

NOVAS VOZES: OS NEABS E AS LUTAS ANTIRRACISTAS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Paulino de Jesus Francisco Cardoso¹

Resumo: Na presente comunicação, pretendemos realizar um balanço das ações dos movimentos antirracistas no Brasil, de modo a historicizar agendas, estratégias de atuação, avanços e obstáculos. Reconstruído nos anos 1970, no bojo da resistência civil ao Regime Militar (1964-1985), inspirado nas lutas por Direitos Civis nos Estados Unidos, contra o Apartheid na África do Sul e pela independência na África portuguesa, tendo como parâmetros ideológicos Negritude e o Pan-africanismo, o Movimento Negro Brasileiro, construiu um novo modo de pensar o Brasil e os brasileiros. Nos esforços para dar visibilidade as mazelas sociais que envolviam as populações de origem africana, os ativistas confrontaram os mitos fundadores do país e construíram uma identidade negra, base de toda uma política de promoção de igualdade. Ao longo dos últimos trinta anos acumulam-se vitórias institucionais, em um cenário positivo, centrado no crescimento de renda, emprego e acesso à educação escolar. Entretanto, tais avanços institucionais também possibilitaram novos personagens e tem visibilizado o esgotamento de antigas práticas e os aparecimentos de novos atores, com agendas, linguagens e modos de reivindicação que não se encaixam nas práticas anteriores o que Stuart Hall tão bem caracterizou como novas identificações. Feministas, jovens, acadêmicos entram em cena propondo novas lutas e repaginando antigas práticas para tal autores como Hommi Bhabha, Sidnei Chalhoub e Antonio Sergio Guimarães se farão necessários.

Palavras chave: Novos atores; Movimento negro; Luta antirracista, Brasil.

Vivemos o auge de um ciclo que se configurou nos estertores da Ditadura Civil - Militar, e que, de algum modo serviu de referência para as lutas democráticas nos últimos trinta anos. Os velhos militantes que conheceram o chamado primeiro mundo, olhavam para uma classe trabalhadora europeia e invejavam suas inúmeras conquistas sociais, econômicas e culturais.

¹ Doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2004). Atualmente é consultor - Casa das Áfricas, membro da Comissão Técnica Nacional para Educação dos Afro-Brasileiros do Ministério da Educação, membro do Conselho Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR/SEPPIR) e professor associado da Universidade do Estado de Santa Catarina. Coordena o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UDESC. É presidente da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN). Tem experiência na área de História, com ênfase em História e Populações de Origem Africana no Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: negros, educação, história, populações de origem africana e multiculturalismo

Ao contrário dos anos 1970, não podemos esperar o bolo da economia crescer para depois distribuí-lo. Nós mudamos este paradigma. Nós, ao longo dos últimos anos, sobre a batuta da sociedade civil organizada, em diálogo com um novo quadro político- partidário, produzimos uma revolução democrática em nosso país, como diz Presidente da República Dilma Rousseff, uma revolução pacífica². Estamos procurando substituir o antigo projeto neoliberal, baseado na redução do papel do Estado, na liberalização dos mercados, na precarização das condições de trabalho e desarticulação da sociedade civil; por uma nova proposta para o país consagrado na fórmula crescimento econômico, combinado com enfrentamento da pobreza e combate às desigualdades. Talvez tenhamos que acrescentar a boa governança.

No nosso campo, elaboramos uma pauta multiculturalista que deixou nu os mecanismos que reproduzem a dominação branca em nosso país. Ações universalistas articuladas a definição de políticas de combate às desigualdades raciais, tiveram o mérito de colocar o racismo e seus efeitos na agenda política do país.

Do ponto de vista institucional, a legitimidade das políticas de ação afirmativas foram reconhecidas pelo Executivo, Judiciário e Legislativo. O Brasil tornou-se signatário de diferentes convenções internacionais, entre eles a Declaração e Plano de Ação da III Conferência Internacional Contra o Racismo, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, em Durban, África do Sul.

Nos sistemas de ensino, em especial, no Governo Federal, em tese, construímos um arcabouço jurídico e administrativo, jamais visto, focado no combate às desigualdades raciais na Educação. Leis Federais 10.639/03, 11.645/08, regulamentadas pelas Diretrizes Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena, estabeleceram as regras por meio das quais se pretende enfrentar o racismo e promover o respeito a diversidade cultural no cotidiano escolar.

Não se trata apenas de desconhecimento de materiais pedagógicos ou experiências exitosas, mas de um racismo institucional presente em todos os sistemas de ensino que tornam as escolas instrumentos de colonização mental e de reprodução de hierarquias sociais que mantêm a população não branca brasileira na condição de trabalhadores dependentes desde o século XVI.

² Discurso na Convenção Nacional do Partido dos Trabalhadores que confirmou Dilma Rousseff como candidata do PT à presidência da República. 17.06.2014.

Como vem nos alertando Hannah Arendt, o racismo e outras mazelas não são frutos da insanidade ou monstruosidades de um ou outro sujeito, mas é inerente a configuração da própria modernidade ocidental, ao exiliar metade da humanidade das suas condições de existência, jogar a outra dentro de suas próprias cabeças e banir a experiência como base para o conhecimento e a verdade.

Assim jacobinos, não é a ciência em si que nos libertará, mas a política. Os acadêmicos reunidos nos núcleos de estudos afro-brasileiros tem a oportunidade de atuar com mediadores entre gestores e movimentos sociais, em especial o movimento negro, para traduzir reivindicações em políticas públicas passíveis de serem negociadas.

Por outro lado, meus colegas universitários precisam repensar as bases epistemológicas que sustentam nossa vida acadêmica.

Durante muito tempo desconfiei de uma passagem de Kwame Appiah, em seu livro *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura* (1997), na qual ele afirma que o pan-africanismo em suas origens está marcado por uma experiência específica dos negros do novo mundo, pela experiência de viver em um mundo que lhe vê a partir da noção de raça. Em outras palavras, raça é uma noção estruturante inerente a experiências de vida dos afrodescendentes e consequentemente uma noção um tanto estranha as vidas de maior parte de pessoas nativas do continente africano.

De fato, a dor e a solidão são nossos companheiros e companheiras de jornada. E como todos sabem, estamos sós no nosso cotidiano, agravado pelo fato de tratarmos de um tema percebido como singular – étnico. Por sinal, nesta dança de conceitos, sempre nutri um certo desconforto em relação ao conceito de etnia e, consequentemente da noção de identidade étnica que lhe é adjacente. Nunca demais lembrar que a *ethnos*, nos remete aos gregos que não viviam em polis, de modo isonômico, sob leis que eles mesmos criaram, eram por definição os outros.

Além disto, como bem lembra meu colega da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Wilson de Mattos, estamos distantes igualmente do *ethos* acadêmico na medida em que ao contrário dos acadêmicos clássicos, constituímos, na definição de Marilena Chauí, no celebre prefácio a *Memórias e Sociedade: lembranças de velhos* de Ecléa Bósi (1994), uma comunidade de destino com nosso “objetos”, sujeitos históricos. Não podemos nos dar ao luxo de escrevermos a partir dos nossos gostos e oportunidades, de modo distante e desinteressado. *Sorry*, seguimos a máxima da aurora da ciência moderna de um Giordano Bruno ou Leonardo da Vinci, de que a sabedoria no mundo

contemporâneo não nos permite uma atitude contemplativa, mas uma atitude ativa, engajada na transformação da vida, dos outros e do mundo ao nosso redor.

Não deixa de ser irônico, que nossa prática acadêmica é capaz de responder a demanda de Marshal Berman (1997), nós conectamos a ciências as suas raízes libertárias modernas.

Diante do nosso ambiente quase sempre hostil de trabalho, uma leitura das experiências de nossas colegas e nossos colegas, nos permite vislumbrar perspectivas inovadoras. Nós encontramos a saída para a vida um tanto saudável, na mais africana de nossas raízes culturas, no dizer de Antonieta Antonacci, da PUC-SP – a vivência comunitária.

Mulheres como Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva e Jeruse Romão – na Educação (deixo aqui uma saudação aos bons encontros Negro e Educação no *Clube Floresta Aurora*, lá nos anos 1980), Jurema Werneck, Maria Inês Barbosa na Saúde, que contribuíram decisivamente para colocar esses temas na agenda política do Movimento Negro e do país, em um tempo em que muitos de nós estávamos centrados na bizantina articulação do conceito de raça e classe. Pobres de nós, queríamos encontrar a solução de nossas vidas em uma leitura exegética de algum texto de Karl Marx...

Como sabemos, na nossa Modernidade, o indivíduo não faz nenhum sentido. A vaidade, o apego ao reconhecimento individualista, emergem como valores associados ao ferrão do colonizador em nossas almas. É na comunidade, na vida comunitária que nos fortalecemos.

E os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros e demais grupo correlatos, são expressão deste espírito comunitário em nossas vidas – por meio deles nós não estamos mais sozinhos, pois num esforço quase sempre multi e interdisciplinar, movidos pela necessidade, juntamos colegas de diferentes contos de nossas instituições, estados.

Não deixa de ser novamente irônico, pois quando o termo afro-brasileiro surgiu entre nós brasileiros, nos anos 1940, no auge da política de assimilação, como tristemente lembram meus concidadãos catarinenses de origem europeia, o termo busca elucidar a força da colonização cultural africana no brasileiro, visto como singularmente mestiço. Este foi os sentido dos primeiros congressos de estudos afro-brasileiros, denunciado por Abdias Nascimento.

Hoje ele se tornou em um bastião da resistência negra na Universidade. Mas prestem atenção, igualmente, um bastião da causa da igualdade e efetivação de novas

formas de combate, como agendas singulares, próximas mas não idênticas aos movimentos sócias.

Como sabemos, A ABPN e o Consórcio de NEABS sugiram da mesma conjuntura histórica, a saber, a ampliação do número de acadêmicos e acadêmicas de origem africana, oriundos do Movimento Negro e que se qualificaram nas décadas de 1980 e 1990. No enfrentamento do nosso “teto de vidro”, os novos docentes descobriram que o racismo na Universidade se manifesta de forma insidiosa, muitas vezes fugidia, mas com resultados bem concretos: a parca de possibilidade de crescimento e desenvolvimento pessoal e coletivo. Foi por estas razões que organizamos sob coordenação de Lídia Cunha e Henrique Cunha, em 2000, nas dependências da Universidade Federal de Pernambuco o I Congresso de Pesquisadores Negros. De lá para cá, todos os COPENES têm sido organizados por NEABS.

Já a articulação de NEABS é mais antiga. Nosso primeiro encontro ocorreu em 1996, em paralelo ao Seminário Multiculturalismo e políticas de ação Afirmativa no Brasil, organizado por Dulce Pereira, então presidente da Fundação Cultural Palmares. Conversas foram desenvolvidas ao longo do tempo e culminaram em 2002, por solicitação de Carlos Moura, então presidente da FCP, tendo por cicerone o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, no I Encontro de Núcleo de estudos Afro-Brasileiros. Dentre as muitos resultados, vale lembrar a discussão de uma minuta de acordo de cooperação entre a FCP e CNPq, no sentido de ampliar as fontes financiamento e os estudos sobre os afros e as desigualdades raciais. Neste mesmo encontro, Maria Alice Resende, então vinculada ao Laboratório de Políticas Públicas, sob coordenação de Pablo Gentili, substituída posteriormente por Renato Emerson dos Santos, apresentara o Programa Políticas da Cor. Ação financiada pela Fundação Ford focada no acesso e permanência no ensino superior de populações vulneráveis.

Neste mesmo ano, sob a liderança de Jeruse Romão na SEMTEC-MEC e o saudoso Ubiratan Araújo, presidente da FCP, organizou-se o II Encontro de Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros, em Brasília, na qual, entre outras, tomou-se a decisão de ampliar a participação dos NEAB estratégia de implementação de políticas educacionais para os afro-brasileiros. Iniciativa que, na gestão de Eliane Cavalleiro, Coordenadoria Geral de Diversidade – SECADI, a constituição do Comitê Técnico de Diversidade para Assuntos Relacionados a Educação dos Afro-Brasileiros – CADARA.

Nesta época, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva havia sido indicada para

representar os afros no Conselho Nacional de Educação e, como um dos atos mais importantes de seu mandato, escreveu em parceria com Chiquinha Novalino, representante no CNE das populações indígenas o parecer CNE 04/2003 que criou as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e Ensino de Cultura e História Afro-Brasileira e Africana, que tornado resolução em 2004, regulamentou as modificações à LDB, provocadas pela Lei Federal 10.639/03. Por conta disto, no primeiro semestre de 2004, sob coordenação do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos, se organizou uma reunião de trabalho financiada por diferentes agências federais. A organização não-governamental Ação Educativa e mais a UNESCO, creio, voltada para pensar estratégias de monitoramento e avaliação da Lei Federal 10.639/03 e das Diretrizes. Neste encontro indicou-se a necessidade de articulação de um Consórcio de NEABS. Ideia que concretizamos no III Congresso de Pesquisadores Negros do Maranhão.

De lá para cá o salto de qualidade foi impressionante. Na ata de fundação participaram ser de cinco NEABS e onze grupos correlatos. Com apoio de Andréa Lisboa, Eliane Cavalleiro e Valter Silvério (SECADI-MEC), Déborah Silva Santos (SESu/MEC), Ivair dos Santos (SEDH), entre outros, se organizou pelo menos dois editais importantes: o Brasil Afro-Atitude do Ministério da Saúde e Programa UNIAFRO no Ministério da Educação, que combinados com o Programa Políticas da Cor da UERJ/Fundação Ford, foram fundamentais para criar as condições de fortalecimentos dos NEABS como instrumento de capilarização de políticas públicas e espaços acadêmicos de produção de conhecimento (pesquisa ensino e extensão), focado no combate às desigualdades raciais. O resultado foi um aumento exponencial de núcleos que passaram para 120 organizações vinculadas uma centena de instituições de ensino superior.

Nosso país foi refundado com a Constituição Federal de 1988 e encontra-se em pleno processo de expansão de direitos, na verdade de configuração de sujeitos de direitos que querem muito mais que um prato de comida, um tablet da moda, um celular, forno de micro-ondas, televisão de *led*, geladeira *frostfree*, um automóvel zero quilômetro, um teto e médico no posto de saúde. Elas/eles querem ser e se sentir representadas/os em um novo espaço democrático.

Referências Bibliográficas

APPIAH, Kwame. *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

AZEVEDO, Célia M. M. de. *Onda negra, medo branco*. O negro no imaginário das elites do século XIX. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

BANKS, James A. Reformando escola para implementar a igualdade para diferentes grupos raciais e étnicos. In: OLIVEIRA, Iolanda de; SISS, Ahyas. *População Negra e Educação Escolar*. Caderno Penesb 7. Rio de Janeiro/Niteroi: Quartet/Eduff, 2006.

BARROS, Jose Flavio Pessoa de. OLIVEIRA, Luis Fernando de. CANEN, Ana. (Org). A educação Brasileira e o currículo a partir de um olhar multicultural: algumas tendencias e perspectivas. In: *Todas as cores na Educação: contribuições para uma reeducação das relações étnico-raciais no ensino básico*. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1998

BORGES, Roberto Carlos da Silva; OLIVEIRA, Fatima Maria de. Lima Barreto na fronteira dos diferentes saberes: Racismo e Exclusão social em cartas, entrevistas e no diário do escritor-intelectual. In: OLIVEIRA, Iolanda de; SOUZA, Maria Elena Viana. *Educação e População negra: contribuições para a educação das relações étnico-raciais*. Rio de Janeiro /Niterói: Eduff/Quartet, 2007.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.292p.

