por EANNES, Ernesto. *As Guerras nos Palmares*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938; na década de 1940, o livro de maior fôlego, de CARNEIRO, Edison. *O Quilombo dos Palmares* [1946]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966; e, especialmente, FREITAS, Décio. *Palmares - La Guerrilla Negra*. Montevideu, Nuestra America, 1971. O historiador gaúcho Décio Freitas chegou a participar de dois encontros com os ativistas negros de Porto Alegre no início da década de 1970.



Palmar!
arranquem todas as palmeiras
e mais se encravará
a raiz dessa memória,
quebrem os contrafortes
e não se abalará
tua glória,
queimem a história toda
e verão que és eterno! (SILVEIRA, 1987, p. 2).

Oliveira Silveira expressa que o seu lugar social está nos “contrafortes da história” e denuncia, anunciando, não adianta “queimar a história toda”, numa alusão aos fatos ruibarboseanos no início da República.⁷⁷ Agora o narrador onisciente se dirige especialmente às mentes historiográficas e convida-as para o banquete dos protagonismos negros, numa espécie de ironia socrática, aquela que sugere a soberba escondida do interlocutor. Embora essa parte do poema já tenha sido referida ao final do terceiro capítulo, torna-se necessário repeti-la, para a fruição da análise:

Senhor historiador oficial,
deixe o sobrado, a casa-grande,
recue na linha do tempo,
mergulhe no espaço geográfico,
peça licença, limpe os pés,
se deixe abocanhar por um quilombo,
mastigar pelas choças,

77 Para esse caso específico, ver LACOMBE, América J., SILVA, Eduardo; BARBOSA, Francisco de A. *Rui Barbosa e a Queima dos Arquivos*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988. Para o início da República, ver SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco*: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976; CUNHA, Olívia Maria G. da e GOMES, Flávio dos S. (Orgs.). *Quase-Cidadão*: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2007; MATTOS, Hebe e RIOS, Ana L. *Memórias do Cativo*: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

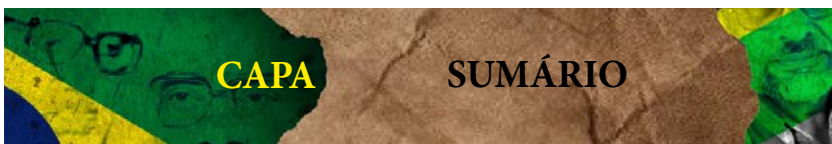


meta-se no bucho do Palmar,
escute aí seu coração tambor
e veja o sangue digno
fluindo generoso
nas veias caudalosas.
Desde o alto da serra da Barriga
olhe no rumo litoral:
veja num lado história, noutro escória.
Depois comece a contar (SILVEIRA, 1987, p. 2-3).

Ao convite para se escrever uma história ainda não contada, seguem-se os versos da síntese histórica da América portuguesa, ainda não Brasil, dos “engenhos de boca escancarada”, dos açúcares pardo, doce e mascavado, das moendas e das vidas humanas: o artesão, o sesmeiro, “os livres pobres mais pobres que livres”, os índios e os mestiços e os “nem brancos nem livres”, isto é, “nós negros escravos”. Oliveira Silveira adentra, então, na força vital do afro-quilombismo, cujos versos surgem rápido como as lanças palmarinas. Começa-se em África, chega-se à serra da Barriga:

Quilombo!
costa africana
caçada humana
angola e congo
- quilombo!
tumba tumbeiro
navio negreiro
canseira e tombo
- quilombo!
venda no porto
marca no corpo
carga no lombo
- quilombo!

roda moenda
lavra fazenda
cava no fundo
- quilombo!



tuzina e tunda
relho na bunda
ferros e tronco
- quilombo!

fuga do açoite
negro na noite
caminho longo
- quilombo!

chega de amo
tambor que chama
na mata um rombo
- quilombo!

raio de ponta
trovão que ronca
com seu estrondo
- quilombo!
lança de guerra
tambor na serra
com seu ribombo
- quilombo! (SILVEIRA, 1987, p. 4-5).

A repetição “quilombo” é a marca da transgressão, da resistência com que a narrativa intensifica o aquilombamento. Assim, das costas africanas às costas pernambucanas - é o que dizem os amigos de lá: não havia ainda Brasil, mas havia Pernambuco - os registros de resistência formam fonemas e palavras no construto da gramática da liberdade. Nas estrofes seguintes, recolhido nas tradições dos *griots africanos*, o poeta faz explodir a sonoridade dos tambores e as oralidades dos cantos negros, nas lides de trabalho e de guarda das terras quilombolas. Afirmar-se na narração silveiriana a hipótese de Paul Zumthor, de que a linguagem acaba por se dissolver na voz, “a voz, em certos casos, se impõe a tal ponto que tende a dissolver a linguagem” (ZUMTHOR, 2005, p. 65). Veja-se a poética acústica destes versos:

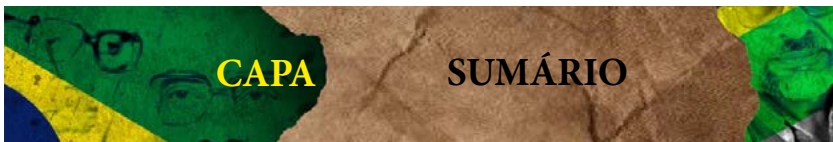


E se dançava porque os livres
têm direito a dançar.
E se cantava porque os livres
têm prazer em cantar

Depois de quase trezentos versos, proporcionais à formação secular de Palmares, o poeta começa a contar as “guerras palmarinas”. Por isso, fica-se sabendo da geografia e da espacialidade dos conflitos. Citam-se os mocambos e as estruturas materiais palmarinas:

E aí vêm os mercenários
- a troco sesmarias de Palmares.
Com eles vêm, se-vendidos,
negros comprados, terço de henriquinos.

Alerta quilombos
de Acotirene, de Dambrabanga,
de Osenga e da real
Aqaltune,
de Andalaquituche, os de Gongoro e os dois
das Tabocas,
o do Zumbi, o Amaro, o das Caatingas
e a capital macaco lá onde? Ganga Zumba domi-
na distâncias,
relevo e altitude,
de onde,
no umbigo da Serra da Barriga,
Ganga Zumba vislumbra futuros,
Ganga Zumba - esteio e alicerce,
parede forte e dura.
Ganga Zumba do quilombo do macaco,
chefe dos negros livres e mulatos,
senhor dos negros sem senhor
e sem capitão-do-mato.
Ganga Zumba rei real
dos negros sem lei nem
de Portugal (SILVEIRA, 1987, p. 9).



A frequência com que os inimigos aparecem indica maus augúrios: os portugueses, os flamengos, os senhores de Holanda, os senhores de Olinda, os senhores de bandeiras, os paulistas. São quase duzentos versos de batalhas, vitórias e reveses:

Aí vêm os mercenários
vendidos e comprados.
No quilombo paliçada,
no peito negro amurada.

Aí vem os cães de caça
e aqui vai a rechaça.
E aí vêm tempos de luta,
vitória, derrota e sangue
- a luta que precisa
renovar-se em braço novo,
sangue novo,
vida nova.

Então Zumbi chegou
- é o general das armas.
Então Zumbi subiu
e viu a paz traiçoeira.
então Zumbi cresceu,
se agigantou,
enorme,
ficou rei.

(...)
Zumbia flecha, zunia lança.
Zumbi na serra - a voz do negro alta.
Zumbi na guerra - a mão do negro forte.
(...)