_____. Lei nº 10.639/03, de 9 de janeiro de 2003. D. O.U de 10/01/2003.

_____. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. *Orientação e ações afirmativas para a educação das relações étnico-raciais*. Brasília:SECAD,2006.

_____. MEC/SECAD. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. MEC/SECAD, 2005.

_____. MEC/SECAD. *Orientações e Ações para a Educação das relações Étnico – Raciais*. Brasília: MEC/SECAD, 2006.

CANDAU, Vera Maria (coord.). *Somos tod@s iguais? Escola, discriminação e educação em direitos humanos*. Rio de Janeiro: DP & A, 2003.

CANEN, Ana. Multiculturalismo e Identidade Escolar: Desafios e perspectivas para repensar a cultura escolar. In: OLIVEIRA, Iolanda (Org.). *Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira*. Caderno Penesb 6. Rio de Janeiro: Quartet/Niterói: Eduff, 2006.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. Implementação da Lei Federal 10.639/03: Significados e desafios da institucionalização da Luta anti-racista no Brasil. In: CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. (Org.). *Multiculturalismo e Educação: Experiência da Implementação da Lei Federal 10.639/03 em Santa Catarina*. Itajaí: Casa Aberta, 2008.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco, RIBEIRO, Neli Góes. Racismo, Multiculturalismo e Currículo Escolar. In: *Negros e Currículo*. NEN, Florianópolis, 1997. p. 39 a 53.

_____. Políticas Culturais na Educação: pensando o currículo, a formação de professores e o Multiculturalismo. In: I Simpósio Internacional de Educação e IV Fórum Nacional de Educação, 1, 2007, Torres/RS. *Anais...* Torres: ULBRA, 2007.

CASASSUS, Juan. *A escola e a desigualdade*. 2.ed. Brasília: Liber Livro Editora, UNESCO, 2007.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. *Do Silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. 2.ed. – São Paulo: Contexto, 2003.

DUPRET, Leila. Cor, Imaginário e Educação. In: OLIVEIRA, Iolanda de; SOUZA, Maria Elena Viana. *Educação e População Negra: contribuições para a educação das relações étnico-raciais*. Rio de Janeiro/ Niterói: Eduff/Quartet, 2007.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Classe, Raças e Democracia*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2002.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós – modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 1998.

MACLAREM, Peter. *O multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez, 1995.

POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da Etnicidade*. Seguindo de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart; tradução de Elcio Fernandes. – São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

RIBEIRO, Neli Góes; AMANDIO, Tamna; CARVALHO, Thais Regina de. Formando Educadores Multiculturais: Pela implementação da Lei Federal 10.639/03 e das Diretrizes e Bases Curriculares Nacionais. In: CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco

(Org.). *Multiculturalismo e Educação: Experiências de implementação da Lei Federal 10.639/03 em Santa Catarina*. Itajaí: Casa Aberta, 2008.

SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil em 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras.1993.

SENHORIANHA, Milena Rosa. A questão Afro-brasileira nos currículos escolares: vivências pedagógicas. In: CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco (Org.). *Multiculturalismo e Educação: Experiências de implementação da Lei Federal 10.639/03 em Santa Catarina*. Itajaí: Casa Aberta, 2008.

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y La política Del reconocimiento*. Cidade Del México: Fondo de Cultura Economica, 1993.

LUCINDO, Willian Robson. *Educação no pós abolição: um estudos sobre as propostas educacionais de afrodescendentes (São Paulo/1918-1931)*. Itajaí: Casa Aberta, 2010.

PARA ALLÁ DE LA TRADICIÓN Y DE LA MODERNIDAD: NELSON MANDELA Y LA REINVENCIÓN DE LA POLÍTICA EN LA ÁFRICA DEL SUR

Cristiane Mare da Silva³
Pontifícia Universidade Católica
de São Paulo – PUC-SP
Mestranda em História Social
cristiane.mare.silva@gmail.com

Umntu Ngumuntu Ngabantu
*Máxima dos povos XHosa e Zulu*⁴

mailto:cristiane.mare.silva@gmail.
com
mailto:cristiane.mare.silva@gmail.
com

mailto:cristiane.mare.silva@gmail.com

Resumen:

La presente comunicación es una parte de mi pesquisa de maestría realizada en la PUC - São Paulo, en el área de concentración de Historia Social, nombrada La Poética de la Esperanza: Un estudio sobre los Sentidos Políticos de los Pensamientos y Memorias de Nelson Mandela. El líder sudafricano es inspirador, en la medida que sus pensamientos, textos y palabras vienen de la elaboración de sus propias experiencias y en la repercusión de sus pensamientos y la reflexión que provocan. En contracorriente del saber competente, que hace la vida en sociedad un problema de gestión técnica de personas. De este modo, sus pensamientos y memorias no se configuran a la negación de las costumbres occidentales, pero al empoderamiento de la realeza y tradiciones a la cual pertenece, de la cual construyó sus primeros valores, la tradición oral transmitida por la sabiduría y la experiencias de los ancianos posibilitó que Nelson Mandela hiciera una lectura al revés del mundo sudafricano y global. Para tal emprendimiento, utilizaré Walter Benjamin, Édouard Glissant y Antonieta Antonacci. Para pensar o lugar da tradição em Nelson Mandela.

Palabras-clave: Oralidad, Tradición, Nelson Mandela

³ Cristiane Mare da Silva, mestranda em história social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
⁴ Máxima dos povos xhosa e zulu que significa eu sou através de outras pessoas.

Resumo:

A presente comunicação é um gotejo de minha pesquisa de mestrado, realizada na PUC/SP. Na área de concentração em História Social, intitulada A Poética Da Esperança: Um Estudo Sobre Os Sentidos Políticos Dos Pensamentos e Memórias De Nelson Mandela. O líder sul africano nos inspira, na medida em que seus pensamentos, textos e palavras advém da elaboração de suas próprias experiências e na repercussão de seus pensamentos e reflexão que provocam. Na contramão do saber competente, que torna a vida em sociedade um problema de gestão técnica de pessoas, o líder sul-africano, seus pensamentos e memórias não se configuram como uma negação aos costumes ocidentais, porém ao empoderamento da realeza e tradições a qual pertence, e do qual forjou seus primeiros valores, a tradição oral veiculada pela sabedoria e experiência dos mais velhos possibilita que Nelson Mandela faça uma leitura a contra pelo do mundo em que viveu. Para tal empreendimento faremos um breve mergulho em Walter Benjamin e em autores como Édouard Glissant, e Antonieta Antonacci para pensar o lugar da tradição em Nelson Mandela.

Palavras-chave: Oralidade; Tradição; Nelson Mandela

Abstract:

The present Communication is a fragment of my master's research, held at PUC / SP. In the concentration's area Social History, entitled The Poetics of Hope: A Study about the Political Sense Of Nelson Mandela's Thoughts and Memories. The South African leader inspires us, as far as his thoughts, words and texts arises from the elaboration of his own experiences and the repercussion that his thoughts and reflections causes. In the opposite direction of the competent knowledge, which makes life in society an issue of technical management of people, the South African leader, his thoughts and memories do not constitutes as a denial to Western customs. However, the empowerment of royalty and traditions which hi belong, from which he forged his first values, the oral tradition conveyed by the wisdom and experience of their elders enables Nelson Mandela to do a reading against the grain of the world where he lived. For this project, we will make a brief immersion in Walter Benjamin and authors as Édouard Glissant and Antoinette Antonacci to think the tradition's place in Nelson Mandela.

Keywords: Orality; Tradition; Nelson Mandela

El presente ensayo fruto de mi proyecto de pesquisa, La Poética de la Esperanza: Un estudio sobre los pensamientos y memorias de Rolihlahla Mandela, se desarrolla medio a la muerte del líder surafricano que nació el 18 de julio de 1918 en Mvezo en la ciudad de Transkei e hizo su travesía para la ancestralidad en 5 de diciembre de 2013 en Joanesburgo. Parte de sus noventa y cinco años de vida los dedicó a la lucha por derechos humanos, de aquellos cuyos días se mezclaban a hombres que creían en la tan conocida superioridad biológica y en según plan por la súper valoración de su cultura añadiendo la expropiación de

tierras, y el epistemicidio. Mandela fue testigo del desarrollo y consecuencias del apartheid en su país, de un régimen creado a través del conocimiento y técnicas occidentales.

Madiba, fue un hombre de muchos nombres, Rolihahla, Nelson, Madiba, Tata, Khulu, Dalibhunga, en que cada uno de ellos va a insertarse en una etapa de la vida de él así como en la de su clan, revelando la importancia de uno frente a la ancestralidad o la jerarquía de la comunidad así como el tiempo que lleva junto un sustantivo propio. Dalibhunga por ejemplo es el nombre que él ha conquistado a los 16 años, después de pasar por el rito de circuncisión que señala el pasaje para la vida adulta y tiene como significado “creador o fundador de consejo”. (Fundación Nelson Mandela)

Nuestro ancestral ha crecido junto al desarrollo de la ciencia universalista una práctica que se fortaleció en pleno siglo XIX, y que ha dejado una tradición proficua en nuestra academia, herencia que enreda las poblaciones de origen africana y a los pueblos indígenas a un estigma de raza que se no es legal es estructurante en toda África, América Latina, y Asia. Así, la ancestralidad y oralidad que configuran los saberes de Nelson Mandela, no pueden ser traducidas o cargadas de valores dentro de este mismo rincón. Pues ellas pertenecen a la misma visión hegemónica que justificaron la cárcel de Mandela por 27 años en la Robben Island o aún al genocidio que ocurre hoy en Gaza. Son haceres políticos como lo de Margaret Thatcher, Reagan o de otros líderes del Occidente conniventes con el gobierno del apartheid, con la democracia racial hasta el siglo XXI en Brasil, o con el genocidio de una población sobre otra sea por motivos de raza o de religión, que posibilitó en la África del Sur aquellas décadas de extrema violencia.

Nelson Mandela es inspirador sus pensamientos, textos y voz advén de elaboraciones de sus experiencias y en la repercusión de su cotidiano, junto a la reflexión que las mismas provocan, sumadas a la máxima de los pueblos xhosa y Zulu umuntu ngumuntu ngabantu (una persona es a través de otras personas). En los últimos cuatro años que sucedieron las elecciones en África del Sur esta máxima tuvo que ser diversas veces llevada en cuenta y elaborada para evitar una guerra civil en el país.

El filósofo Renato Nogueira en su artículo *Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista*. Evidencia el concepto del ubuntu

como uma maneira de viver, uma possibilidade de existir junto com outras pessoas de forma não egoísta, uma existência comunitária antirracista e policêntrica. Vale dizer que a palavra ubuntu é compartilhada com a mesma

grafia e transcrição fonológica para quatro grupos étnicos (ndebele, swati, xhosa e zulu) p. 14

El apartheid ha generado una serie de masacres, de cuerpos mutilados, de hijos huérfanos, algo tendría que ser desarrollado en el país, que pudiera contener el odio, superar el rencor y apuntar para algo novedoso, los surafricanos mismos los privilegiados necesitaban de esperanza, algo capaz de hacer la travesía. Una humanidad que solo puede ser compartida a través del otro, esto es el Ubuntu y a la vez algo que todos han creídos.

Al contrario del saber competente, que vuelve la vida en sociedad un problema de gestión técnica de personas, que cambia la colectividad por el mito del individuo. El líder surafricano, sus acciones y memorias no se configuran como una negación a las costumbres occidentales, él mismo nos va a señalar la necesidad de conocer esta cultura y producción de conocimiento, solo así sería posible pensar en propuestas tangibles de negociación. Igualmente la necesidad de comprender como la elite del apartheid engendra sus pensamientos, para que ellos sean capaces de proponer diálogos, Mandela aún refleja sob el empoderamiento de las tradiciones a la cual pertenece, de la cual ha forjado sus primeros valores, la tradición oral transmitida por la sabiduría y la vivencia de los ancianos, un mundo en que el joven señala la importancia de ellos, como el centro de sus vidas.

Como frente a las diferencias buscar algo capaz de crear zonas de diálogos, fronteras donde personas tan distintas puedan encontrarse. Quizás para a África del Sur la capacidad de seguir adelante, fue lo que ha unido ciudadanos tan distintos a elegir Madiba en las primeras elecciones democráticas de 1994.

Nelson Mandela, como todas as crianças xhosa, adquiri conhecimentos fazendo perguntas para satisfazer a minha curiosidade enquanto cresci, aprendi com a experiência, observando os adultos e tentando imitar o que eles faziam. Nesse processo, é muito importante o papel dos costumes, dos rituais e tabus. (MANDELA, 2010, página. 31)

El sistema de políticas racializadas por medio de lo cual se defronta Nelson Mandela, “possibilitou criar na África do Sul um Estado plurinacional, isolando os povos nativos da nação sul africana e não reconhecendo seus direitos á cidadania.” (GUIMARÃES, 1999, página. 106)

El desarrollo de estas políticas son conocidas en el mundo todo como apartheid, y configuró la vida de los surafricanos de 1948 hasta 1994. En 1944 Mandela, junto a Sisulu, Olivo Tambo y Anton Lambede, además de otros jóvenes, entran para el Congreso Nacional Africano y ayudan en la construcción de la Liga de la Juventud. (IDAF, 1989, página. 18) La liga fue fundamental, pues aunque ellos sigan con lo ideal de no violencia, con la Liga pasan a tener actitudes más duras de enfrentamiento a la segregación.

A Segunda Guerra Mundial permitiu uma enorme expansão industrial na África do Sul, atraindo cada vez mais os investimentos estrangeiros, com a consequente intensificação da exploração da mão de obra barata. Em 1948, o governo nacionalista africânder subiu ao poder, com sua política de apartheid, na qual leis cada vez mais rigorosas foram introduzidas, de forma a isolar e subjugar a população negra. (IDAF, 1989, página. 19)

Se destaca que la economía, el mercado y principalmente lo capital no tienen como preocupación la desigualdad social fruto de la expropiación de tierras y de la segregación, ya que este sistema para su desarrollo necesita crear la desigualdad y la violencia para su permanencia. De este modo, es imposible no pensar el continente africano sin el impacto económico de las reservas naturales del continente en la pantalla de las grandes economías occidentales mientras el conflicto de la II Guerra el continente europeo va a utilizar los productos que fornecían sus colonias como pago a los Estados Unidos, en cambio de armas y alimentos a los soldados.

Febrero de 1990 Mandela es libertado de la prisión, en este período el país va a conocer la etapa donde las principales negociaciones para el término del régimen serán desarrollados, fue también un período donde masacres, puniciones, se han generalizado en todo el territorio. El Movimiento AWB- Afrikaner Resistance liderado por Eugène Terre Blanche se volvió más agresivo con las negociaciones multipartidarias entre el Partido de D' Klerk y el Congreso Nacional Africano de las cuales eran contrarios, manifestaciones con carteles ahorquen Nelson Mandela se volvieron frecuentes.

En 1994 cuando Mandela asume la presidencia después de años tensos y muy difíciles de negociaciones, de pronto va a ser criticado por el mercado y por las políticas externas, el Ministerio de Negocios Extranjeros representado por Alfred Nzo, la política externa dejaba de ser una prioridad para el gobierno de Nelson Mandela. El presidente

evidenció que su prioridad sería la reconstrucción de una África del Sur extremadamente extorquida por los duros años de exilio por la cual habían sido sometidos los nativos.

Compréndase que el fin del apartheid como he citado hasta ahora, no significaba el fin del racismo estructurante ya que este se reinventa, igualmente señalamos que sus raíces marcan estas sociedades profundamente, sea en el estrato social y en las posiciones de poder, todavía este momento de transición fue muy importante y fundamental para aquellas personas. Según Edouard Glissant, la dignidad de la vida de los sudafricanos era de hecho una preocupación de la ANC,

No final da autobiografia, Nelson Mandela faz esta pergunta, mais ou menos nos seguintes termos “Todo caminho que percorri até agora de 1912 a 1994, todas essas lutas não representam nada comparando ao que nos resta, porque o que nos resta fazer, é o mais importante, ou seja fazer com que todas essas populações vivam juntas”. No meu entendimento, essa proposta significa sair da identidade raiz única”. (Glissant, 2001.29)

Ghandi, Malcon X, Marthin Luther King, y Mandela han producido lecturas de mundo que caminaron en contra a las epistemologías hegemónicas, tales conocimientos posibilitaron sea la implementación del colonialismo sea el desarrollo del capital. Al toque que el Occidente es fruto de la violencia y la expropiación del Continente africano y de las Américas y como afirma Antonieta Antonacci, en su libro *Memórias Acoradas en Corpos Negros*

“Na contramão da modernidade global, vozes e imagens, performances e literaturas insurgentes que vêm abalando o predomínio norte ocidental com seus sistemas de avaliações e classificações. Enquanto processo civilizatório, a modernidade capitalista europeia plantou seus cânones em ilhas e continentes”. (ANTONACCI, 2013, página. 239)

Son las lecturas insurgentes, caminos y experimentaciones pos- coloniales y pos - raciales, nuevas poéticas que apuntan para mundos en que la esperanza parezca posible, en que diversas lenguas y modos de pensamientos inseridos por pueblos vistos como bárbaros y primitivos, conllevan para renovaciones en los sistemas de pensamiento posibilitando otros quehaceres políticos y en la creación de nuevas epistemologías produciendo lo que Antonieta Antonacci sitúa como abalos en el predominio norte occidental.

De acuerdo a Walter Benjamin “captar no pretérito a centelha da esperança só é dado ao historiador que estiver convicto do seguinte: se o inimigo vencer, nem mesmo os mortos

estarão salvo dele. E esse inimigo ainda não parou de vencer”. (BENJAMIN, 1985, página.156) El pasado que nos ayuda como inspiración y que impuliona con deseo el futuro, y este no tocó a Benjamin, el autor “se suicida em 1940 ao pensar que estava sendo barrado na fronteira com a Espanha, quando tentava fugir da França ocupada pelos nazistas” (Robert Alter. 1993,página.23) Aunque Benjamin haya suicidándose en 1940 frente a la miserabilidad y total falta de esperanza en su futuro, que no haya conocido el apartheid en la África del Sur, el autor igualmente experimentó la segunda guerra mundial, y la barbarie del nazismo alemán.

Con Walter Benjamin, aprendemos que es de la da propia tradición el acto de renovar, así como la traducción del presente, Nelson Mandela no solamente las renueva como también las contextualiza, “a história é objecto de uma construção, que tem lugar não no tempo vazio e homogêneo, mas no repleto de atualidade. Assim para Robbespierre, a Roma antiga era um passado carregado de atualidade e que ele destaca do contínuo da história.” (BENJAMIN,1985, página. 161)

Para Madiba la reiteración al pasado se vuelve como un puente a trazar camino entre la historia y la memoria como procesos políticos que felizmente no fijense en el pasado vuelven a todo instante, pensar en la sensibilidad de los textos y acontecimientos, más instigar en si mismo esta mirada crítica y sensible, que uno pueda en su tiempo hacer una crítica pertinente dentro de su cotidiano, pues son en estos espacios en que uno practica lo político y no como algo siempre ajeno a nuestra vida, percibir como estamos en una red de diálogos y de pensamientos que se cruzan y se complementan

“Nada de cantar enquanto estão trabalhando”. Assim vocês realmente irão sentir a dureza do trabalho... E é claro incluíram no código disciplinar um regulamento que proibia cantar e forçavam seu cumprimento. Nós os escutávamos... e quando voltávamos para nossas celas, especialmente na noite de natal e do ano-novo, organizávamos concertos de canto e cantávamos. Assim eles finalmente se acostumaram com aquilo. (MANDELA, 2010, página. 47)

El canto y la memoria, está de la cual Nelson Mandela “*nunca deixei meus costumes de camponês*”, costumbres que mejoraban su autoestima y de sus compañeros, las canciones les fortalecían, igualmente la respuesta del otro, la canción fastiliaba a los blancos dueños de todo, incluso de sus cuerpos. El deseo del retorno a su Qunu lugar donde vivió la infancia,

retorno a una África no racalista, la raza, lo negro, lo primitivo, sustantivos creados por el occidente para las poblaciones que no tienen legitimidad para incluirse en la lucha de clases, aquellos vistos como entretenimiento de circos como Saartjie Baartmann, exhibida como atracción salvaje en el siglo XIX para la sociedad francesa e inglesa.

Son las memorias de todo lo que han vivido, y la oportunidad de tocar algo distinto que pueda producir, nuevos símbolos, otros caminos, la tradición como algo novedoso. Ella es constantemente renovada por los signos del presente. Kazadi Wa Mukuna en el prefacio del libro *Memórias Ancoradas em Corpos Negros*.

Na África, a música tem papel fundamental e função em todos os aspectos da vida, do nascimento à morte. Para os vivos, é uma ferramenta didática usada para instruir os membros de uma geração mais jovem a seus papéis como membros efetivos de suas comunidades. Música e dança funcionam como um meio de comunicação e documentação e servem como ferramentas essenciais para a tradição oral. (MUKUNA, 2013)



Massacre de Shaperville 1960

Algo nos dice que la tradición no fue derrotada por la Modernidad, y que son las tradiciones de la África del Sur que renuevan la política que es cetro del occidente. Conseguir afirmar que la tan estimada modernidad fue estéril de experiencias capaces de solucionar problemas o barbaries que la misma ha producido tales como la segregación, el Apartheid, la división humana por razas me parece un gran desafío. Mandela propone la superación de una de las más brutales formas de dominación política de la modernidad, que combina terror, burocracia y racismo. La transformación o ese período transitorio vinieron de las experiencias de alguien que pudo beber de su pasado, y producir apelos.

Nunca aceitamos de fato o multirracismo. Nossa exigência é de uma sociedade não racial porque, quando se fala de multirracismo, você está multiplicando raças, está dizendo que existem muitas raças neste país. De certo modo, isso é perpetuar o conceito de “raça”, e preferimos dizer que queremos uma sociedade não racial. (MANDELA, 2010, página. 125)

Hay dos aspectos que me fueron muy importantes en este momento, que es la noción de progreso y la barbarie que la modernidad fue capaz de producir. Negación del progreso y barbarie son cuerpos que dialogan y se reiteran en las tesis sobre la historia, acá podemos volver al ya citado terror que presentó la segregación y como la modernidad caracterizó la deshumanización de blancos sobre negros en aquél país, la restricción de ellos, el masacre de Shaperville de 1960, la baja educación conferida a los no blancos y una legislación racista. Por lo tanto la baja educación conferida a los no blancos y una legislación racista. De esta manera los pensamientos y memorias de Nelson Mandela no se configuran como una dicotomía que representa o el racismo de los blancos o el racismo de los negros, pero a la renovación de tales experiencias y de culturas tan distintas de las cuales hechos históricos proporcionó que compartieran de los mismos territorios. Por ello contraponerse a la idea de Raza que estructura el conocimiento occidental es también un modo de afirmar su propia humanidad, si antes tuvieron sus vidas y tierras arrancadas, ahora intentan hacer lo mismo con la estructura de dominación utilizada en aquél país, expropiar la Raza es también una manera de traer sus propios conocimientos africanos para el rol de lo político.

Depois do jantar, ouvíamos extasiados minha mãe ou minha tia contando histórias, lendas, mitos e fábulas que vinham atravessando incontáveis gerações, todas contendo estímulos à imaginação e alguma lição de valor moral. Relembrando esses dias, sou inclinado a crer que o tipo de vida que levei em casa, minhas experiências trabalhando e brincando juntos nos campos, me introduziram muito cedo à ideia de esforço coletivo. (MANDELA, 2010, página. 31)

El cuidado y la mirada cariñosa que Madiba tenía para los suyos, estas narrativas son muy importantes para comprender los caminos de Mandela, capaz de relacionarse con dos mundos sin caer en la ilusión de la superioridad occidental. Estos espacios se construyen en procesos de intervenciones y son capaces de reescribir nuestra comunalidad humana.

Sobre la negación del progreso Benjamin afirma. Essa tempestade impele-o incessantemente para o futuro, ao qual ele dá as costas, enquanto o monte de escombros cresce ante ele até o céu. Aquilo que chamamos de Progresso é essa tempestade. (BENJAMIN, 1985, página. 159) Este tiempo significó a Mandela su propia vida en su juzgamiento de 1964 declarándose inocente pero culpado por luchar por derechos humanos

Durante a minha vida, dediquei-me a essa luta do povo africano. Lutei contra a dominação branca e lutei contra a denominação negra. Acalentei o ideal de uma sociedade livre e democrática na qual as pessoas vivam juntas em harmonia de oportunidades iguais. É um ideal para o qual espero viver e realizar. Mas se for necessário, é um ideal pelo qual estou preparado para morrer. (MANDELA, 2010, página. 63)

Viviría en la cárcel hasta 1990, pero al proferir este discurso Mandela no fue apenas contra el modelo de segregación racial él se opone al modelo del episteme occidental producido por la modernidad, en que la raza fue estructurante para aquél país, ya que tenía en su constitución la legalidad de sus actos, al afirmar luchar por el fin de la dominación blanca y de la dominación negra, creo que empieza en este momento el camino para la libertad de los sudafricanos. O por lo menos de aquellos años sombríos, ahorcar un hombre en lucha por sus derechos civiles era una barbarie posible y muy común. Madiba inaugura en su quehacer político junto con la ANC, una producción de conocimiento en la década de 60. Había allí fragmentos de un político que mismo antes que los estudios poscoloniales estuvieron estructurados, ellos ya señalaban para otros horizontes.

Sus percepciones se presentan como alternativas al medio cultural en que vivimos dominado por una desigualdad racial asustadora, sin embargo Nelson Mandela “Coragem não é ausência de Medo” (Mandela, 2010, página. 29) De pronto, la desigualdad no puede paralizarnos, no puede volverse jamás mayor que nuestros sueños, pues el coraje no es una habilidad innata ella es la decisión cotidiana de persistir frente las impetuosidades y opresiones cotidianas.

Algo nos indica, que los estudios de Madiba, puede ayudarnos con los dilemas del mundo contemporáneo, marcado por la globalización, por la hegemonía de ideologías neoliberales y en la naturalización de la desigualdad frutos del progreso y del occidente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTER, Robert. **Anjos Necessários Tradição e Modernidade em Kafka, Benjamin e Scholem**. Rio de Janeiro: Imago Ed, 1992.

ANTONACCI, Antonieta Maria. **Memórias Acoradas Em Corpos Negros**. São Paulo: Educ, 2013.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. **As faces de John Dube: memória, história e nação na África do Sul**. Salvador, 2012. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia (UFBA).

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1 Artes de Fazer**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

COLEÇÃO GRANDES CIENTISTAS CLÁSSICOS. Organizador: Flávio R. Kothe. **Walter Benjamin**. São Paulo: Ed Ática. 1985

ÉDOUARD, Glissant. **Introdução a uma Poética da Diversidade**. Editora UFJF. 2001

D'ADESKY, Jacques. **“Pluralismo étnico e multiculturalismo”**. Revista Afro-Ásia nº19/20, 1997, 165-182. http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n19_20_p165.pdf

FRANÇA, Renné; CABECINHAS, Rosa. **“A cor da esperança”: as representações de Nelson Mandela na Revista Veja**. Observatório Jornal, vol. 4, n.1, 2010, 289-322.

FANON, Frantz. **Los Condenados de la Tierra**. México: Fondo de cultura Económica, 1963.

GUIMARÃES, Antonio Sergio. **“Combatendo o Racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos”**. Revista de Ciências Sociais <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v14n39/1724.pdf>

Fundo Internaciol de Defesa e Auxílio para a África Austral. Nelson Mandela A luta é minha vida. São Paulo: Globo, 1989.

MANDELA, Nelson. **Conversas que tive comigo/Nelson Mandela**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010

NOGUEIRA, Renato. **Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista**.

<http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/viewFile/207/155>

STENGEL, Richard. **Os caminhos de Mandela**. São Paulo: Globo, 2010.

PROCESSOS DE CRIOLIZAÇÃO NO ROMANCE *UM DEFEITO DE COR*, DE ANA MARIA GONÇALVES

Ella Ferreira Bispo (UFPI – Mestranda)⁵
ellafbispo@gmail.com

Alcione Corrêa Alves (UFPI – Doutor)⁶
alcione@ufpi.edu.br

RESUMO: Este artigo propõe uma análise dos processos de Crioulização no romance *Um defeito de cor* (2009), de Ana Maria Gonçalves. Para tanto, recorre-se fundamentalmente à noção de crioulização preconizada por Édouard Glissant em sua obra *Introduction à une Poétique du Divers* (1996). Consubstanciado pelos *traços/resíduos* culturais dos povos da diáspora negra, a mencionada obra tece a multiforme paisagem do Brasil no século XIX, período marcado pelo escravagismo. O pensamento poético de Gonçalves capta a profusão da diversidade de culturas particulares em confluência, traduzindo, sobremaneira, a extraordinária complexidade e diversidade cultural inerente ao lugar latino-americano e caribenho. Enfim, consideramos que o estudo proposto corrobora com o debate acerca da necessidade de buscarmos teorizações orientadas pelo Diverso (GLISSANT, 1997), na medida que o caráter processual inerente a noção de crioulização descarta as possibilidades de uma síntese final, escora dos pensamentos totalizantes. Esta pesquisa tem sido elaborada no âmbito do Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*, vigente na Universidade Federal do Piauí.

PALAVRAS-CHAVE: Crioulização. *Lugar*. Identidade Cultural.

Processus de créolisation dans le roman *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves

RÉSUMÉ: Cet article propose une analyse des processus de créolisation dans le roman *Um defeito de cor* (2009), de Ana Maria Gonçalves. À cette fin, est utilisé fondamentalement la notion de créolisation préconisée par Édouard Glissant dans son œuvre *Introduction à une Poétique du Divers* (1996). Incarné par les *traces* culturelles des peuples de la diaspora noire, l'ouvrage précité tisse le paysage multiforme du Brésil au XIXe siècle, une période marquée par l'esclavage. La pensée poétique de Gonçalves capture la richesse de la diversité des cultures particulières dans confluence, traduisant, considérablement, l'extraordinaire complexité et la diversité culturelle inhérente à l'endroit Amérique latine et Caraïbe. Enfin,

5

Mestranda no PRPG-Letras da Universidade Federal do Piauí, membro do Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*.