Um dia os mercenários aí vêm
guiados ao novo quartel.
A cobiça os alimenta,
a traição os engorda,
a prepotência os aquinhoa.
E acobertados pela fé

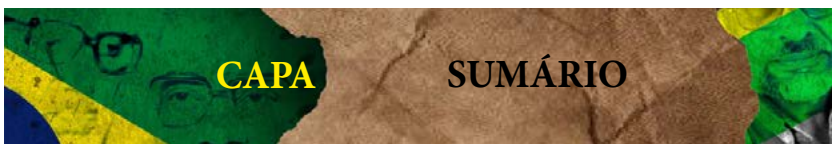


- branca -
os mercenários vêm manchar
de vermelho
o dia vinte de novembro
do calendário negro.
Vêm e querem
braços de luta, testa de altivez
e voz da liberdade - querem Zumbi.
A bravura guerreira de Zumbi
resistindo até o último alento
de luta, até o último lume
de vida, até a última chance
de exemplo.

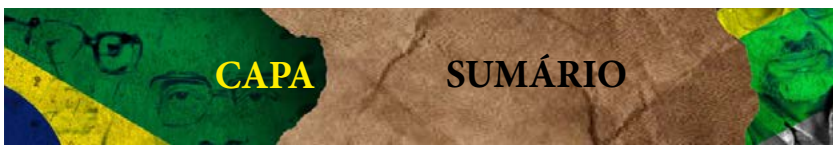
Séculos antes do Brasil ser livre
Palmares foi livre.
Séculos antes do país
considerar-se livre
Palmares foi país e estado
livre (SILVEIRA, 1987, p. 10-12).

Com efeito, a poética silveiriana combina o tempo mítico e o tempo histórico (poesia e historicidade), mas não se suspende em demasia das narrativas historiográficas, onde se admitiu Palmares como um Estado, a “Tróia Negra”. Por volta dos versos quinhentos, com Palmares destruído e Zumbi acutilado, o feito poético procura espriar a experiência palmarina nas formações quilombolas coloniais, oitocentistas e no republicanismo negro. Essa tensão cronológica, em que não se menciona data alguma, produz a sensação de que a poesia se submeteu ao rés da história:

O sangue húmus derramado
de Zumbi e dos seus,
de Zumbi e dos meus
apresou-se a sumir chão a dentro
para nutrir as veias dessa terra,
o corpo destes outros séculos



e ressurgiu adiante, cerne
do tronco de mais quilombos,
raiz de novos levantes:
Um tal negro Kamuanga nesta mesma
região dos Palmares,
o quilombo do Cumbe – Paraíba,
Manuel Congo em Alagoas,
fibra male, brio nagô,
Luiza Mahin, a preta Zeferina,
afro-Bahia de arma na mão
- vejam só como a gente era mãe-preta! -
os Papa-méis, os Alfaiates,
Cabanos, Cabanagem, Balaçada,
quilombos do Pará
- e vejam só como a gente era dócil,
humilde e serviçal! -
o do Piolho em Mato Grosso,
os de Minas e Goiás,
fluminenses - Tijuca e são Cristóvão,
toda a Serra dos Órgãos,
paulistas - Jabaquara , Tietê,
Serra do Cubatão
- vejam só como a gente era pai-joão! -
quilombo em toda parte,
de norte a (Rio Grande) sul,
em toda parte renascendo
a semente do brio,
em campos e cidades,
em Luís Gama, Rebouças, Patrocínio,
Cruz e Sousa emparedado,
Frente Negra, imprensa negra,
João Cândido, Solano e Abdias,
quilombo em muito nome,
quilombo em muito anônimo,
quilombo vivo em pleno centenário
da natimorta abolição,
quilombo em toda parte,
na escura arte de meus irmãos negros,
na chama de cada grupo,

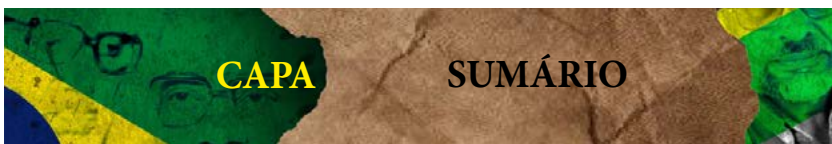


energia gerando movimento
negro
e este poema também se aquilomba
(SILVEIRA, 1987, p.13-14).⁷⁸

Oliveira Silveira, ao aquilombar o poema, também se aquilomba, entrando assim pela porta da frente da história, donde se argumenta que a cultura histórica do autor em relação aos acontecimentos e protagonistas negros possibilitou que a “estrutura literária” fosse compatível com a sua “função histórica e social”. Assim, o poeta interpela os historiadores, desnudando-os de suas axiologias neutras, contrapondo a poesia negra como resistência à ciência eurocêntrica, uma poesia pertencente à História Geral (tese de Bosi):

Falsificaram os livros de história,
trocaram os heróis,
botaram máscara de carnaval

78 A historiografia sobre “quilombos históricos” no Brasil também se alargou, desde MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas* (1959). Rio de Janeiro: Conquista, 1972, seguindo-se de outras referências: ALVES Filho, Ivan. *Memorial dos Palmares* (1978). Rio de Janeiro: Xenon, 1988; SANTOS, Joel Rufino dos. *Zumbi*. São Paulo: Moderna, 1985; REIS, João J. e GOMES, Flávio dos S. (Orgs.). *Liberdade por um Fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996; MOURA, Clóvis. (Org.). *Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil*. Maceió: Edufal, 2001; GOMES, Flávio dos S. *A Hidra e os Pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*. São Paulo: Editora Unesp, 2005; GOMES, Flávio. *Palmares: escravidão e liberdade no Atlântico sul*. São Paulo: Contexto, 2005. Sobre os quilombos contemporâneos e comunidades negras, que também são históricos, ver ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Quilombolas: tradição e cultura de resistência*. São Paulo: Aori Comunicação, 2006; ARRUTI, J. M. P. A. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: EDUSC, 2006; O'DWEYER, E. C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002; MERLO, Márcia. *Entre o Mar e a Mata: a memória afro-brasileira* (São Sebastião, Ilhabela e Ubatuba). São Paulo: Editora PUC-SP, 2005.



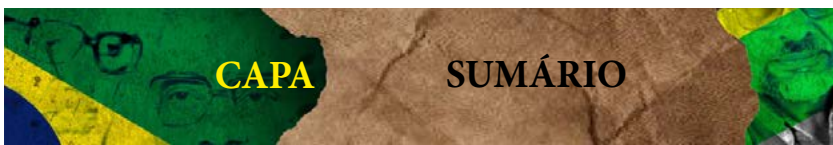
nos fatos,
botaram fogo nos documentos
do tráfico e do crime
e então ficamos sendo os que não vieram,
ficamos sendo os que não são,
ficamos só sendo os que estão.
Ficamos sendo estas ruínas
em auto-reconstrução.

Mas a luta prossegue, estrada longa
abrindo seu próprio sulco
e picadas,
rio longo cavando seu leito,
buscando uma voz.

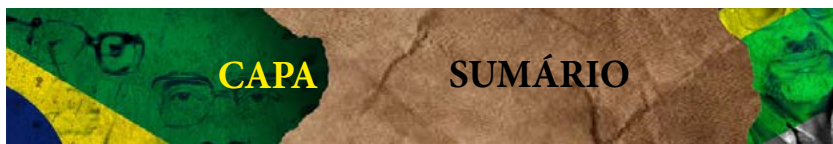
A luta continua e é por isso
que este poema é um quilombo.
é por isso irmão guerreiro
do Palmar,
anônimo ou de nome luzidio,
que este poema é para ti,
este poema juntando raiz (SILVEIRA, 1987,
p. 14-15).