6

Professor Adjunto da Universidade Federal do Piauí. Tem coordenado o Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*; está professor permanente do Mestrado em Letras da mesma instituição e lidera o Grupo de Pesquisa *Americanidades: lugar, diferença e violência*, registrado no DGP/CNPq.

nous considérons que l'étude proposée corrobore avec le débat sur la nécessité de cherchons théories guidées par le Divers (GLISSANT, 1997), dans la mesure où la nature procédurale intrinsèque à la notion de créolisation règle la possibilité d'une synthèse finale, ancre de pensées totalisateurs. Cette étude a été préparé dans le contexte du projet de recherche *Teseu, o labirinto e seu nome*, développé dans l'Universidade Federal do Piauí.

MOTS-CLÉS: Créolisation. *Lieu*. Identité culturelle.

Tout le chemin que j'ai fait jusqu'ici [de 1912 à 1994], toutes ces luttes, ce n'est rien à côté de ce qui nous reste à faire, parce que ce qui nous reste à faire c'est le plus important, c'est de faire vivre ensemble toutes ces populations. (MANDELA *apud* GLISSANT, 1996, p. 24)

Intróito

À certificação quanto a relevância da presente pesquisa⁷, empreendeu-se um levantamento da fortuna crítica do romance *Um defeito de cor* (2009), de Ana Maria Gonçalves (1970). Constatou-se, então, que o número de pesquisas realizadas sobre a obra, lançada em 2006 e que conquistou o prêmio *Casa de las Américas* na categoria literatura brasileira em 2011, ainda é pequeno. Sobremodo, entre dissertações de mestrados⁸ e artigos produzidos, observou-se que não há qualquer trabalho que tenha se dedicado ao estudo crítico do romance com base na noção de crioulização (GLISSANT, 1996), bem como à discussão dos processos de elaboração da identidade cultural latino-americana e caribenha.

A pesquisa elaborada por Cristiane Cortês (UFMG), em sua dissertação de mestrado intitulada *Viver na fronteira: a consciência da intelectual diaspórica em Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2010), toma, pois, a fronteira como *leitmotiv* e aborda o *lugar* a partir

7

Por ora apresento a base teórico-crítica que pretendo desenvolver em minha dissertação de mestrado (biênio 2015-2017).

8

Foram encontradas um total de 04 (quatro) dissertações de mestrado: a dissertação *Vicissitudes da memória: destinos, desvios e(m) Um defeito de cor* (2008), elaborada por Mariana de Bastiani Lange (UFSC), que aborda a relação entre escrita e memória sobre o viés psicanalítico; *Luiza Mahin entre ficção e história* (2010), de Aline Najara da Silva Gonçalves (UNEB), que se preocupou com as representações de Luiza Mahin na história e na literatura; *Viver na fronteira: a consciência da intelectual diaspórica em Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2010), de Cristiane Felipe Ribeiro de Araújo Côrtes (UFMG), que promove uma leitura da obra através de um olhar diaspórico e a dissertação *Nas entrelinhas de Um defeito de cor de Ana Maria Gonçalves* (2013), de Marcelo Cruz Dalcom Júnior (UNEB), que estuda a obra à luz das teorias do romance bakhtinianas.

dos conceitos de *não-lugar* e *entre-lugar*. Sob outra perspectiva, o estudo ora apresentado, procura articular uma noção de lugar latino-americano e caribenho tomando por premissa a proposta de Identidade-rizoma formulada por Edouard Glissant (1996) a partir das reflexões impulsionadas por Deleuze e Guattari⁹. A Identidade-rizoma, conforme o ensaísta antilhano, representa as articulações entre as culturas, visto que o rizoma é uma raiz múltipla, que se ramifica e se desenvolve sem prejudicar as outras plantas. Contrapelo, a raiz-única extermina as plantas ao seu redor para desenvolver-se. Neste sentido, o pensamento hegemônico Ocidental identifica-se com o modelo Identidade-raiz.

Em decorrência da mencionada premissa, esta pesquisa direciona-se à uma noção de identidade cultural latino-americana e caribenha amparada no conjunto difratado do Diverso, pois, conforme argumentos de Édouard Glissant, “le Divers a besoin de la présence des peuples, non plus comme objet à sublimer, mais comme projet à mettre en relation” (1997, 327). Numa direção oposta, a fronteira nos permite deduzir uma noção de *lugar* enquanto resultado dos pares dicotômicos dentro/fora, centro/periferia e, em decorrência, uma compreensão de cultura estabelecida com base em termos binários, configurando, sobremaneira, “uma característica fundamental à metafísica da presença: na definição da diferença mediante um par, o segundo termo, onde reside a diferença, se define como *ausência* (ou falta ou insuficiência) *de Ser*” (ALVES, 2014, p. 110).

Metodologia

No intuito de cumprir os objetivos deste estudo, utiliza-se o método de investigação dialético, bem como a abordagem de pesquisa qualitativa. A busca de instrumentos teóricos e procedimentos metodológicos, de modo a subsidiar a presente pesquisa, considera, *a priori*, as seguintes propostas de Édouard Glissant enquanto pressupostos¹⁰:

- (i) O Caribe tomado como prefácio às Américas (1996, p. 12), de modo a considerar *Um defeito de cor*, pois, como prefácio às Américas, visando a uma

9

Ver: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

10

Tais pressupostos comungam com o pensamento crítico do professor Dr. Alcione Corrêa Alves, orientador desta pesquisa, destilado na elaboração do Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*, cadastrado na CGP/UFPI sob o número 024/2009.

discussão das condições de possibilidades à identidade cultural latino-americana e caribenha a partir da leitura do romance.

(ii) A Identidade-rizoma (1996, p. 59), contemplando o caráter contínuo e relacional dos processos de construções identitárias.

Tecnicamente, a primeira etapa da pesquisa consiste na revisão bibliográfica sobre a fortuna crítica do referido *corpus* literário, assim como das teorias que subsidiarão sua análise. Para tanto, considera-se os acervos de forma impressa (acervos físicos de livros, periódicos, teses e dissertações) e os acervos virtuais, disponíveis em bases de dados em redes. Quanto as discussões sobre os processos de construção da identidade cultural latino-americana e caribenha, vale destacar, enquanto estratégia favorável à pesquisa, a necessidade de explorar os ensaios. Afinal, conforme Zilá Bernd:

Foi por intermédio deste gênero híbrido por excelência que é o ensaio que compreendemos que a dependência cultural não existe e que mais importante do que enunciar discursos ressentidos, era necessário aceitar o caráter inevitável não apenas do contato como dos empréstimos que dele decorreram desde os primeiros tempos no espaço das colônias. (BERND, 1999, p. 02)

Após o levantamento de perspectivas similares e diferentes a respeito dos aspectos relacionados aos objetivos deste estudo, dar-se início à elaboração da análise do “Capítulo um”, constante na obra *Um defeito de cor* (2009), da autora brasileira Ana Maria Gonçalves.

A tessitura de lugares e culturas no romance *Um defeito de cor*

Em *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?* (2005), o antropólogo colombiano Arturo Escobar sublinha a importância das relações de pertencimento e, particularmente, a necessidade de pensarmos projetos de reafirmação do *lugar*, conquanto a abordagem não seja esboçada através de radicalismos. Assim, ante a marginalização significativa do *lugar* em detrimento a produção teórica acerca da globalização, Escobar considera que:

O lugar - como experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa – continua sendo importante na vida da maioria das pessoas, talvez para todas. (ESCOBAR, 2005, p. 133)

Alcione Corrêa Alves, com base no proposto pelo escritor antilhano Édouard Glissant, discute a possibilidade de uma abordagem bilateral entre o local e o global “visando a estabelecer as possibilidades a um discurso entre o *lugar* e outros lugares possíveis, de modo rizomático” (ALVES, 2012, p. 188). Sobre a necessidade de esforços ao reconhecimento das práticas culturais *baseadas-no-lugar*, assim como de instrumentos conceituais capazes de auxiliar suas compreensões, Eduardo F. Coutinho declara que:

A América Latina sempre foi encarada por uma óptica alheia e a internalização dessa perspectiva levou constantemente a uma espécie de ratificação do “exótico”, representado por referenciais como o mágico ou o miscelânico (um tipo de “vale-tudo” cultural); daí a necessidade de reverter a imagem demarcada pela condição colonial. (COUTINHO, 2006, p. 231)

O *lugar*, enquanto dispositivo epistemológico em função do etnocentrismo, tem em sua substância ético-política o universalismo – que funciona como ferramenta de homogeneização e, por conseguinte, de dominação e afirmação da hegemonia de uns sobre outros. Pois, conforme os argumentos de Judith Butler:

Como poderemos fundamentar uma teoria ou política numa situação de discurso ou posição de sujeito que é “universal” quando a própria categoria do universal apenas começa a ser desmascarada por seu viés altamente etnocêntrico? Quantas “universalidades” existem e em que medida o conflito cultural pode ser compreendido como o choque de um conjunto de “universalidades” presumidas e intransigentes, um conflito que não pode ser negociado recorrendo a uma noção culturalmente imperialista do “universal”, ou antes, que só se resolverá por esse recurso ao custo de violência? [...]. (BUTLER, 1998, p. 16-17)

Sobretudo, a filósofa destaca que, considerando o contexto político do pós-colonialismo na atualidade, talvez seja consideravelmente urgente ressaltar a categoria do ‘universal’ enquanto lugar de constante disputa e re-significação (1998, p. 17). Atendendo a proposta de Butler, ressaltamos a necessidade de buscarmos teorizações orientadas pelo Diverso, ou seja, que ultrapassem os modelos tidos como universais e válidos para representações de toda e qualquer cultura, visto que, conforme Glissant, “le Divers, qui n’est pas le chaotique ni le stérile, signifie l’effort de l’esprit humain vers une relation transversale, sans transcendance universaliste” (1997, p. 327).

Consubstanciado pelos *traços/resíduos* culturais dos povos da diáspora negra *Um defeito de cor* tece a multiforme paisagem do Brasil no século XIX, período marcado pelo escravagismo. O pensamento poético de Ana Maria Gonçalves, capta a profusão da diversidade de culturas particulares em confluência, traduzindo, sobremaneira, a

extraordinária complexidade e diversidade cultural inerente ao lugar latino-americano e caribenho. Pois, ao desafio de uma identificação continental diante da extraordinária heterogeneidade da América Latina, vamos ao encontro de Alejo Carpentier, com seu texto *Consciência e identidade da América*:

Nossos destinos estão ligados diante dos mesmos inimigos internos e externos, diante das mesmas contingências. Podemos ser vítimas de um mesmo adversário. Daí que a história de nossa América deva ser estudada como uma grande unidade, como a de um conjunto de células inseparáveis umas das outras, para chegar-se a entender realmente o que somos, quem somos, e que papel devemos desempenhar na realidade que nos circunda e dá um sentido a nossos destinos. (CARPENTIER, 2011, p.06)

Como modo de transgredir maneiras reducionistas de pensar o *lugar* e sua identidade cultural, recorremos, também, ao *Atlântico Negro* (2001) de Paul Gilroy. De acordo com o sociólogo inglês “parece que o que une os povos afrodescendentes é mais o sofrimento que a cor da pele. É o fato de terem passado pelas mesmas experiências traumáticas e não de terem vindo do mesmo continente” (2001, p. 224). Considera-se, pois, que a identidade cultural latino-americana e caribenha é decorrente do parentesco histórico fundamentado no “Atlântico negro”.

Kehinde, narradora-protagonista do romance, nasceu em Savalu, reino de Daomé, em 1810. Logo na abertura do livro, a personagem narra a traumática perda de sua mãe Dúróoríke e de seu irmão mais velho Kokumo. Pouco tempo depois, Kehinde é escravizada e transportada em um navio negreiro rumo ao Brasil, juntamente com a sua avó Dúrójaiyé e com a sua irmã gêmea Taiwo. Na descrição da forçada travessia, Ana Maria Gonçalves colabora à percepção da diversidade de culturas em confluência, malgrado o fato de serem pessoas sequestradas e transportadas em condições execráveis¹¹, no porão do navio negreiro:

Um dos muçurumins gritou algo e os outros repetiram, saudando Alá. A minha avó saudou primeiro a minha mãe e o Kokumo, depois os Ibêjis e Nanã, e então pegou a minha mão e a da Taiwo e as levou ao runjebe pendurado no pescoço, pedindo a proteção e a ajuda de Ayzan, Sogbô, Agué e Loko e por último deu um *kaô kabiepile oba Sango*, ao que eu e a Taiwo respondemos “*kaô*”. Muitas pessoas também responderam, e outras saudações e pedidos de proteção foram ouvidos em várias línguas. Depois que todos acabaram, o silêncio foi ainda maior, com a presença de Iemanjá, Oxum, Exu, Odum, Ogum, Xangô e muitos eguns. A minha avó comentou

11

Clyde W. Ford, em sua obra *O herói com rosto africano: mitos da África*, nos declara que: “Segundo estimativas modestas, de 30 a 60 milhões de africanos foram escravizados durante o tráfico sobre a África. Desse total, um terço morreu nas marchas por terra, do local de captura aos postos litorâneos, como a fortaleza de Elmina, de onde eram embarcados; outro terço morreu durante a desumana viagem transatlântica conhecida como a Travessia ou enquanto a aguardavam” (FORD, 1999, p. 29).

que, pelas saudações, ali deviam estar jejes, fons, hauçás, igbos, fulanis, mais, popos, tapas, achantis e egbás, além de outros povos que não conhecia. A Aja disse que era uma hauçá convertida e seu marido era um alufá, e nos saudou à maneira dos muçurumins, com um salamaleco. (GONÇALVES, 2009, p. 47-48)

Destarte, refutando os discursos hegemônicos – substancialmente essencialistas e homogeneizantes – Gonçalves desvela a grandiosidade do continente africano, na medida em que trama, na sua narrativa, a profusão de imaginários, os contatos, conflitos e negociações entre línguas, lugares e culturas diversas. Afinal, a África é maior continente habitado do mundo, com milhares de idiomas e dialetos, assim como de grupos populacionais. Assim sendo, observa-se que o romance cumpre, então, a função de representar a complexidade de culturas específicas postas em Relação.

Perceber a grandiosidade do *ethos* africano é lançar o olhar ao Diverso próprio do lugar latino-americano e caribenho, com sua multiplicidade de culturas em processos de criouliização, impulsionados pela diáspora africana. Conforme Roland Walter, “o apagamento do ancestral mediante o genocídio, o assassinato, a escravidão (e outras formas de desterritorialização) e a distorção da memória cultural é precisamente o trauma que precisa ser perlaborado para poder reconstruir a episteme cultural” (WALTER, 2013, p. 16). Consoante, segundo Édouard Glissant:

La ‘Neo-America’ – que ce soit au Brésil, sur les côtes de la Caraïbe, dans les îles ou dans le sud des États-Unis – fait l’expérience réelle de la créolisation à travers l’esclavage, l’oppression, la dépossession par les systèmes esclavagistes divers, dont l’abolition s’étend sur une longue période (à peu près de 1830 à 1868), et à travers ces dépossessions, ces oppressions et ces crimes réalise une véritable conversion de l’ “être”. (GLISSANT, 1996, p. 15)

Pois, em defesa da tese de que “*le monde se créolise*” (1996, p. 15), o filósofo antilhano proclama uma abertura à multiplicidade de origens culturais que integram as Américas e o Caribe.