A apoteose narrativa invade as tradições africanas, os tambores, os atabaques, o samba de roda, o afoxé, a escola de samba, o candomblé, a macumba, o batuque, a festa negra, quizomba, alertando a população negra para que não se fique na ilusão do carnaval o “quilombo de negro hoje, sem mato para refúgio”. Finalizam a epopeia estes versos:

quilombo com outro nome,
outra forma e mesma voz
libertária do homem.
Quilombo de quilombola
renascendo na seiva
sangrenta
da história (SIVEIRA, 1987, p. 16).



Não se acaba o combate com a historiografia, por se saber que a sua musa, a história, foi deveras sangrenta para os africanos e os quilombos da liberdade. Oliveira Silveira finda o seu *epos*, na certeza de que participou do combate e de que ele não cessará para o afro-quilombismo, enquanto houver racismo. Não seria demasiado afirmar que a junção do estético ao real forjou a cultura histórica negra que obrigou a historiografia brasileira a rasgar a sua túnica europeia. Portanto, segue-se aqui a regra metodológica desenvolvida por Antonio Candido, para demonstrar que Oliveira Silveira superou o “hiato frequentemente aberto entre a investigação histórica e as orientações estéticas” (CANDIDO, 1972, p.199).



5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O oceano separou-me de mim
enquanto me fui esquecendo nos séculos
e eis-me presente
reunindo em mim o espaço
condensando o tempo

Na minha história
existe o paradoxo do homem disperso

(...)

E do drama intenso
duma vida imensa e útil
resultou uma certeza

As minhas mãos colocaram pedras
nos alicerces do mundo
mereço o meu pedaço de pão.

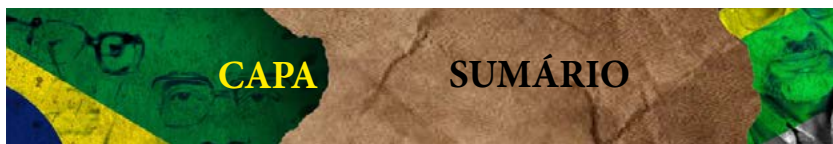
Agostinho Neto. Confiança. 1945/1960.

Acredita-se que, pelo trato teórico-metodológico dado às fontes escolhidas e, amparado pelas poucas mas importantes obras historiográficas que se debruçaram em torno do protagonismo dos afro-brasileiros e suas representações sobre a África, uma contribuição significativa sobre a história da África contemporânea e sobre a cultura afro-brasileira foi desenvolvida com a presente pesquisa. Se outras pesquisas foram levadas a bom termo para se compreender a historicidade do protagonismo negro na



República, o recorte aqui proposto em torno das representações históricas da África pelos intelectuais afro-brasileiros parece ser, no campo da historiografia, um tanto raro. Nesse sentido, a contribuição à historiografia que se debruça sobre as questões étnicas e culturais da República, extrapolando os nexos clássicos da territorialidade e da identidade nacional, soaria ainda mais importante e decisiva.

Os resultados da pesquisa se inserem na renovação dos Parâmetros Curriculares Nacionais, considerada na Lei N.º 10.639, de 09 de janeiro de 2003 (ratificada pela Lei N.º 11.645, de 08 de março de 2008), que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, tanto públicos quanto privados. Portanto, o projeto desenvolvido no âmbito da universidade, envolvendo alunos da graduação e pós-graduação em história também contribuiu para o início das mudanças curriculares, na tentativa de superar uma matriz curricular eurocêntrica e excludente. Os resultados obtidos contribuíram para a consecução das seguintes metas: elaboração dos conteúdos das disciplinas História da África Contemporânea, História do Brasil (República); História Contemporânea (relações atlânticas) e Linguagens Historiográficas e para a oferta de novas disciplinas optativas, tais como História da Cultura Afro-Brasileira e História do Jacobinismo Negro; a formação de profissionais para a pesquisa em temas étnico-raciais (diversidade cultural, direitos humanos, afro-brasilidades, negritude); a apresentação de trabalhos e painéis nos simpósios nacionais de História e nos encontros regionais (Nordeste) e estaduais dos profissionais de História (Paraíba); a publicação de ensaios e artigos em revistas de divulgação científica sobre a condição do afro-brasileiro na República e de suas representações sobre a África contemporânea; e, fundamentalmente, um conhecimento mais aprofundado da matriz cultural africana no Brasil contemporâneo para ensino de história na educação básica. Seria desnecessário dizer



que essas experiências compartilhadas é que tornam o resultado da operação historiográfica socialmente relevante, caso contrário, a pesquisa não passaria de um pedantismo acadêmico.

O trabalho com as matrizes culturais africanas e afro-brasileiras partiu de algumas posturas teóricas e metodológicas. Entre elas, cabe ressaltar o reconhecimento da oralidade, gestualidade e musicalidade como práticas culturais que, aliadas às biografias intelectuais e história de vida, possibilitaram ampliar a noção de literatura e história para além do cânone eurocêntrico. Portanto, o projeto desenvolvido permitiu a valorização de uma dupla herança das tradições orais dramatúrgicas e das narrativas dos dramas históricos de um mundo vivo, as Áfricas do continente e as do mundo diaspórico, essas Áfricas de identidades profundas. A análise de “documentos políticos” e de “documentos estéticos” produzidos pelos intelectuais negros de forma individual (autores e autora escolhidos) e por suas entidades históricas (TEN e MNU) cuja temática girou em torno de questões raciais e das representações africanistas, do mundo da política e da descolonização se afigurou como um caminho profícuo para novas pesquisas.

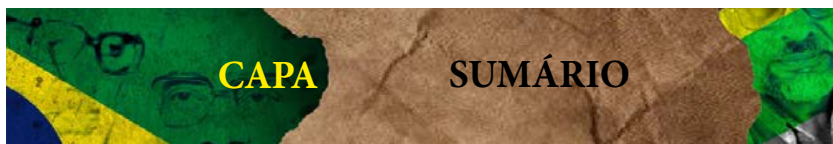
Pode-se dizer que os intelectuais negros, no tempo dilacerante que foi a segunda metade do século XX, seriam protagonistas de novas ideias desenvolvidas como negritude, pan-africanismo e quilombismo. Abdias Nascimento, com seus pronunciamentos políticos e suas sensibilidades dramatúrgicas, atravessou essa temporalidade como incorporação do *griot africano*, aquele que narrou, representou e denunciou o preconceito racial contra a África profunda existente no Brasil, especialmente nas andanças de exílio, pela África, Antilhas e Caribe e Estados Unidos, depois de 1968, quando o Teatro Experimental do Negro definha como experiência de uma dramaturgia negra. Guerreiro Ramos expressou a negritude teórica no Brasil, a partir da leitura de autores afro-caribenhos e africanos, contemporâneos como ele, e críticos do



colonialismo branco na África. Solano Trindade, o “poeta do povo negro”, mesclou teatro popular e “poesia afro-marxista” com a radicalidade de um jacobino negro que jamais perderia a ternura. Seus cantos afro-brasileiros são simplesmente poéticos. Para repetir as suas próprias palavras: “simples como a vida”.

Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos e Solano Trindade representaram a África na perspectiva oposta ao racismo eurocêntrico, mostrando-a como lugar de civilização, de instituições e valores fundamentais para a humanidade e, concomitantemente a isso, postulando representações e narrações valorativas da presença histórica da cultura negro-africana na formação do Brasil. Passaram a veicular que a única forma de a população afro-brasileira se identificar e se reconhecer como tal era se aproximar de forma prática e simbólica da África ancestral e contemporânea. Dessa forma, eles romperam com o pensamento tradicional que representava África e a cultura afro-brasileira a partir de uma visão simplista baseada nos estereótipos racialistas, difusos desde o século XIX e persistentes no regime republicano. Também é de Guerreiro Ramos um conceito que possibilita sua visada original para os direitos humanos, “comunidade humana universal”.

O caso de Carolina Maria de Jesus, com sua literatura insubmissa e fraturada, se afigura como o mais extraordinário entre as mulheres escritoras do século XX. Ela teve a ousadia de eleger seu avô, cuja memória do cativo lhe fora um legado, como o “Sócrates africano”, e dessa herança não mais se afastaria: uma africanidade à flor da pele. Mais escritora negra fora do Brasil e menos celebrada pelo próprio movimento negro brasileiro, a sua narração se constitui para o leitor em perplexidade e comoção. As biografias que se escreveram sobre sua “vida nada simples” (escritora negra, pobre e favelada) e os estudos historiográficos sobre a sua inclassificável produção narrativa, simplesmente demonstram a sua



excepcional singularidade. Não há neutralidade axiológica capaz de não se emocionar com os escritos carolinianos.

Solano Trindade e Oliveira Silveira - expressividades literárias de duas gerações negras - podem ser considerados, se ainda forem justas as palavras de Pablo Neruda, como aqueles poetas que encabeçaram “a rebelião da alegria” e concatenaram o afro-quilombismo poético. As suas representações negras – visões, pontos de vista sobre a África e a Diáspora – são fortemente marcadas pela África ancestral e também pelos versos denunciadores da tentativa de assassinar (etnocídio?) a matriz negro-africana no Brasil contemporâneo. Eles narraram poética e epicamente Palmares e os palmarinos como uma experiência negro-africana típica, mas não se descuidaram de suas respectivas conjunturas históricas. Solano Trindade, mesclando Xangô com Marx, produziu poemas com temáticas sociais de afro-brasilidades e africanistas, e Oliveira Silveira concentrou seus esforços entre o local - o negro peão - e as travessias atlânticas dos banzos em flashback - os africanos e a diáspora - como um griot insubmisso e jacobino.

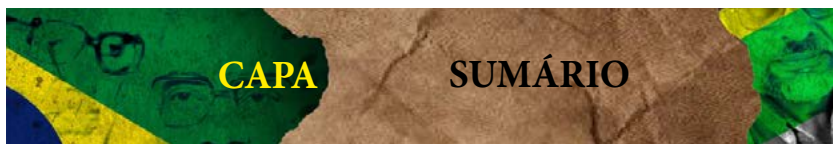
Colocados em perspectiva essas escritas negras originaram-se de lugares sociais e sociabilidades ao mesmo tempo diferenciadas mas, também, compartilhadas. Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos e Oliveira Silveira conseguiram romper o muro da exclusão escolar e acadêmica (culturas escolares), ao passo que Solano Trindade e Carolina Maria de Jesus investiram nos saberes históricos próprios das comunidades negras (culturas oralizadas). Abdias Nascimento se formou em economia (São Paulo e Rio de Janeiro), Guerreiro Ramos em sociologia (Salvador e Rio de Janeiro) e Oliveira Silveira em Letras (Rio Grande do Sul). O autodidata Solano Trindade encontrou no ativismo político e cultural, formas de se deslocar do Nordeste para o Sudeste e depois para o Sul, três regiões brasileiras cujas rasuras do racismo implicaram variações dos embates negros. Carolina Maria de Jesus, que queria ler todos os livros do mundo, migrou na própria região de origem, de Minas Gerais para São Paulo,



das negruras rurais para as racialidades intrinsecamente urbanas de uma cidade cosmopolita. Não é injusto afirmar que Carolina formou-se por si mesma, foi leitora e escritora que constrangeu o mundo intelectual brasileiro, acostumado a se pensar parisiense. Entretanto, seria contra ela que as forças do racismo (e do sexismo) mais investiram, para torná-la uma mulher emparedada.

Carolina Maria de Jesus, Solano Trindade, Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos nasceram nas duas primeiras décadas do século XX, portanto, são filhos e filha de afro-brasileiros que tiveram suas famílias escravizadas ou conviveram com famílias negras escravizadas. As “memórias do cativo” não lhes seriam totalmente estranhas, embora sejam filhos do século XX que, como foi vaticinado por W. E. B. Du Bois, em 1903, haveria de ser o “século da questão racial”. Oliveira Silveira nasceu noutra conjuntura, ao final da Segunda Guerra Mundial, configurando outra geração negra, cuja luta política conseguiu criminalizar o racismo e demandar direitos humanos para a população negra. Na geração anterior, Guerreiro Ramos havia demonstrado que o racismo era um problema patológico da brancura social brasileira e expressou a negritude a partir do negro desde dentro. Abdias Nascimento dialogou com, pelo menos, três gerações de escritores e ativistas negros no decorrer do século XX. As aproximações coetâneas seriam, como vimos, as visões da África imersas nas afro-brasilidades sem desconhecer outros legados diaspóricos nas Américas (latina, caribenha e norte-americana).

Portanto, essa intelectualidade negra – e suas práticas emancipatórias –, representante das experiências das afro-brasilidades e do afro-quilombismo, utilizou a escrita, a dramaturgia e a poesia como uma arma na luta contra o racismo, ciente de seu protagonismo negro no decorrer da segunda metade do século XX. De certa forma, as escritas negras desnudaram também a democracia racial e a lógica da mestiçagem que, historicamente, encobriam, entre nós, a devastadora ideologia do racismo.



REFERÊNCIAS

ABDALA JUNIOR, Benjamin. Mestiçagem e Hibridismo, Globalização e Comunitarismo. In: ABDALA JR. Benjamin. (Org.). **Margens da Cultura**: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 9-20.

_____. **Margens da Cultura**: mestiçagem, hibridismos & outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALBERTI, Verena e PEREIRA, Amilcar Araujo. (Orgs.). **Histórias do Movimento Negro no Brasil**: depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC/FGV, 2007.

ALMADA, Sandra. **Abdias Nascimento**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

ALMEIDA, Lilian Pestre. Posfácio. In: CÉSAIRE, Aimé. **Diário de Retorno ao País Natal**. São Paulo: Edusp, 2012, p. 93-153.

ALTAVILLA, Jayme de. **O Quilombo dos Palmares (1926)**. São Paulo: Melhoramentos, s/d.

ALVES Filho, Ivan. **Memorial dos Palmares (1978)**. Rio de Janeiro: Xenon, 1988.

ALVES, Uelinton Farias. Nota biográfica de Solano Trindade. In: TRINDADE, Solano. **Tem Gente com Fome e Outros Poemas**. Rio de Janeiro: PMRJ/Secretaria Municipal de Educação, 1988, p. 40-42.

AMORIM, Alessandro Moura de. **MNU Representa Zumbi (1970-2005)**: cultura histórica, movimento



negro e ensino de história. João Pessoa: UFPB/ Programa de Pós-Graduação em História, 2011 [Dissertação de Mestrado].

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombolas:** tradição e cultura de resistência. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na Casa de Meu Pai:** a África na filosofia da cultura. [1992]. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARMANDO, Paulo. Nosso maior poeta negro: Solano Trindade. In: TRINDADE, Solano. **Seis Tempos Poesia.** São Paulo: H. Mello, 1958, p. 36-39.