(In)conclusões

Um estudo da noção operatória de criouliização no romance *Um defeito de cor* (2009), corrobora com a discussão acerca da necessidade de buscarmos teorizações orientadas pelo Diverso, uma vez que o caráter processual inerente a noção de criouliização descarta as possibilidades de uma síntese final, homogeneizadora e escora dos pensamentos totalizantes. De acordo com Gilroy, “o conhecimento popular, a cultura trazida no Atlântico negro, é uma

aquisição histórica elementar produzida num corpo alternativo da expressão cultural e política que vê o mundo criticamente a partir da transformação emancipadora do negro” (2001, p. 99).

Em consonância com o pensamento crítico de Gilroy, o romance conta a incrível trajetória de uma mulher sequestrada ainda criança em Uidá para ser escravizada no Brasil. A voz memorialística de Keinde, protagonista-narradora, rompe o silenciamento de coletividades socialmente excluídas, o que nos auxilia na compreensão de uma identidade cultural latino-americana e caribenha enquanto tributária das relações entre as coletividades aqui inscritas. Outrossim, considera-se que as teorizações exógenas, que se pretendem universais, não oferecem subsídios suficientes à compreensão das representações literárias latino-americanas e caribenhas, visto que os processos de criouliização entre os diversos aportes culturais que configuram este *lugar* rejeitam o pensamento de sistema.

Referências

ALVES, Alcione Corrêa. "***Mon nom, je l'habite tout entier***": *littérature-monde en français* e seus lugares de enunciação. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2012, 208f. Disponível em:

<<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/54085/000851161.pdf?sequence=1>>.

Último acesso em: 10 set. 2014.

ALVES, Alcione Corrêa. Teseu, o labirinto e seu nome: sobre o lugar de enunciação às literaturas africanas contemporâneas. In: **Boitatá**. Londrina, n.17, jan-jul 2014. Disponível em: <<http://revistaboitata.portaldepoeticasorais.com.br/site/arquivos/revistas/1/alcione.pdf>>. Último acesso em: 16 set. 2014.

ARTURO, Escobar. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. CLACSO, Buenos Aires: 2005. p.133-168. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Escobar.rtf>>. Último acesso em: 06 set. 2014.

BERND, Zilá. Em busca dos rastros perdidos da memória ancestral: um estudo de *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves. In: **Estudos de literatura brasileira contemporânea**. n. 40, jul/dez. 2012, p. 29-22. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323127334004>>. Último acesso em: 08 set. 2014.

BERND, Zilá. Identidades compósitas: Escrituras híbridas. In: **Matraga**. n. 12, 1999. Disponível em: <<http://www.pgletras.uerj.br/matraca/matraca12/matraca12zila.pdf>>. Último acesso em: 12 set. 2014.

BUTLER, Judith. Feminismo(s) Contemporâneo(s). In: **Cadernos Pagu**. n.11, 1998, p.11-42. Disponível em:

<<http://www.ifch.unicamp.br/pagu/sites/www.ifch.unicamp.br/pagu/files/pagu11.02.pdf>>.

Último acesso em: 10 set. 2014.

CARPENTIER, Alejo. Consciência e identidade da América. In: **Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano**. Tradução de Rubia Prates Goldoni e Sérgio Molina. Comentário e hipertextos de Aimée González Bolaños. Tradução do comentário e dos hipertextos: Liliam Ramos. Disponível em:

<<http://www.ufrgs.br/cdrom/carpentier/carpentier.pdf>>. Último acesso em: 10 set. 2014.

COUTINHO, Eduardo F. Transferências e trocas culturais na América Latina. In: JOBIM, José Luís et al. (org.). **Lugares dos discursos literários e culturais**: o local, o regional, o nacional, o internacional, o planetário. Niterói: EdUFF, 2006. p. 218-232.

CÔRTEZ, Cristiane Ribeiro de Araújo. **Viver na fronteira**: A consciência da intelectual diaspórica em *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras, Belo Horizonte, BR-MG, 2010, 143f. Disponível em: <

http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ECAP-83SGJN/viver_na_frontera.pdf?sequence=1>. Último acesso em: 13 set. 2014.

FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano**: mitos da África. Tradução de Carlos Mendes Rosa. São Paulo: Summus, 1999.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: Modernidade e dupla consciência. Trad. Cid Knipel Moreira. UCAM: 2001.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

GLISSANT, Édouard. **Le discours antillais**. Montréal: Gallimard, 1997.

GLISSANT, Édouard. **Introduction à une Poétique du Divers**. Montréal: Gallimard, 1996.

WALTER, Roland. Traços-memórias na literatura das Américas. In: **Alea**. vol. 15/01, jan-jun. 2013, p. 13-28. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/alea/v15n1/a02v15n1.pdf>>. Último acesso em: 09 set. 2014.

AFRODESCENDÊNCIA NA ARGENTINA: MIRADA SOBRE A CIDADE DE SANTA FÉ

*Emília Guimarães Mota*¹²

Resumo

O tema do artigo surgiu a partir de experiências vivenciadas em um intercâmbio estudantil na cidade argentina de Santa Fe de la Vera Cruz (2014/2). Foi desenvolvido como trabalho da disciplina de Sociologia Política cursada na Universidad Nacional del Litoral. Com o objetivo de realizar breve incursão no que tange a temática dos afrodescendentes na cidade e nos discursos nacionais, busquei focalizar relatos e experiências de três pessoas através de entrevistas não estruturadas. Os sujeitos compreendem uma afroargentina, uma afroperuana e um afrocubano residentes. Foi realizada revisão bibliográfica e análise de materiais virtuais, audiovisual e legislativo. Utilizei a técnica da observação participante. Para pensar a questão dos marcos legais e das lutas travadas pelos afroargentinos, utilizo Seyla Benhabib (2006), que discorre sobre as reivindicações da cultura e dilemas multiculturalistas relacionando a democracia deliberativa como uma forma de dialogar e propor maneiras de lidar e resolver algumas questões. Nos discursos e materiais encontrados, a palavra invisibilidade e o pouco reconhecimento desse grupo como parte da construção da identidade nacional estiveram bastante presentes. Os mitos de que Argentina é um país ‘branco’ e ‘puro’ ainda são enfatizados.

Palavras-chave: afroargentinos; invisibilidade; afrodescendência, identidade

AFRODESCENDENCIA EN ARGENTINA: MIRADA SOBRE LA CIUDAD DE SANTA FE

Resumen

El tema de la afrodescendencia surgió a partir de experiencias durante la movilidad estudiantil en la ciudad argentina de Santa Fe de la Vera Cruz (2014/2). El trabajo fue desarrollado en la asignatura de Sociología Política cursada en la Universidad Nacional del Litoral. Con el objetivo de realizar breve incursión con respecto al asunto de los afrodescendientes en la ciudad y en los discursos nacionales se buscó focalizar relatos y experiencias de tres personas a través de entrevistas no estructuradas. Los sujetos fueron una afroargentina, una afroperuana y un afrocubano residentes. Se hizo una revisión bibliográfica y análisis de materiales virtuales, audiovisual y legislativo. Se utilizó la técnica de la observación participante. Para pensar la cuestión de los marcos legales y de las luchas enfrentadas por los afroargentinos, se utilizó Seyla Benhabib (2006), que discurre sobre las reivindicaciones de la cultura y conflictos multiculturalistas relacionando la democracia deliberativa como una manera de dialogar y proponer maneras de resolver algunas cuestiones. En los discursos y materiales encontrados, la palabra invisibilidad y el poco reconocimiento de este grupo como parte de la construcción de la identidad nacional estuvieron muy

¹²

Graduanda em Ciências sociais-Hab. Políticas Públicas. Faculdade de Ciências Sociais- UFG
email: emilia.g.mota@hotmail.com

presentes. Los mitos de que Argentina es un país ‘blanco’ y ‘puro’ todavía son fuertemente enfatizados.

Palabras-clave: afroargentinos; invisibilidad; afrodescendientes, identidad

1) Introdução

A temática como área de investigação surgiu a partir de observações cotidianas e de um fato específico vivenciado em uma casa noturna na cidade de Santa Fé- Argentina.

Estava em Santa Fé para intercâmbio estudantil (2014/2) através da AUGM (Asociación de universidades Grupo Montevideo), quando saí com alguns amigos para uma casa noturna que aqui chamarei de ‘X’. Vimos que a fila para entrar estava dividida entre homens e mulheres e assim nos dispusemos. Do grupo de amigos apenas o único rapaz que nos acompanhava não conseguiu entrar. Descobrimos, então, que o jovem foi impedido de entrar e ninguém explicou a ele o porque disso. Somente disseram para esperar fora da fila e assim o ignoraram. A separação em filas aparentemente indicava uma maneira para não causar tumultos. Suponho que existem outros motivos além desse. Conversando com colegas as primeiras ideias que nos alcançavam estavam muito próximas as de um caso de discriminação. O jovem tem alguns traços que podem ser ligados à afrodescendência (ele afirma que é afrodescendente) e, ainda, não dominava o castelhano. Ao observar as pessoas que frequentam o local e conversar com santafesinos escutei que ali se tratava de uma festa para pessoas de status, “boa aparência” e que se alguém tentasse entrar apresentando ‘características’ de um morador de um ‘bairro longínquo’ obviamente seria impedido. A denominação utilizada é “niños de barrio”. Aqui logo se percebe o estereótipo periferia-centro e que se associa à cor. O que mais causou estranhamento foi a naturalidade com que falam sobre isso e como sugeriram a frequente ocorrência de fatos semelhantes. Infelizmente, ao perguntar se alguém conhecia alguma medida a ser tomada não fui informada sobre a existência de algum órgão que cuida de situações assim a não ser a indicação para fazer um boletim de ocorrência. Esbarrei no meu próprio desconhecimento sobre a legislação do país.

A intenção é a de que esse trabalho seja o princípio de uma investigação mais ampla. Por hora, o objetivo é o de realizar uma breve incursão no que tange a temática dos afrodescendentes na Argentina e focalizar algumas experiências desses sujeitos no contexto da cidade de Santa Fe de la Vera Cruz, situada na província de

mesmo nome. Realizei uma revisão bibliográfica do material que encontrei, utilizei a técnica da observação participante e realizei entrevistas.

Apresentarei um breve histórico sobre a vinda dos negros africanos. Como base para grande parte dos dados históricos, utilizei um capítulo do livro construído por um grupo de afrodescendentes “Conocimiento desde adentro- Los afrosudamericanos” (2010) – juntamente com a pesquisadora Sheila S. Walker. Tocarei no tema dos mitos reproduzidos nos dias atuais, produções bibliográficas e, ainda, sobre a questão de identidade. Comentarei sobre o que argumenta Seyla Benhabib (2006) sobre as reivindicações da cultura e dilemas multiculturalistas, que busca na democracia deliberativa uma forma de dialogar e propor maneiras de lidar e resolver algumas questões.

O desenvolvimento do trabalho se deu na busca e análise de material bibliográfico, virtual, audiovisual, historiográficos e legislativo, sobre o afrodescendentes na Argentina e América Latina. Foram realizadas três entrevistas¹³ não estruturadas afim de que questões e comentários pudessem surgir, prezando pela liberdade dos sujeitos. De maneira geral as entrevista percorreram a maneira como se identificam; como sentem o reconhecimento por parte da sociedade e instituições; sobre a afrodescendência em Santa Fé; identidade, (in)visibilidade, política e participação. A escolha dos sujeitos foi baseada na ideia de escutar afroargentinos e afroamericanos que viviam em Santa Fe para analisar pontos de vistas diferentes sobre o local. Pensando o contexto de Santa Fé, Lucía Dominga Molina, como a presidente da Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana situada na cidade; Esteban, afrocubano, que reside em Santa Fé há mais ou menos 4 anos por estar vinculado à pós- graduação. E, a terceira entrevistada, Mayra, afroperuana que residia na cidade também por motivos de um intercâmbio estudantil.

2) Africanos, afroamericanos e afroargentinos

A chegada de africanos escravizados à Argentina tem registros a partir de 1530, trazidos por espanhóis que já escravizavam aborígenes nesse território e na América de maneira geral. Tendo em vista o genocídio que ocorria e a possível falta

13

Utilizarei nomes fictícios para os entrevistados e para a casa noturna em questão, exceto para Lucía Dominga Molina, personalidade conhecida publicamente.

de mão de obra, solicitaram a importação de africanos. Segundo Schávelzon (1989, *apud* López e Molina 2010, p. 97) “el primer permiso legal para importar esclavos en la región del Río de la Plata fue otorgado en 1534, dos años antes de la primera fundación de Buenos Aires”. Depois desse período, a partir do século XVIII, a Espanha se encontrava em meio a um comércio amplo e liberado de africanos escravizados. A declaração de ventre livre e de fim do tráfico em 1813 não conseguiu conter o comércio de negros africanos. Mesmo após a Constituição de 1853 que aboliu a escravidão a vida dos africanos e seus descendentes na Argentina continuou caracterizada por condições deploráveis.

Durante o período da escravidão os africanos foram se estabelecendo e revivendo, recriando e criando suas culturas em um continente distante de suas origens. A dança, as músicas, a religião, as comidas. Ocorreu o mesmo em outros países alcançados pela diáspora africana como o Brasil, que apresenta religiões de matriz afro (Candomblé e Umbanda), a feijoada, a capoeira, algumas palavras que foram incorporadas ao português falado hoje e ao castelhano; Cuba com a Santería; e danças que também receberam influência como o Tango argentino, ainda que poucas pessoas saibam e/ou reconheçam, e a dança do côco no nordeste brasileiro.

Miriam Gomes (2009) indica que os africanos se organizavam –entre o século XVI e XIX - de acordo com as nações de origem em uma tentativa de resistência contra discriminação, exploração, opressão e desigualdade. Participaram de algumas com caráter religioso como as confradias, sob fiscalização da igreja católica, e milícias nas quais associavam-se na esperança de obter liberdade algum dia. Associações com o objetivo de organizar bailes como o Shimmy Club criado em 1882 também existiram. Até o século XX funcionaram relativamente bem surgindo depois disso, as ideias que fomentaram o suposto desaparecimento dos africanos no território.

Dentro daquilo que chamam de “proyectos de la Generación del 80”, existiu a ideia de “blanquear” a população pensando que seria uma das condições para o desenvolvimento e progresso nacional (GOMES, op. cit). Verifica-se na legislação o apoio à entrada de imigrantes de origem europeia no país e que permanece nos dias atuais mesmo após a reforma de 1994. A lei data 1876, conhecida como “Ley de inmigración y colonización”. O desenrolar desses fomentos à vinda de imigrantes ‘brancos’, de não valorizar e reconhecer a presença e participação da cultura afro no

território, enfatizam a invisibilização e a tentativa de ‘branquear’ tanto corpos como mentes com o discurso dominante de uma nação branca e pura. Evidencia-se a ligação desses pensamentos de branquear a sociedade argentina com pensamentos de racismo científico, darwinismo social (e determinismos biológicos).

As ideias ou mitos (termo utilizado por estudiosos) que permeiam a consciência coletiva argentina relacionam-se a uma imagem país “branco” e homogêneo, ou seja, onde não existe negros e nem a influência deles; que eles desapareceram devido declinação do tráfico de escravizados e a epidemias; mestiçagem e guerras do século XIX (como a Guerra do Paraguai para onde muitos foram enviados), e devido a uma alta taxa de mortalidade e baixa de natalidade culminando com a epidemia da febre amarela. Gomes (2009) apresenta outros pontos que complementam esse rol de mitos:

-estrangeirização: ideia de que não existem negros argentinos e que se há algum negro seguramente será um estrangeiro. Cabe ainda o tema da xenofobia. Maffia (2009, p. 77) apresenta argumentos de Donghi e de Armus para citar a lei de Residência de 1902

que autoriza al Poder Ejecutivo a expulsar del país a cualquier extranjero que “comprometa la seguridad nacional o perturbe el orden público”, pudiendo asimismo, impedir el ingreso de inmigrantes cuyos antecedentes no fueran satisfactorios. Esta ley según el historiador Halperin Donghi (1976), aparece, como una respuesta de la elite política frente al movimiento sindical y político-urbano liderado por extranjeros y “descubre una imagen diferente de inmigrante: el sospechoso, el indeseable”³⁹. De este modo, “la xenofobia terminó haciéndose un lugar en la legislación argentina” en palabras de Armus (1986).