ARRUTI, J. M. P. A. **Mocambo:** antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: EDUSC, 2006.

AUGEL, Moema Parente. A fala identitária: teatro afro-brasileiro hoje. In: **Afro-Ásia.** n. 24. 2000, p. 291-323.

_____. A Imagem da África na Poesia Afro-Brasileira Contemporânea. **Afro-Ásia**, n-19/20, 1997, pp.183-199.

AZEVEDO, Ariston. **A Sociologia Antropocêntrica de Alberto Guerreiro Ramos.** 2006. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho. **Anti-Racismo e seus Paradoxos:** reflexões sobre cota racial, raça e racismo. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. **Onda Negra, Medo Branco:** o negro no imaginário das elites (século XIX). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.



AZEVEDO, Elciene. **Orfeu de Carapinha: a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo**. Campinas: EditoraUnicamp, 1999.

BACELAR, Jeferson e CAROSO, Carlos. (Orgs.). **Brasil: um país de negros?** Rio de Janeiro; Salvador: Pallas; CEAO, 2007.

BARBOSA, Márcio. (Org.). **Frente Negra Brasileira: depoimentos**. São Paulo: Quilomhoje, 1998.

BARBOSA, Muryatan Santana. Guerreiro Ramos: o personalismo negro. In: **Tempo Social, revista de sociologia da USP**. v. 18, n. 2. Novembro, 2006, p. 217-228.

BARIANI JUNIOR, Edison. **Guerreiro Ramos e a Redenção Sociológica: capitalismo e sociologia no Brasil**. Araraquara: UNESP/Faculdade de Ciências e Letras/Programa de Pós-Graduação em Sociologia. [Tese de doutorado], 2008.

BASTIDE, Roger. Os Caminhos da Negritude. In: **As Américas Negras: as civilizações africanas no novo mundo [1967]**. São Paulo: Difel, 1974, p. 195-207.

_____. Carta a Solano Trindade. São Paulo, 04 de outubro de 1946. In: TRINDADE, Solano. **Seis Tempos Poesia**. São Paulo: H. Mello, 1958, p. 86-87.

BERND, Zilá. **Introdução à Literatura Negra**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. **A Questão da Negritude**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.



BLOCH, Marc. **História e Historiadores**. Textos Reunidos e Prefácio: Éttiene Bloch. Lisboa: Editorial Teorema, 1998.

BOSI, Alfredo. **O Ser e o Tempo na Poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **A Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Alfredo. Os negros na história de Alagoas. In: *Estudos Afro-Brasileiros*. **Anais...** I Congresso Afro-Brasileiro, realizado no Recife, em 1934. Recife: FJN/ Editora Massangana, 1988, p. 55-91.

CABAÇO, José Luís Cabaço e CHAVES, Rita. Frantz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural. In: ABDALA JR. Benjamin. (Org.). **Margens da Cultura**: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 67-86.

CABRAL, Amílcar. **A Arma da Teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.

CADERNOS NEGROS. n. 3 (Poesia). São Paulo: Quilombhoje, 1980.

_____. n. 5 (Poesia). São Paulo: Quilombhoje, 1982.

_____. *Três Décadas*: ensaios, poesias, contos. São Paulo; Brasília: Quilombhoje; SEPPIR, 2008.

_____. Apresentação à primeira edição de 1978. In: GOZALEZ, Lélia e HASENBALG. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982, p. 25-26.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**: estudos de teoria e história da literatura. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.



CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares (1946)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

CASTRO, Eliana de M. e MACHADO, Marília N. de M. **Muito Bem, Carolina! Biografia de Carolina Maria de Jesus**. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2007.

CERTEAU, Michel de. A operação histórica. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. (Orgs.). **História: novos problemas** [1974]. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 17-48.

_____. **A Escrita da História** [1975]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CÉSAIRE, Aimé. **Diário de Retorno ao País Natal**. São Paulo: Edusp, 2012.

CÉSAIRE, Aimé. Cahier d'un retour au pays natal. In: SENGHOR, Leopold Sedar. **Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française**. 7.^a ed. Paris: PUF, 2005, p. 57-62.

_____. **Discurso Sobre o Colonialismo**. [1955]. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1977.

COMISSÃO Campinense do Centenário da Abolição. **Centenário da Abolição: 100 anos de libertação fictícia**. Campina Grande-PB, 1988.

COSTA, Haroldo. Queremos Estudar. In: **Quilombo**. n. 1, 1948, p. 8.

_____. (Org.). **Fala Crioulo: depoimentos**. Rio de Janeiro: Record, 1982.

CUNHA, Olívia Maria G. da e GOMES, Flávio dos S. (Orgs.). **Quase-Cidadão: histórias e antropologias da**



pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2007.

CURY, Cláudia Engler; FLORES, Elio Chaves; CORDEIRO JR., Raimundo Barroso. (Orgs.).

Cultura Histórica e Historiografia: legados e contribuições do século 20. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2010.

CURY, Cláudia Engler; MARIANO, Serioja. (Orgs.).

Múltiplas Visões: cultura histórica no Oitocentos. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2009.

CUTI e FERNANDES, M. das D. (Orgs.).

Consciência Negra do Brasil: os principais livros. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.

DANTAS, Elisalva Madruga (e outras). **Textos**

Poéticos Africanos de Língua Portuguesa e Afro-Brasileira: João Pessoa: Editora Idéia, 2007.

DANTAS, Audálio. Nossa Irmã Carolina. JESUS,

Carolina Maria de. **Quarto de Despejo:** diário de uma favelada. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1960, p. 5-12.

_____. Casa de Alvenaria - História de uma

ascensão social. JESUS, Carolina Maria de. **Casa de Alvenaria:** diário de uma ex-favelada. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1960, p. 5-10.

DOMINGUES, Petrônio. **A Nova Abolição.**

São Paulo: Selo Negro, 2008.

_____. Movimento da Negritude: uma breve

reconstituição histórica. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*. v. 10, n. 1. Londrina, jan/jun, 2005, p. 25-40.

_____. Movimento Negro Brasileiro: alguns

apontamentos históricos. In: **Tempo**. Vol. 12.

N.º 23. Julho, 2007, p. 100-122.



DOUXAMI, Christina. Teatro Negro: a realidade de um sonho sem som. In: *Afro-Ásia*. n. 25/26. 2001, p. 313-363.

EANNES, Ernesto. **As Guerras nos Palmares**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. [1952]. Salvador: Edufba, 2008.

FARIA, Álvaro Alves de. A poesia simples como a vida. In: TRINDADE, Solano. **Cantares ao Meu Povo**. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 7-19.

FERNANDES, Florestan. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes**. v. 1 (O legado da “raça branca”); v. 2 (No limiar de uma nova era). São Paulo: Globo, 2008.

_____. **O Negro no Mundo dos Brancos**. São Paulo: Difel, 1972.

_____. e BASTIDE, Roger. **Brancos e Negros em São Paulo**. São Paulo: Global, 2008.

_____. FERNANDES, Florestan. **A Força do Argumento**. (Organização de João Roberto Martins Filho). São Carlos: Editora da UFSCAR, 1997.

_____. **Significado do Protesto Negro**. São Paulo: Cortez, 1989.

_____. **Circuito Fechado**: quatro ensaios sobre o poder institucional [1976]. São Paulo: Editora Globo, 2010.

FERNANDEZ, Raffaella Andréa. Cartografando uma literatura menor: a poética dos resíduos de Carolina Maria de Jesus. In: **Revista Patrimônio e Sociedade**. UNESP – FCLAS – CEDAP, v. 2, n. 1, 2006 p. 1-23.