Esteban afirma “siempre me preguntan los que no me conocen si soy de Colombia o Brasil”. Sua fala atesta o que também foi dito por Lucía Molina e Mayra de que sempre recebem perguntas sobre a possível nacionalidade deles já que ‘não existem negros e afrodescendentes na Argentina’. Mayra afirma “Siempre me relacionan de colombiana o brasileña o dominicana... por los rasgos morenos”.

-Folklorização: indivíduos relacionados diretamente ao festivo, ao mundo da música e dança, esportes- ‘naturalmente’ destinados –determinismo biológico.

-Infantilização e animalização: imagem de um grupo de indiferenciados, descapacitados;

-Nacionalização: ato de nacionalizar as expressões e aportes culturais sem considerar o pertencimento e a influência de outras etnias; incluindo, ainda, o uso pejorativo dos termos. Por exemplo: mandinga, mina, milonga, quilombo, muleque, ‘bailar con cayengue’ (significa dançar como os negros). Esteban em outro momento perguntou a mim se eu sabia que “acá en Santa Fe se llaman negros los de bajo nivel, de la periferia”.

A partir da década 1980 observa-se uma revivescência de grupos que buscaram/ buscam o reconhecimento de suas origens e identidades, de sua afrodescendência, por direitos e pelo fim do racismo, discriminação e pelo fim da invisibilização social imposta a eles e às culturas africanas. Como indicam López e Molina (2010, p.111), em 1988 na cidade de Santa Fé foi criada por eles a Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana, por outros atores a “África Vive de Buenos Aires, en 1996, y Misibamba, Comunidad Afroargentina de Buenos Aires, fundada en 2008”. Verifica-se ainda a Diáspora Africana de la Argentina (DIAFAR), África y su Diáspora, CONAFRO (Consejo Nacional de Organizaciones Afro de la Argentina), Agrupación Xangó, Movimiento Afrocultural, Asociación Amigos de Cabo Verde, Asociación de senegaleses en Argentina, Red Federal de Afrodescendientes del tronco colonial formalizada em 2013, dentre outras. Importante pontuar que a Argentina continua recebendo imigrantes de origem africana e que ainda continuam sendo rechaçados de uma maneira ou outra. Muitos são de Cabo Verde e de Senegal que vieram buscando por uma maior estabilidade política e econômica. Encontram dificuldades para o acesso ao trabalho, muitos sustentam suas famílias como vendedores ambulantes e encontra-se relatos sobre desproteção social, dificuldade de acesso a serviços como saúde e as constantes rechaços em tons de preconceitos por classe, origem e cor.

Para pensar em uma reconstrução reflexiva e crítica das identidades coletivas (que interferem nas individuais) podemos considerar o que Charles Taylor (1994 *apud* Benhabib 2006, p.96) disse,

Nuestra identidad está parcialmente modelada por el reconocimiento o por su ausencia, con frecuencia por el reconocimiento distorsionado de los otros, por lo que una persona o

un grupo de personas pueden sufrir un daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que está a su alrededor les devuelve un reflejo de si mismos limitante, degradante o despectivo.

As práticas coletivas podem gerar danos individuais no sentido ate de que o membro de um grupo perca autoconfiança e internalize imagens odiosas de si mesmo e do que faça referência ao grupo e seus traços culturais. Cabe trabalhar para a mudança nos padrões de representação, comunicação e interpretação para galgar o espaço que a população afrodescendente merece. Reconhecê-la é colaborar de maneira positiva e justa para a construção do auto-reconhecimento, auto-percepção dos indivíduos.

Woodward (2012) apoiando-se em Stuart Hall afirma que a identidade é construída tanto simbólica quanto socialmente e que ela é relacional; não é fixa e esta sempre em construção; é uma categoria política e que envolve relações de poder. Ana Carolina D. Escosteguy (2010, p.156) também utilizando como aporte os escritos de Hall coloca que a

identidade é um espaço onde um conjunto de novos discursos teóricos se interseccionam e onde um novo grupo de práticas culturais emerge. Trata-se de uma categoria política e culturalmente construída em que a diferença e a etnicidade são seus elementos constituintes; a experiência da diáspora se transforma em emblema do presente; a hibridação deixa sua marca e a fluidez da identidade torna-se ainda mais complexa pelo entrelaçamento de outras categorias socialmente construídas, além das de classe, raça, nação e gênero.

Hall cita um termo importante para o que estamos tratando aqui mas que possivelmente será desenvolvido na pretendida continuação desse trabalho inicial. Trata-se de “etnicidade”, como bem apresenta Escosteguy (op.cit)

que admite o entendimento do espaço da história, da linguagem e da cultura na construção da subjetividade e da identidade, isto é, um reconhecimento em que todos nós falamos a partir de um lugar, de uma história, de uma experiência, de uma cultura particular. “Nesse sentido, nós somos todos etnicamente situados e nossas identidades étnicas são cruciais para nosso senso subjetivo de quem somos” (HALL, 1996j, p. 447).

As lutas e ações dos afroargentinos lograram alguns êxitos como a mudança do “Paseo de las dos culturas” localizado em Santa Fé para “ Paseo de las tres culturas” em 2011 que significa o reconhecimento da cultura afro no acervo nacional; no ano seguinte a criação do “Día provincial de los afroargentinos del tronco colonial” comemorado em 17 de abril. Outra Lei Nº 26.852 para o “Día Nacional de los afrodescendientes y cultura afro” - 8 de noviembre; A nível internacional tem-se o “Día de la mujer afrodescendiente” (mulher afrolatinoamericana e caribenha)-15 de julho, desde 1992. Existe também uma lei pelo “Día del Candombe¹⁴ y la Equidad Étnica en la Ciudad de Buenos Aires”- promulgada em 2013. Foi importante também a criação do INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) pela lei 24.515 em 1995 que serviu em muito de apoio à luta dos afroargentinos. Na época do ocorrido na casa noturna eu, infelizmente, não tinha conhecimento deste instituto.

Ainda que essas leis tenham se estabelecido, a legislação argentina não abarca leis satisfatórias direcionadas especificamente à população de origem e descendência africana, no sentido de atender às questões que a atinge e, muito menos, leis para ações afirmativas. Os povos indígenas foram integrados em 1994 “(...) e foram ratificados pactos internacionais sobre a eliminação da discriminação racial, que em sua aplicação prática estiveram mais ligados ao anti-semitismo, como indica Laura López (2005, p.179). Outro ponto importante, apresentado pela mesma autora (2003, p.1). foi a adoção regular do termo “afrodescendente” por parte dos “próprios atores no contexto da Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e formas correlatas de Intolerância, convocada pela ONU e realizada em Durban, na África do Sul, em setembro de 2001”. Contudo, o termo não foi amplamente divulgado o que dificulta o reconhecimento e assimilação por parte da própria população argentina.

Alguns estudos também começaram a ser desenvolvidos abordando a temática da afrodescendência evidenciando a invisibilização através de fatos, falas de

14

Candombe faz referência segundo López e Molina (2010, p.116) a “un paso de danza particular , y las danzas públicas de un acontecimiento social”. Caracterizada também pela utilização de instrumentos de percussão conhecidos no Brasil como ‘atabaques’.

entrevistados, argumentos baseados na história sobre a negação da participação e influência afro na formação da nação Argentina. Frigerio (2008, p.12) realiza um panorama sobre os estudos acerca dos afroargentinos. Fala sobre estudos históricos que remetem aos escravos e negros livres e dos estudos que abarcam a cultura e a situação dos afroargentinos e migrantes afroamericanos contemporâneos. Podemos citar exemplos de estudos abordados por pelo autor como o artigo de Marta Goldberg publicado em 1976, denominado “La Población Negra y Mulata de la Ciudad de Buenos Aires: 1810-1840” e o material produzido por George Reid Andrews (1980a, 1989b) “Los Afro-Argentinos de Buenos Aires (1800-1900)”. Outros tiveram seu fomento baseado na euforia que o movimento internacional causou culminando com criação de organizações como África Vive. Mais atuais, como Ratier, Frigerio, Laura López, Cirio, Maffia, Geler, Schavelzon, dentre outros.

O marco das reivindicações e criações em prol do reconhecimento da existência, identidade, participação na construção nacional da Argentina, luta por visibilidade e voz dos afrodescendentes tem crescido a partir de um contexto comum ao dos estudos multiculturalistas e de consolidação de discursos e processos democráticos no cenário global. Na América Latina podemos citar Argentina, 1983 e Brasil, em 1985. Pensando nas reivindicações da cultura e os dilemas multiculturais, Benhabib (2006) propõe sua argumentação com base na “democracia deliberativa”. Para ela, esse tipo de democracia estaria atrelado na ética do discurso com duplo enfoque: nas instituições e nas atividades e lutas políticas dos movimentos sociais, das associações e grupos da sociedade civil no cerne da esfera pública, onde as lutas multiculturais acontecem juntamente com processos de aprendizado moral e político. A resolução dos dilemas estaria pautada na “reciprocidad igualitaria, autoadscripción voluntaria y libertad de salida y asociación” (op.cit p.181). O modelo democrático deliberativo considera “las personas como seres capaces de elaborar narraciones y resignificaciones culturales, que a través de sus acciones se reapropian y transforman sus legados culturales” (*Ibidem*, p.144).

Os discursos práticos e questionamentos que organizações como a Casa de la Cultura Indo-Afro Americana produz são de extrema relevância para a visibilidade situações de grupos que não possuem voz ativa historicamente nos espaços de tomadas de decisões. Colaboram para a evidenciação e avaliação do que tem sido

feito- ou melhor- do que não tem sido feito institucionalmente bem como alertam para as práticas de invisibilização social por parte da população, que as enfatiza. Aqui não vou apelar para uma abordagem essencialista da normatividade na democracia deliberativa assim como Benhabib não o faz. Contudo, é necessário voltarmos-nos à centralidade que o contexto global tem dado ao discurso democrático, institucional, normativo, estatutário... Buscar o reconhecimento ou o princípio dele em leis que decretem por exemplo, a comemoração do “Día provincial de los afroargentinos del tronco colonial”, “Día del Candombe y la Equidad Étnica en la Ciudad de Buenos Aires”, tem sua validade. É um caminho que pode viabilizar elaboração e implementação de políticas públicas que atendam às necessidades da população de um grupo específico. A temática pode entrar na agenda política bem como pode trazer aos olhos da população a existência e o reconhecimento ‘legal’ dos afrodescendentes.

A decisão de agregar ao censo uma categoria para identificar a população afrodescendente ajuda às instituições a enxergar que algo precisa ser feito no sentido de que os dados podem colocar em pauta discussões que antes não eram realizadas. Ao menos deveria ajudar. Claro que essa categoria tem que ser trabalhada de forma que a população a reconheça e possa sentir-se confortável para se identificar com ela. Cabe um trabalho engajado, que não passa somente pelo ato de agregar a categoria se não que divulgar o termo, o porquê da aderência a ele, ou seja, atribuir significado e contexto. Lucía Molina relatou sobre a prova piloto do censo realizada durante abril e maio de 2005, financiada pelo Banco Mundial. Foram censados Santa Rosa de Lima, bairro de Santa Fé, e Montserrat de Buenos Aires. De acordo com ela houve uma falta de sensibilidade por parte daqueles que colocaram em prática a prova. Não levaram em consideração que a nova categoria não havia sido divulgada nem explicada por eles (e por ninguém) à população. Muitos continuaram com o receio de se identificar como “negro” ou “afrodescendente” e, em 2010, o censo realizado não foi muito exitoso como alguns relatam no vídeo “Fue exitoso el censo 2010 en Argentina o no?”, disponível no site you tube.

Benhabib (2006) enfatiza os processos de comunicação, controvérsia e ressignificação cultural que ocorrem na sociedade civil. Os marcos legais ajudariam, na perspectiva da autora, a esboçar os limites, direitos e deveres. Poderiam assegurar a legitimidade de uma denúncia, por exemplo, em casos de racismo, xenofobia,

homofobia. A autora fala sobre a importância dos diálogos normativos pensando que se os grupos não encontrarem consensos seria imprescindível que existisse ao menos a redefinição de limites para a coexistência deles e suas diferenças.

Concordando com Barry (2001) ao pensar sobre igualitarismo liberal e justiça multicultural, Benhabib (2006) afirma que para introduzir direitos coletivos deve que existir uma razão convincente que seria a de que um sistema de direitos coletivos deve ser instaurado para aquelas pessoas que sofrem desvantagem sistemática; tem que cumprir com a noção de que as pessoas não devem ter menos recursos e oportunidades que outras. Relaciono-me melhor com o termo “equidade” uma vez que não creio que somos iguais e muito menos que somos tratados de maneira igualitária perante as leis.

Dizer que as possibilidades estão aí para todos e que depende do esforço de cada um lograr êxito ou não é ser bastante leviano. O viés liberal mostra claramente o individualismo e a responsabilização do ser por seu sucesso ou fracasso. Quando falamos de grupos historicamente discriminados e em desvantagem não cabe julgamentos sobre esforço particular. Tampouco pensar em políticas redistributivas especiais sem critérios muito bem embasados e seguidos como a chave para a resolução de todos os dilemas. É certo que em muitos lugares os fatos demonstram que afrodescendentes tem estado em bairros periféricos e associados à classes menos abastadas. Contudo, essas políticas não tornam um negro branco. Vai ao encontro da fala de Lucía, “cuando ascienden a una categoría social se ven blancos pero las demás personas los siguen viendo negros. A hora en que tienen que decir algo son “negros de mierda”. É necessário redistribuir mas também, trabalhar incansavelmente pelo reconhecimento, visibilidade e quebra de ideários preconceituosos.

No âmbito escolar, um ensino da história nacional que abarque os fatos antes omitidos e negados da participação dos africanos e afrodescendentes é imprescindível para um processo educativo consciente. Ampliar os espaços de discussão inclui pensar numa educação que esteja sensível à diversidade cultural. Nesse sentido, Agrupación Xangó conjuntamente com a CTERA - Confederación de Trabajadores de la Educación de la República Argentina lançaram um material importante chamado “Afroargentín@s: Guía para docentes sobre Afrodescendientes y Cultura Afro”. Trata-se de um ferramenta para que as/os docentes possam trabalhar a temática nas

aulas e por uma educação livre de racismo e discriminação.