FLORES, Elio Chaves. Jacobinismo Negro: lutas políticas e práticas emancipatórias (1930-1964). In: FERREIRA, Jorge e REIS, Daniel Aarão. (Orgs.). **As Esquerdas no Brasil**. v. 1 (A formação das tradições, 1889-1945. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 493-537.

_____. Tinta Negra, Páginas Brancas: a literatura negra nas aulas de história e de historiografia. In: **Saeculum**. n. 21. João Pessoa: PPGH/UFPB, jul/dez, 2009, p. 178- 185.

_____. Gerações do Quilombismo: crítica histórica às mitografias da casa grande. In: BITTAR, E. C. B. e TOSI, G. (Orgs.). **Democracia e educação em direitos humanos numa época de insegurança**. Brasília: SEDH-PR, 2008, pp. 107-122.

_____. Introdução: a cultura histórica entre as regionalidades e os saberes históricos. In: SANTOS NETO, Martinho Guedes dos; COSTA, Robson Xavier da. (Orgs.). **Pesquisa em História: temas e abordagens**. João Pessoa: Editora Universitária/PPGH/UFPB, 2009, p. 11-33.

_____. Cenas da Negritude: africanidades e dramaturgia negra (1944-1966). In: MONTENEGRO, Antônio; GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz; ACIOLI, Vera Lúcia. (Orgs.). **História, Cultura, Trabalho: questões da contemporaneidade**. Recife: Editora Universitária, 2011, p. 305-327.

_____. Palavras Afiadas: memórias e representações africanistas na escrita de Carolina Maria de Jesus. In: **Clio – Revista de Pesquisa Histórica (UFPE)**, v. 28.1, 2010, p. 1-27.



_____. *Visões da África e Práticas Emancipatórias dos Intelectuais Afro-Brasileiros* (1944-1988).

Relatório de Pesquisa. João Pessoa: PPGH/UFPB/CNPq, 2010, 127 p.

FREITAS, Décio. **Palmares - La Guerrilla Negra.** Montevideu, Nuestra America, 1971.

_____. **Palmares - A Guerra dos Escravos.** Porto Alegre: Movimento, 1973.

FREYRE, Gilberto. **O mundo que o português criou:** aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e com as colônias portuguesas. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.

_____. A Atitude Brasileira. In: **Quilombo.** n. 1, 1948, p. 8.

_____. **Um brasileiro em terras portuguesas:** introdução a uma possível lusotropicologia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.

_____. **Aventura e Rotina:** sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação. Rio de Janeiro; Lisboa: José Olympio; Livros do Brasil, 1953.

_____. **O Luso e o Trópico:** sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o lusotropical. Lisboa, 1961.

_____. **O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças.** Rio de Janeiro: Federação das Associações Portuguesas, 1962.



_____. **Insurgências e ressurgências atuais:**
cruzamentos de sins e não num mundo em transição.
São Paulo: Globo, 1983.

GENOVESE, Eugene. **Da Rebelião à Revolução:**
as revoltas de escravos nas Américas. São Paulo:
Global, 1983.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro:**
modernidade e dupla consciência. [1993].
São Paulo: Editora 34, 2001.

GOMES, Angela de Castro. **História e Historiadores:**
a política cultural no Estado Novo. Rio de Janeiro:
Editora FGV, 1996.

GOMES, Flávio dos S. **A Hidra e os Pântanos:**
mocambos, quilombos e comunidades de
fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX). São
Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. **Palmares:** escravidão e liberdade no Atlântico
sul. São Paulo: Contexto, 2005.

GOZALEZ, Lélia e HASENBALG. **Lugar de Negro.** Rio
de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere.** v. 2 (Os
intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo). Rio de
Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Cultura
histórica no Brasil oitocentista. In: CURY,
Cláudia Engler; MARIANO, Serioja. (Orgs.).
Múltiplas Visões: cultura histórica no
Oitocentos. João Pessoa: Editora Universitária/
UFPB, 2009, p. 15-36.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. **Classes, Raças e
Democracia.** São Paulo: Editora 34, 2002.



_____. **Preconceito e Discriminação:** queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. Resistência e revolta nos anos 1960: Abdias do Nascimento. **Revista USP.** Dez/Jan/Fev, 2005-2006, p. 156-67.

HAMPATÉ BÂ, Amadou A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph. (Editor). **História Geral da África. v. 1** (Metodologia e Pré-História da África). Brasília; São Paulo: UNESCO; Editora Cortez, 2001, p. 167-212.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005 (1.^a ed. 1979).

JAMES, C. R. L. **Os Jacobinos Negros:** Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000 (Primeira edição inglesa de 1938).

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo:** diário de uma favelada. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1960.

_____. **Casa de Alvenaria.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1961.

_____. **Diário de Bitita.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____. **Meu Estranho Diário.** Organização de José Carlos S. B. Meiry e Robert M. Levine. São Paulo: Xamã, 1996.

_____. Minha Vida. In: MEIRY, José Carlos S. B. e LEVINE, Robert M. (Orgs.). **Cinderela Negra:** a saga de Carolina Maria de Jesus. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994, p. 172-189.



_____. O Sócrates Africano. MEIRY, José Carlos S. B. e LEVINE, Robert M. (Orgs.). **Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994, p. 190-196.

JORNAL QUILOMBO: Vida, Problemas e Aspiração do Negro. Direção de Abdias Nascimento. Rio de Janeiro, 1948-1950.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Editora Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

LACOMBE, América J., SILVA, Eduardo; BARBOSA, Francisco de A. **Rui Barbosa e a Queima dos Arquivos**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.

LARANJEIRA, Pires. **A Negritude Africana de Língua Portuguesa**. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

LEAL, Péricles. Teatro Negro no Brasil. In: **Quilombo**. n. 6, fev, 1950, p. 11; n. 7/8, mar/abr, 1950, p. 11; n. 9, mai, 1950, p. 10; n. 10, jun/jul, 1950, p. 2.

LINEBAUGH, Peter e REDIKER, Marcus. **A Hidra de Muitas Cabeças:** marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MACHADO, Marília Novais da Mata. **Os escritos de Carolina Maria de Jesus:** determinações e imaginário. In: *Revista Psicologia e Sociedade*. v. 18(2), 2006, p. 105-110.



MAESTRI, Mário. **O Escravo no Rio Grande do Sul:** a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho. Porto Alegre: EST, 1984.

_____. e ORTIZ, Helen. O Cativo, o Gaúcho e o Peão: notas sobre a história da Estância Rio-Grandense. In: QUEVEDO, Júlio e DUTRA, Maria Rita Py. (Orgs.). **Nas Trilhas da Negritude:** consciência e afirmação. Porto Alegre: 2007, p. 155-70.

MAGNABOSCO, M. M. **Reconstruindo imaginários feminos através dos testemunhos de Carolina Maria de Jesus:** um estudo sobre gênero. Belo Horizonte: UFMG/Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2002 [Tese de Doutorado].

MAIA, João Marcelo E. Reputações à Brasileira: o caso de Guerreiro Ramos. In: **Sociologia & Antropologia.** v. 02.04. 2012, p. 265-291.

MARTINS, Heitor. Luís Gama e a Consciência Negra na Literatura Brasileira. **Afro-Ásia**, n. 17, 1996, pp. 87-97.

MAUÉS, Maria Angélica M. Da ‘branca senhora’ ao ‘negro herói’: a trajetória de um discurso racial. In: **Estudos Afro-Asiáticos.** n. 21. Rio de Janeiro: CEAA/UCAM, 1991, pp. 119-29.

MATTOS, Hebe e RIOS, Ana L. **Memórias do Cativo:** família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MELLO, Mario. A República dos Palmares; In: Estudos Afro-Brasileiros. **Anais...** I Congresso Afro-Brasileiro, realizado no Recife, em 1934. Recife: FJN/ Editora Massangana, 1988, p. 181-185.



MEIRY, José Carlos S. B. e LEVINE, Robert M. (Orgs.). **Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

MERLO, Márcia. **Entre o Mar e a Mata: a memória afro-brasileira** (São Sebastião, Ilhabela e Ubatuba). São Paulo: Editora PUC-SP, 2005.

MICHALSKI, Yan. **Reflexões Sobre o Teatro Brasileiro no Século XX**. (Organização e Introdução: Fernando Peixoto). Rio de Janeiro: Funarte, 2004.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História, Metodologia, Memória**. São Paulo: Contexto, 2010.

MONTENEGRO, Antônio; GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz; ACIOLI, Vera Lúcia. (Orgs.). **História, Cultura, Trabalho: questões da contemporaneidade**. Recife: Editora Universitária, 2011.

MOORE, Carlos. Abdias Nascimento e o surgimento de um pan-africanismo contemporâneo global. In: NASCIMENTO, Abdias. **O Brasil na Mira do Pan-Africanismo**. Salvador: Edufba, 2002, pp. 17-32.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

_____. (Org.). **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió: Edufal, 2001.

MÜLLER, Ricardo Gaspar. (Org.). **Dionysios**. n. 28. (Edição especial sobre o Teatro Experimental do Negro). Rio de Janeiro: Minc/Fundacen, 1988.

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



NASCIMENTO, Abdias. Carta Aberta ao Primeiro Festival Mundial de Artes Negras. Dacar, Senegal, 1966. In: NASCIMENTO. **O Brasil na Mira do Pan-Africanismo**. Salvador: Edufba, 2002, p. 321-332.

_____. Espírito e Fisionomia do Teatro Experimental do Negro. In: **Quilombo**. n. 3, 1949, p. 11.

_____. Nós e a Sucessão. In: **Quilombo**. n. 5, 1949, p. 11.

_____. Candidatos Negros e Mulatos. In: **Quilombo**. n. 6, 1950, p. 1.

_____. **Sortilégio**: Mistério Negro. Rio de Janeiro: TEN, 1959.

_____. **Sortilégio II**: mistério negro de Zumbi redivivo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. Teatro Experimental do Negro: Trajetória e Reflexões. In: **Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional**: O Negro Brasileiro Negro. Org. Joel. Rufino dos Santos, 25. ed., 1997, p. 70-81.

_____. **O Brasil na Mira do Pan-Africanismo**. Salvador: Edufba, 2002.

_____. **O genocídio do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. **Sitiado em Lagos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

_____. **O Quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Abdias (Org.). **O Negro Revoltado**: trabalhos, atas e documentos. Primeiro Congresso do Negro Brasileiro de 1950. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.



_____. (Org.). **Dramas para Negros e Prólogo para Brancos**. Rio de Janeiro: TEM, 1961.

NASCIMENTO, Beatriz. O Conceito de Quilombo e a Resistência Afro-Brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.). **Cultura em Movimento**: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil (SANKOFA 2). São Paulo: Selo Negro: 2008, p. 71-91.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O Sortilégio da Cor**: identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2003.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Depoimento. In: COSTA, Haroldo. (Org.). **Fala Crioulo**: depoimentos. Rio de Janeiro: Record, 1982, p. 194-198.

NÊGO - Boletim Informativo do Movimento Negro Unificado. 1981-1984.

NÊGO - Jornal Nacional do MNU. 1988.

O'DWEYER, E. C. (Org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

OLIVEIRA, Lucia Lippi de. **A Sociologia do Guerreiro**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Leopold Senghor e a Negritude. **Afro-Ásia**. n. 25-26. CEAO/UFBA, 2001, p. 409-419.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. **Gilberto Freyre**: um vitoriano nos trópicos. São Paulo: Editora Unesp, 2005.



_____. e BURKE, Peter. **Repensando os Trópicos:** um retrato intelectual de Gilberto Freyre. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

PAIXÃO, Marcelo J. P. **Desenvolvimento Humano e Relações Raciais.** Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

PATRIOTA, Rosângela. O Historiador e o Teatro: texto dramático, espetáculo, recepção. In: PESAVEENTO, Sandra Jatahy. (Org.). **Escrita, Linguagem, Objetos:** leituras de história cultural. Bauru: Edusc, 2004, pp. 215-51.

PERPÉTUA, E. D. **Traços de Carolina Maria de Jesus:** gênese, tradução e recepção de Quarto de Despejo. Belo Horizonte: UFMG/Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2000 [Tese de Doutorado].

PINHEIRO, Antonio Carlos Ferreira. Instrução e cultura escolar: considerações sobre cultura educacional no oitocentos. In: CURY, Cláudia Engler; MARIANO, Serioja. (Orgs.). **Múltiplas Visões:** cultura histórica no oitocentos. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2009, p. 101-122.

PONTES, Roberto. **Poesia Insubmissa Afrobrasilusa.** Fortaleza: Editora UFC, 1999.

PRADO, Décio de Almeida. **Teatro em Progresso:** crítica teatral, 1955-1964. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. **Apresentação do Teatro Brasileiro Moderno:** crítica teatral de 1947-1955. São Paulo: Perspectiva, 2001, pp. 187-89.

PRICE, Richard. (Org.). **Sociedades Cimarronas:** comunidades escravas rebeldes em las Américas. Madrid: Siglo Ventiuno, 1981 (Primeira edição em inglês, 1979).



RAMOS, Guerreiro. Alberto. **A Crise do Poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

_____. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

_____. **A Redução Sociológica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

_____. Entrevista. In: OLIVEIRA, Lucia Lippi de. **A Sociologia do Guerreiro**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995, p. 131-183.

_____. Uma Experiência de Grupoterapia. In: **Quilombo**. n. 4, jul, 1949, p. 7.

_____. Apresentação da Grupoterapia. In: **Quilombo**. n. 5, jan, 1950, p. 6.

_____. Teoria e Prática do Psicodrama. In: **Quilombo**. n. 6, fev, 1950, p. 6-7.

_____. Teoria e Prática do Sociodrama (notas). In: **Quilombo**. n. 7-8, mar/abr, 1950, p. 9.

REIS, João J. e GOMES, Flávio dos S. (Orgs.). **Liberdade por um Fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

_____. **História e Narrativa**. Tomo I [1983]. Campinas: Papirus, 1994.

_____. **História e Narrativa**. Tomo III. Campinas: Papirus, 1997.



RIDENTI, Marcelo. **Brasilidade Revolucionária:** um século de cultura e política. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

RODRIGUES, Nelson. Há preconceito de cor no teatro? In: **Quilombo**. n. 1, dez, 1948, p. 1; 6.

RODRIGUES, Nina. A Tróia Negra. Erros e Lacunas da História de Palmares (1905). In: **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932, p. 109-148.

RÜSEN Jörn. **Reconstrução do Passado**. v. II (Teoria da História: os princípios da pesquisa histórica). Tradução de Asta-Rose Alcaide. Brasília: Editora da UnB, 2007.

SAECULUM. n. 16. **Dossiê História e Cultura Histórica**. João Pessoa: DH/PPGH, jan./jun., 2007, p. 11-102.