2.1) *‘Desde adentro’ - Santa Fe de la Vera Cruz*

Lucía Dominga Molina é afrodescendente e afirma que sempre reconheceu sua origem e de sua família mas que “nosotros somos creados en un mundo y cuando te das cuenta de que sos distinta...pasas algo como que de crisis”. Nasceu em Santa Fé onde conheceu seu falecido marido, Mario Luis López, e criou seus filhos. Lucía quando fala de si fala de sua militância, de sua identidade e suas origens, da Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana e de Mario. Não há possibilidade de falar separadamente... Estão todos muito imbricados. Ela diz que Mario foi muito importante “un compañero de vida y de lucha... se descubrió afrodescendiente a los 50 años. Juntos creamos la Casa de la cultura indo-afro-americana en 1988”. Um período de renascimento da democracia na Argentina e a intenção era a de tornar visível aquilo que sempre negaram a respeito dos afrodescendentes e a parte que lhes cabe na história do país, na cultura. Lucía comenta uma gama de ações que em 26 anos de existência da Casa puderam desenvolver com a ajuda de colaboradores. Realizaram conferências, falas em escolas e outras instituições, participações em congressos e reuniões locais, nacionais e internacionais como ir até a Organização das Nações Unidas para pedir o censo incluindo a categoria da população afrodescendente; oficinas sobre história, idioma, danças, música, gastronomia, costumes, sobre África, América Latina, Afroamericanos, povos originários, afroargentinos. Elaboraram projetos, ordenanças, como a que trata da mudança do nome do “Paseo de las dos culturas” para “Paseo de las tres culturas”. Publicaram livros como “Una historia a contramano de la “oficial” - Demetrio Acosta “el Negro Arigós” y la Sociedad Coral Carnavalesca Negros Santafesinos, por Mario Luis López. Em 2003, “formamos un grupo de estudios junto a la profesora Sheila S. Walker y construimos el libro “Conocimiento desde adentro- Los afrosudamericanos - hablan de sus pueblos y sus historias”, com publicações desde Bolívia (2010), Colômbia (2012) e agora aguarda incentivo econômico para ser publicado na Argentina.

Atualmente Lucía Molina comanda programas de rádio “Identidad” FM 98.5 e outro em AM 540. A Casa possui uma biblioteca com acervo bastante singular sobre África, Afroamericanos e afroargentinos. Infelizmente a estrutura física está um

pouco comprometida e algumas atividades, que por motivos financeiros não estavam sendo realizadas, têm retorno previsto para o primeiro semestre de 2015.

Lucía comentando sobre a cidade e o país: “es una ciudad muy racista. Argentina es racista y discrimina tanto a los afroargentinos cuanto los pueblos originarios y inmigrantes... eso dificulta el acceso al trabajo, escuela, salud...Pasa mucho eso de la “buena presencia”. Como um assistente da “Mesa redonda Mujeres afroargentinas en diálogo” (Maffia y Gladys Lechini 2009, p.144) comenta sobre o que passa também em Brasil “(...) otro aspecto es que se pueden ver avisos en los diarios que solicitan secretarias que hablen inglés, francés y dominen las computadoras pero se exige “buena presencia” y esa “buena presencia” es una mujer blanca, rubia y de ojos azules”. Isso comunica com o que Lucía está falando. Ela acrescenta, “nosotros estamos en barrios lejos, marginados... Acá en Santa Fe estamos en la clase baja”. Pode-se evidenciar que uma das consequências da invisibilização da população afrodescendente e que passa por um processo de exclusão histórico, é a de até hoje ter dificuldades para acessar o que todos teoricamente tem direito. Sofrem muito mais do que outros quando se fala nessa tal “boa presença”. Observa-se que políticas públicas redistributivas para este caso não mudariam a realidade geral desse grupo uma vez que as relações não estão fundamentadas somente sobre o eixo econômico. Esteban, o afrocubano com quem conversei que vive no país há 4 anos, alega que na realidade em que vive em Santa Fé não sente que a discriminação perpassa pelo crivo da cor de pele “Sé que hay discriminación en Argentina pero a mi por lo menos no me ha tocado directamente y te digo en mi realidad veo mucho más en relación a intelectualidad, conocimiento y situación económica y no por la cuestión de color”. A fala dele pode ser pensada e problematizada de acordo com sua “realidad”, que é a de quem ocupa um cargo de escritório, está na pós-graduação, e que faz com que pense que estaria “fora” do foco da discriminação por ter alcançado essa situação econômica e acadêmica, com o que Lucía relatou sobre o fato de que ocupar um cargo não torna ninguém mais branco ou igual. Sobre isso Frigerio (2008, p.6) afirma que a construção social feita sobre a “blanquedad” passa justamente por “el desplazamiento, en el discurso sobre la estratificación y las diferencias sociales, de factores de raza o color hacia los de clase”.

No que se refere a representatividade e participação política, Lucía fala que não existe um representante afrodescendente no legislativo que possa resultar em um ponto mais firme de influência do grupo nos processos de deliberação, afirma “no estamos tan organizados”. Conta sobre a intenção que já tiveram de aproximar ela de partidos políticos “Los partidos...esto es o otro de la cosa... nosotros no estamos casados con partidos. Yo no voy a ir a representar un partido. La casa de la cultura no puede representar un partido...ninguno. Hace poquito... en la elección anterior... me buscaran pero a mi no me interesaba. Tal vez cuando nos fortalezcamos y de manera nacional ahí si... todavía no estamos tan organizados para eso. A parte somos de distintas provincias...si estamos unidos es porque nos ... es porque tenemos un objetivo común”.

Esteban por sua vez disse que a militância nunca esteve presente na vida dele, que nunca buscou por um representante visando a cor, a descendência como critério. Alega que em Cuba, depois da revolução, o país ficou muito melhor e mais igualitário. Disse que não se vê pensando e agindo por um critério enviesado. Sua vivência até a data da entrevista não esteve relacionada à uma organização específica. Afirma que existe um grupo em Santa Fé de cubanos e que, mesmo se conhecendo, não formam uma organização nem algo do gênero. Esteban também não sabia que na cidade havia a Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana. Interessante pensar que mesmo com todas as ações da Casa ainda falta muito para espalhar aquilo que a população deveria conhecer, saber.

No caso da aluna de intercâmbio, observa-se algumas situações incômodas. Mayra conta que passou um constrangimento quando foi a um estabelecimento e não a trataram bem. Afirma que sentiu correlação direta com sua aparência. “Intenté hablar con alguien y él no hizo caso y ya luego dice ‘ah no entiendes, no hablas español’. Un amigo fue luego hablar con él ...le dice ‘vino mi amiga a reclamarle sobre como es lo de los pagos... ‘Ah y si...esa morena vino y no me entendía’. Y le dijo él ‘y si pero tiene su nombre o le puede decir señorita’ ”. Ela afirma que “acá te quedan mirando mucho y cuchicheando pero no me han dicho directamente. Yo creo que es por que acá no hay tantos morenos entonces... he entrado en muchos lugares en que veo que llamo mucha atención por mi color mi forma... mi aspecto. Creo que por mi aspecto físico. O sea, estamos hablando por mi color, forma, cuerpo y

todo...llama mucha atención...las personas te voltean y quedan mirando... no sé como si tuviera algo raro en la cara...o vestida muy distinto. No me hablan directamente... pero uno sabe cuando están hablando entre ellos sobre ti...porque no es la primera vez que lo hacen”. Mayra fez referência também, acrescentando depois, ao fato de associarem a mulher negra a uma sexualidade exacerbada e às vezes animal.

Mayra falou sobre um ponto interessante que comunica com o que apresentei no início do texto: o fato que ocorreu na casa noturna com um amigo. “Es por nuestra vestimenta porque nosotros no nos vestimos como ellos nos vestimos distinto... tampoco queremos ser como ellos...cada país es distinto y tiene una manera distinta de vestirse divertirse y todo. Pero, por no ser como ellos nos miran distinto. Y es como que alguno... no sé... no quieren ni toparse con nosotros ni hacer círculo porque... eso se ve muy marcado en ‘X’. Yo lo veo mas marcado ahí... En ‘W’ es como que... bueno... cada quien da igual... pero como que en ‘X’ siempre pasa”. Evidencia-se que ela sente o mesmo tipo de incomodo que passamos outro dia, mesmo que a ela permitam entrar. O ponto relevante é o de que o público da casa noturna compactua com essas atitudes e as reproduz de tal maneira como se ninguém estivesse vendo e fosse “natural” e, mesmo os que não frequentam, relataram o perfil da casa com ares de naturalidade.

3) Conclusões

Ao realizar uma breve incursão, o primeiro mergulho nessa realidade sobre o que é ser afrodescendente em uma cidade argentina, foi possível visualizar como a temática foi e tem sido tratada. Apesar de todas as lutas travadas está evidente que o grupo não tem o merecido reconhecimento e que a “identidad nacional” ainda não abarca todos da nação. Inclusive, um dos problemas de se pensar uma ‘identidade nacional’ é o fato de ela pressupor uma homogeneização e percebemos que a identidade não é homogênea nem estática. As falas dos entrevistados gera reflexões tanto no sentido dos próprios argentinos quanto para pensar as questões de xenofobia, de afrodescendentes na América Latina, sobre as tentativas de mudar o foco da discussão ao levar somente para esfera econômica aquilo que está impregnado nas

práticas sociais que perpassam por elementos como cor, gênero, etnia e classe também.

A perspectiva de Benhabib sobre as reivindicações da cultura, dilemas multiculturalistas e democracia deliberativa foi incorporada a essa discussão para que se possa pensar que ampliar os espaços discussões. Ouvir os movimentos da sociedade civil faz parte da vida social e deve fazer parte das tomadas de decisão, já que o governo não está composto por elementos diferentes da matéria humana, muito menos as instituições. Ainda que sejam medidas “de cima para baixo”, tentar buscar nas leis, nas normas algum tipo de reconhecimento para que assim a população possa também conhecer o que acontece e as outras realidades, para que possa ser uma força a mais para o grupo dos afrodescendentes e outros que sofram com a discriminação. As pessoas são capazes de construir suas próprias narrativas, ressignificar os elementos de suas culturas e ser sujeitos de suas próprias histórias. Isso tem que ser possível sem que sejam impedidas por discriminações de qualquer natureza. Claro que depende de como os marcos legais são encarados pela população e pelas autoridades. Em muitos contextos a existência da lei não assegura visibilidade nem cumprimento.

Os mitos, remontando perspectivas de Lévi-Strauss apresentadas por Celso Azzan Júnior (1993), passam por categorias de pensamento que trabalham logicamente as aporias vivenciadas pela sociedade; geram significados pretendidos culturalmente... Podem ser percebidos como sistemas operativos que colocam ordem a um caos. Ao falar em ordem pensamos em classificação, o que significa que existe um sistema de valores que determina quais serão esses significados pretendidos e impressos no mito, que será reproduzido na tentativa de configurar uma consciência coletiva. Tive a impressão de que os santafesinos apresentam uma identidade conflitiva que não aceita bem a participação dos afrodescendentes e dos povos originários na construção dela. Reforço que esse mito está sempre associado ao discurso de uma ‘identidade nacional’. Podem estar buscando na reprodução dos mitos a respeito da identidade e imagem ‘branca’, ‘pura’, uma forma de dar unidade a uma identidade que é complexa, diversificada e fluida. Interessante pensar sobre aquilo que Quijano (2005) fala sobre a imagem distorcida que vemos no espelho eurocêntrico. Devemos deixar de tentar ser o que não somos.

REFERÊNCIAS

ARGENTINA. “*Ley de fomento de la inmigración europea de 1876*”. Disponível em [http:// archivohistorico.educ.ar/sites/default/files/III_20.pdf](http://archivohistorico.educ.ar/sites/default/files/III_20.pdf)

_____. “*Ley 4773- Día del Candombe y la Equidad Étnica en la Ciudad de Buenos Aires*”. Disponível em <http://www.cedom.gov.ar/es/legislacion/normas/leyes/ley4773.html>

AZZAN Júnior, Celso. *Antropologia e interpretação: explicação e compreensão nas antropológicas de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas, SP: editora da UNICAMP. 1993

BENHABIB, Seyla . “*¿De la redistribución al reconocimiento? El cambio de paradigma de la política contemporánea*” en *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz, 2006. p 95-144

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. *Cartografias dos estudos culturais – Uma versão latino- americana*. ed. on-line – Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

FRIGERIO, Alejandro. “De la “desaparición” de los *negros* a la “reaparición” de los *afrodescendientes*: Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina”. In: Los estudios afroamericanos y africanos en America Latina: herencia, presencia y visions del otro. Gladys Lechini, comp. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

GOMES, Mirian. “Las comunidades negras en la Argentina: estratégias de inserción y mecanismos de invisibilización”. In: Maffia, Marta M e Gladys Lechini (comp). *Afroargentinos hoy: invisibilizacion, identidad y movilizacion social*. Editado por el IRI-UNLP. Argentina, La Plata 2009.

López, Laura. *Etnicidade e Cidadania- O caso dos negros em Buenos Aires* (s/d).

_____. “O local e o transnacional nas negociações pela inclusão da categoria afrodescendente no censo argentino”. *Revista Medições Londrina* .v 10, N. 2. 2005. p.163- 182

López, Mario Luis y Lucía Molina. Aportes de africanos y afrodescendientes a la identidad nacional argentina- una vision afrogenetica. In: Walker, Sheila S. (comp.) “*Conocimiento desde adentro- Los afrosudamericanos - hablan de sus pueblos y sus historias*”. Vol I. La Paz: Fundación PIEB, 2010. p. 91-144

MAFFIA, Marta M. Ser caboverdeano en la Argentina. Cuestiones identitarias y estrategias de invisibilización/visibilización. In: Maffia, Marta M e Gladys Lechini (comp). *Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social*. Ed. IRI-UNLP. Argentina, La Plata 2009 p. 68-94

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Edgardo(org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino- americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. p. 107-130

WOODWARD, Kathryn. "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual". In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 12 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p. 7-72

UM ESTUDO DOS ASPECTOS IRÔNICOS NO ROMANCE *ÚRSULA*, DE MARIA FIRMINA DOS REIS

Jéssica Catharine Barbosa de Carvalho (UFPI)¹⁵

Jessi.catharine@hotmail.com

Alcione Corrêa Alves (UFPI)¹⁶

alcione@ufpi.edu.br

RESUMO: O presente trabalho pretende analisar o romance *Úrsula* (1859), de Maria Firmina dos Reis, destacando trechos da narrativa em que podem ser identificados traços de ironia em relação às ações do personagem Túlio. Partimos do pressuposto de que a ironia na obra de Maria Firmina dos Reis, expressada pela voz do personagem e pela voz do narrador, demonstra sua posição antiescravagista, podendo ser interpretada como representação da mentalidade dominante na sociedade oitocentista em relação à escravidão no Brasil, em que certas práticas características do sistema eram vistas como naturais, na medida em que o negro era, socialmente e cientificamente, visto como um indivíduo inferior. A obra será analisada destacando-se os capítulos um, três e nove, em que Túlio manifestaria, a princípio, uma representação desse pensamento, reconhecendo a crueldade imposta pela instituição escravocrata, mas mostrando ingenuidade no que tange a sua concepção sobre o ser livre. Para fundamentar o trabalho, serão utilizados como aportes teóricos os textos de Chalhoub (2003), Duarte (2004; 2008), Mendes (2006), entre outros. Este estudo está sendo desenvolvido, como parte integrante de meu Plano de Trabalho de Iniciação Científica Voluntária (ICV), no âmbito do Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*, vigente na Universidade Federal do Piauí.

Palavras-chave: *Úrsula*. Maria Firmina dos Reis: romance. Ironia.