SANTOS, Gevanilda e SILVA, Maria Palmira da. (Orgs.) **Racismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

SANTOS, Luiz Carlos dos; GALAS, Maria; TAVARES, Ulisses. (Orgs.). **Antologia da Poesia Negra Brasileira**: o negro em versos. São Paulo: Salamandra, 2005.

SANTOS, Joel Rufino. Culturas Negras, Civilização Brasileira. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**: O Negro Brasileiro Negro. Org. Joel Rufino dos Santos, 25. ed., 1997, p. 5-9.

_____. **Épuras do Social**: como podem os intelectuais trabalhar para os pobres. São Paulo: Global, 2004.



- _____. **O que é Racismo.** São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. **Zumbi.** São Paulo: Moderna, 1985.
- _____. **Abolição.** Rio de Janeiro: Record, 1988.
- _____. **Carolina Maria de Jesus:** uma escritora improvável. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- _____. **Zumbi.** São Paulo: Moderna, 1985.
- _____. ; BARBOSA, Wilson Santos. **Atrás do muro da noite:** dinâmica das culturas afro-brasileiras. Brasília: MinC/FCP, 1994.
- SANTOS NETO, Martinho Guedes dos;
COSTA, Robson Xavier da. (Orgs.). **Pesquisa em História:** temas e abordagens. João Pessoa: Editora Universitária/PPGH/UFPB, 2009.
- SARAIWA, José Flávio Sombra. **O Lugar da África.** Brasília: Editora UnB, 1996.
- SARTRE, Jean-Paul. **Reflexões Sobre o Racismo.** São Paulo: Difel, 1978.
- SARTRE, Jean-Paul. Orphée Noir. In: SENGHOR, Leopold Sedar. **Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française.** 7. ed. Paris: PUF, 2005, p. IX-XLIV.
- SEMOG, Ele; NASCIMENTO, Abdias, **Abdias Nascimento:** o griot e as muralhas, Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- SENGHOR, Leopold Sedar. **Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française.** 7. ed. Paris: PUF, 2005.
- SILVA, Jônatas Conceição da. **Vozes Quilombolas:** uma poética brasileira. Salvador: EDUFBA; Ilê Ayê, 2004.



SILVA, José Bento Rosa da. A “Reinvenção” da Negritude a partir da Serra da Barriga. In: **CLIO – Revista de Pesquisa Histórica**. n. 27-2. Recife: PPGH/UFPE, 2009, p. 268-285.

SILVEIRA, Oliveira. **Décima do Peão Negro**. Porto Alegre: Edição do Autor, 1974.

_____. **Praça da Palavra, Poemas**. Porto Alegre: Edição do Autor, 1976.

_____. **Roteiro dos Tantãs**. Porto Alegre: Edição do Autor, 1981.

_____. **Poema Sobre Palmares**. Porto Alegre: Edição do Autor, 1987.

_____. Palmar, Palmares: história. In: **NÊGO: Jornal do Movimento Negro Unificado**. n. 14, abril de 1988, p. 3-4.

_____. Desafio Cultural. In: FERREIRA, Antônio M. “Toninho”. (Org.). **Os Negros no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Corag; Secretaria de Estado da Cultura, 2000, p. 102-112.

_____. Vinte de Novembro: história e conteúdo. In: SILVA, Petronilha B. Gonçalves da e SILVÉRIO, Valter Roberto. (Orgs.). **Educação e Ações Afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica**. Brasília-DF: MEC/INEP, 2003, pp. 21-42.

_____. Entrevista aos pesquisadores Elio Chaves Flores, Alessandro Amorim, Arnaldo Sucuma e Kywza Fidelis. **II Encontro Nacional de Estudos Culturais, Afro-Brasileiros**. João Pessoa, LABORHIS (Laboratório de História), Abril de 2007.



_____. Prefácio. In: QUEVEDO E DUTRA. (Orgs.). **Na Trilhas da Negritude: consciência e afirmação.** – Porto Alegre: Martins Livreiro, 2007, pp. 5-7.

_____. Introdução. In: DANTAS, ANDRADE, GODOI, SILVA E SOUTO. (Orgs.). **Textos Poéticos Africanos de Língua Portuguesa e Afro-Brasileiros.** – João Pessoa: Idéia. 2007, pp. 13-15.

_____. **O Negro no Rio Grande do Sul.** Fundação Cultural Palmares. Porto Alegre, 2005.

_____. Depoimentos. In: ALBERTI, Verena e PEREIRA, Amílcar Araujo. (Orgs.). **Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC** /. – Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC – FGV, 2007.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOUZA, Florentina da Silva. **Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU.** Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

_____. Solano Trindade e a produção literária afro-brasileira. In: **Afro-Ásia.** n. 31. 2004, p. 277-293.

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

SOUZA, G. H. P. de. **Carolina Maria de Jesus: o estranho diário da escritora vira-lata.** Brasília: UnB/Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária, 2004 [Tese de Doutorado].



TODOROV, Tzvetan. Visão na Ficção. In: DUCROT, Oswald; TODOROV, Tzvetan. **Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001, p. 293-296.

TRINDADE, Solano. **Seis Tempos Poesia**. São Paulo: H. Mello, 1958.

_____. **Cantares ao Meu Povo**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. **Tem Gente com Fome e Outros Poemas**.

Rio de Janeiro: PMRJ/Secretaria Municipal de Educação, 1988.

_____. **Poemas Antológicos**. Seleção e introdução de Zenir Campos Reis. São Paulo: Nova Alexandria, 2008.

_____. Minha Família/Olorum Ekê/Sou Negro.

In: SANTOS, L. C.; GALAS, M.; TAVARES, Ulisses.

(Orgs.). **Antologia da Poesia Negra**: o negro em versos. São Paulo: Salamandra, 2005, p. 57-63.

UNESCO/MEC. **História Geral da África**. 8 Vls.

Brasília; São Paulo: Unesco/MEC; Editora Cortez, 2011.

VELOSO, Caetano. **Verdade Tropical**. São Paulo:

Companhia das Letras, 1997.

VIOTTI DA COSTA, Emília. **Coroas de Glória, Lágrimas**

de Sangue: a rebelião dos escravos de Demerara em 1823.

São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WELLEK, René; WARREN, Austin. **Teoria da**

Literatura. Lisboa: Publicações Europa-América, 1971.

ZUMTHOR, Paul. **Escritura e Nomadismo**: entrevistas e ensaios. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 2005.

_____. **Introdução à Poesia Oral**. São Paulo: Editora

Hucitec, 1997.



O propósito de estudar os intelectuais negros a partir de suas inserções nos saberes históricos sobre a África visa contribuir para os movimentos sociais afro-brasileiros (pretos e pardos) assim como aprofundar os estudos sobre a matriz cultural africana no Brasil contemporâneo e aproximar a história dos afro-brasileiros à história dos africanos, o que os estudiosos vêm chamando de história do “Atlântico negro”. As contribuições de uma obra sobre os intelectuais negros e seus postulados africanos, suas reivindicações por uma interpretação da história mais identificada com as historicidades e agências das populações negras e afro-diaspóricas, inserem-se no campo da História da África e da Diáspora (Moderna e Contemporânea).

Nesse sentido, é preciso articular a primeira frase da coleção História Geral da África, “A África tem uma história”, proferida por um de seus idealizadores, o historiador Joseph Ki-Zerbo, com a interpretação da diáspora negra no Brasil a partir das próprias narrativas negras, o que equivale a dizer que o Brasil tem uma história negra de longa duração que precisa ser estudada e ensinada na dimensão dos direitos humanos da população negra e afro-brasileira.

ISBN 978-85-237-1186-3



9 788523 711863