RESUMEN: El presente trabajo pretende analizar la novela *Úrsula* (1859), de Maria Firmina dos Reis, destacando pasajes narrativos en los que se pueden ser identificados trazos de ironía en relación a las acciones del personaje Tulio. Partimos de que la ironía en la obra de Maria Firmina dos Reis, expresada por la voz del personaje y la voz del narrador, demuestra su posición contra la esclavitud, pudiendo ser interpretada como representación de la mentalidad dominante en la sociedad ochocentista en relación a la esclavitud en Brasil, en que ciertas prácticas características del sistema era vistas como naturales, en la medida en que el negro era, socialmente y científicamente, visto como un individuo inferior. La obra será analizada destacándose los capítulos uno, tres y nueve, en que Tulio manifestaría, al principio, una representación de ese pensamiento, reconociendo la crueldad impuesta

¹⁵

Graduanda do curso de Letras - Português pela Universidade Federal do Piauí; estudante de Iniciação Científica Voluntária, integrante do Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*.

¹⁶

Orientador. Professor Adjunto da Universidade Federal do Piauí. Tem coordenado o Projeto de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*; está professor permanente do Mestrado em Letras da mesma instituição e tem liderado o Grupo de Pesquisa *Americanidades: lugar, diferença e violência*, registrado no DGP/CNPq.

por la institución esclavocrata, pero mostrando ingenuidad cuando se trata de su concepción de ser libre. Para fundamentar el trabajo, serán utilizados como aportes teóricos los textos de Chalhoub (2003), Duarte (2004; 2008), Mendes (2006), entre otros. Este estudio está siendo desarrollado, como parte integrante de mi Plan de Trabajo de Iniciación Científica Voluntaria (ICV), en el ámbito del proyecto de Investigación *Teseo, el laberinto y su nombre*, vigente en la Universidad Federal de Piauí.

Palavras-clave: *Úrsula*. Maria Firmina dos Reis: novela. Ironía.

Introdução

O romance *Úrsula*, da escritora maranhense Maria Firmina dos Reis, foi publicado no ano de 1859, ano que antecede algumas leis importantes que precederam a Lei Áurea, de 1888, que revoga o sistema que regia a escravidão no Brasil. A obra de Maria Firmina, apesar de publicada neste ano, contém diversos trechos e declarações de cunho abolicionista, algo, segundo Duarte (2008) incomum nos escritos literários do período, expressados pela autora de diversos modos, dentre os quais destacaremos neste trabalho a construção do personagem Túlio no romance.

A narrativa conta a dramática história de amor entre a menina Úrsula, protagonista do romance, branca, que vivia com sua mãe acamada, já nos últimos dias de vida em uma decadente propriedade; e Tancredo, personagem que integra a narrativa também como protagonista e vive um romance com Úrsula. Outro personagem de destaque é Fernando P..., antagonista da obra, que se apaixona pela menina, formando assim, o conflito da história, encadeado pelo triângulo amoroso que gira no primeiro plano da narrativa. Como pano de fundo do escrito de Maria Firmina dos Reis, destacamos a presença de dois importantes personagens, Túlio e Susana, sujeitos escravizados que trabalham na fazenda de Úrsula e que ganham evidência no decorrer da narrativa, e também, como salienta Muzart (2013, p. 253), por conta de uma “reviravolta teórica” destacam-se também nos estudos que tomam o romance por objeto de análise.

Neste sentido, a autora compõe a obra a partir de determinado ponto de vista, audacioso para o período, destacando-se por trabalhar uma temática folhetinesca, facilmente aceita pelo público leitor, mas abordando uma situação séria e socialmente comprometida, como é o caso da crueldade do sistema escravocrata, e revelando

posição antiescravagista em meio ao auge da instituição no país, manifestada através da forma de construção e apresentação dos personagens negros.

Longe de querermos neste trabalho adentrar na complexa biografia de Maria Firmina dos Reis, mulher, escritora e professora¹⁷, expomos algumas informações que auxiliam na compreensão da obra da romancista. Moraes Filho no livro *Maria Firmina - fragmentos de uma vida* (1975, s.p), expõe fatos importantes, como a atitude da escritora ao recusar ser, a pedido de seus familiares, transportada de palanquim para receber sua nomeação como professora de primeiras letras, em 1847, afirmando que “negro não é animal para se andar montado nele”. Além disso, a vida da escritora foi marcada por diversas atitudes audaciosas, como a criação de uma escola mista, aos 55 anos, e a intensa participação na imprensa maranhense, publicando diversas poesias, contos, a exemplo de “A Escrava” (1887), que segue abordando a temática da escravidão; e “Gupeva” (1861-1862), um conto com temática indianista, publicado em jornais do período.¹⁸

17

Maria Firmina dos Reis é, como a apresentamos aqui, uma escritora romancista, mas também professora de primeiras letras, mulher, mulata, criada em uma família em que predominavam as mulheres e, portanto, possuidora de uma gama de vivências que corroboram para a criação de uma posição política, que pode ser externada em suas obras. Conforme Conceição Evaristo (2009, p. 18), “o texto, com o seu ponto de vista, não é fruto de uma geração espontânea. Ele tem uma autoria, um sujeito, homem ou mulher, que com uma ‘subjetividade’ própria vai construindo a sua escrita, vai ‘inventando, criando’ o ponto de vista do texto”. Maria Firmina dos Reis imprimiu muito do que defendia e vivenciava em suas produções, aliado a um ponto de vista que marca sua obra dentro do contexto da literatura afro-brasileira.

18

Há diversos autores que focalizam em seus trabalhos os diversos aspectos que circulam a vida e produção de Maria Firmina dos Reis, Moraes Filho, através da compilação dos escritos da romancista, oferece extenso material de pesquisa, no entanto, é importante ressaltar que muito dos documentos que pertenciam a Maria Firmina foram roubados, e até hoje nunca foram encontrados fragmentos importantes que ajudariam na compreensão de toda a produção da escritora. Outro trabalho de destaque em relação a vida da maranhense, é o de Luiza Lobo, que através dos escritos compilados por Moraes Filho, em especial um Álbum de lembranças, traça características íntimas e estilo literário de Maria Firmina. Melissa Mendes (2013), em dissertação sobre as mulheres no romance *Úrsula*, destaca Firmina como mulher e escritora em meio a sociedade patriarcal, apresentando as dificuldades que ela pode ter enfrentado ao colocar-se no ambiente letrado, tipicamente masculino. Avaliando o nível educacional relegado às mulheres no período, conclui-se que a oportunidade era oferecida a poucas e ilustres personagens que hoje podem fazer parte da história da nossa literatura. Ademais, destacamos que, durante o período que participou ativamente na imprensa, a escritora publicou textos nos jornais *O jardim das maranhenses*, *O comércio*, *A Imprensa*, *Eco da Juventude*, *Porto livre*, *A verdadeira marmota*, entre outros, além de participar da compilação intitulada *O Parnaso Maranhense*.

No presente estudo destaca-se trechos dos capítulos um, três e nove da narrativa firminiana, em que a escritora traça características do personagem Túlio e apresenta ao leitor seu posicionamento antiescravagista, em algumas passagens de forma evidente, ao passo que em outras, de forma velada, apresentando um contexto histórico pela voz do narrador e do personagem. Durante toda a obra, percebemos a construção cuidadosa dos personagens e as características que os definem de acordo com o período vivenciado por Maria Firmina dos Reis, a sociedade patriarcal oitocentista.

No romance da escritora maranhense defende-se que o uso da ironia parte de um desejo de crítica social, uma crítica contundente ao sistema escravista estabelecido no Brasil e às práticas e princípios que norteiam essa instituição no país. Acredita-se ainda que a forma de construção do personagem analisado, Túlio, corrobora para apresentar uma forma de enxergar as consequências da escravidão no Brasil. Desse modo, Túlio aparece como um sujeito escravizado consciente e, paradoxalmente, demonstrando inocência no que tange a sua concepção sobre a sua liberdade. A narração passa então a suscitar a reflexão em relação ao modo disfarçado com que certas práticas eram realizadas, tornando-se comuns e, mais do que isso, legitimadas pela população.

Nesta tarefa utiliza-se como ponto de partida para as análises, além da leitura crítica da obra, também a contextualização histórica do romance, em que predominava a visão do negro, segundo Duarte (2004) como socialmente inferior e incapaz; bem como o comportamento patriarcal vigente, partindo de estudos de Chalhoub (2003).

Contextualização histórica do período oitocentista em relação à instituição escravista

A obra de Maria Firmina dos Reis é, segundo diversos autores, dentre os quais destacamos Mott (1988) e Duarte (2008), o primeiro romance com temática afrodescendente do país, publicado no mesmo ano das *Primeiras Trovas Burlescas*, de Luiz Gama. Em diversos trabalhos envolvendo a narrativa, argumenta-se em relação ao pioneirismo da autora, considerada por alguns estudiosos como a primeira

mulher brasileira a publicar um romance, no entanto, conforme Muzart (2013, p. 247), ela foi precedida pela catarinense Ana Luísa de Azevedo Castro, que iniciou a publicação de seu romance em folhetins no ano de 1858. Além da colocação de Luíza Lobo, que aponta Ana Eurídice Eufrosina de Barandas como a primeira romancista, tendo publicado um pequeno romance em 1845.

A escritora de Úrsula segue uma linha que já vinha sendo traçada pelo menos desde a década de 1840, a partir dos trabalhos e atuação de Nísia Floresta, apontada por Mott como uma precursora da participação política feminina no Brasil, deixando vários escritos em que expunha posição favorável a emancipação dos escravos. Em um momento em que a educação feminina ainda era vista de forma adversa e de difícil acesso, e a publicação de obras literárias uma tentativa pouco profícua para mulheres, Maria Firmina dos Reis inova e entra para o âmbito das letras de modo positivo, mesmo que tenha inicialmente omitido o seu nome da obra que havia escrito, apresentando-se com o pseudônimo “Uma maranhense”, ainda assim, ela aparece como a primeira escritora de romance de cunho abolicionista no Brasil.

Adentrando no período histórico vivenciado pela romancista, na década de 1850 a instituição escravista do país ainda aparecia de maneira muito forte e prodigiosa, no entanto, com os movimentos a favor da abolição em outros países e consequente emancipação dos escravizados em boa parte do mundo ocidental, na década de 1860 o Brasil passou a ser o único estado que ainda conservava o sistema. Verdade era que, segundo Chalhoub (2003, p. 141), muitos eram contra a escravidão, mas poucos eram os que se moviam para lutar pela causa abolicionista ou viver sem os benefícios do sistema.

Conforme o mesmo autor, o clima abolicionista tornou-se mais notável somente na década de 1870, quando se inicia a crise do sistema escravocrata, já próximo da aprovação da lei do ventre livre, que dava visibilidade às conquistas alcançadas pelos escravizados e movimentos pró-abolição, o que difundia o reconhecimento do enfraquecimento da instituição escravista no país. Mostras dessa falência já eram sentidas em meados da década de 1860, como mencionado anteriormente, mesmo neste período, a escravidão já não trazia tantas contribuições para o progresso moral e econômico do país (CHALHOUB, 2003, p. 140-141).

Em estudo sobre a atuação das mulheres contra a escravidão, Mott (1988) investiga e expõe de que modo o negro era socialmente visto no Brasil, destacando que, mesmo as pessoas ditas abolicionistas, fomentavam características negativas que seriam inerentes a pessoa negra, como a preguiça, o desleixo, a falta de higiene, a pouca moral, e seu comportamento e condição que influenciava negativamente a família, como se o negro fosse embutido de uma impureza inata e que fazia aflorar nas famílias sentimentos e atitudes negativas. Entre outras afirmações, Mott (1988, p. 41) destaca a estratégia de coisificação do sujeito negro, reafirmada de diversos modos, inclusive através dos anúncios em jornais que informavam sobre a venda ou fuga dos escravizados. Como nos exemplos a seguir, extraídos de jornais maranhenses:

- Lúcio Rodrigues Pinto, vende um preto de idade de vinte anos próprio de serviço de roça ou outro qualquer.
- Francisco Rodrigues de Macedo, na praia pequena vende um escravo cozinheiro já idoso.
- ANTONIO JOZE MAIA, vende um preto oficial de pedreiro, moço, sadio e boa figura. (PUBLICADOR MARANHENSE, 11 fev. 1851)

- Jose Candido Nunes Belfort & Irando – tem para alugar um AMA de leite com cria, sadia e de bons costumes. (JORNAL DO COMÉRCIO, 14 ago. 1858)

Através da análise dos trechos em destaque, notamos que o sujeito negro escravizado era visto e tratado socialmente apenas como ferramenta de trabalho, seja para serviços na casa dos senhores ou por meio de trabalhos realizados na roça. Enfatiza-se nos anúncios a aparência dos indivíduos que eram vendidos ou alugados, bem como seus costumes, se bons ou maus segundo critérios de julgamentos dos senhores, que já nesse período tinham atitudes de resistência dos escravizados.

No anúncio de aluguel da ama de leite o destaque a seus “bons costumes” tornam-se ainda mais importantes, na medida em que, segundo Mott (1988, p. 30) até mesmo a ciência médica do período indicava que as negras poderiam ingerir alimentos que trariam malefícios aos filhos das senhoras, sendo por isso recomendável que as próprias mães amamentassem seus filhos. Mott cita diversas outras atitudes de resistência praticadas pelos escravizados, que não se limitava à fuga, ocorrendo muitos casos de sabotagens nas fazendas, ingestão de alimentos e

bebidas preparadas para provocar efeitos exteriores que simulavam doenças, assim como maneiras mais rebeldes de resistência, como o aborto e o suicídio.

Partindo para a análise de outros aspectos da sociedade oitocentista, Chalhoub, na obra *Machado de Assis: historiador* (2003), a partir de pesquisas anteriores de Gledson e Schwars sobre a possibilidade de analisar a obra do literato como avaliação sistemática da sociedade oitocentista, faz o estudo dos romances e contos machadianos focando sua atenção na interpretação da sociedade brasileira, mais voltado ao Rio de Janeiro, no período regencial.

O historiador destaca a questão da ideologia senhorial, que tinha como um dos pressupostos basilares a inviolabilidade da vontade do senhor, bem como a relação de dependência do escravizado e outros agregados. Nesse contexto, a escravização era aos olhos dessa ideologia paternalista “[...] a situação de máxima dependência nessa sociedade em que o centro da política de domínio é a produção de dependentes” (CHALHOUB, 2003, p. 28). Outra característica dessa sociedade paternalista é a visão dos sujeitos escravizados como possuidores do mesmo valor de objetos de propriedade do senhor ou como animais em relação às representações sociais dadas a esses indivíduos.

Podemos igualmente nos apropriar deste conceito em uma análise da construção do personagem Túlio, no romance de Maria Firmina, no qual o encontramos embutido deste pensamento dominante, integrando-se socialmente de maneira inferiorizada, reconhecendo o poder que estava em volta do sujeito branco, mesmo convicto de que a escravidão é uma cadeia odiosa, e que, inclusive de acordo com as leis divinas, todos os sujeitos são iguais, que nenhum homem deveria ter poder sobre o outro e muito menos torná-lo escravo, cometendo crueldades em torno de uma vida semelhante a sua.

Ao ler o romance de Maria Firmina dos Reis, e analisando um caráter irônico na narrativa, percebe-se uma quebra nas expectativas iniciais, sendo o romance tipicamente folhetinesco, as passagens de cunho abolicionista aparecem às vezes de modo distante do enredo central da obra, o romance do jovem casal Úrsula e Tancredo.

A ironia estaria empregada na fala do personagem Túlio e também na do narrador, nas passagens do romance em que aborda-se a questão da liberdade do

sujeito escravizado. Apresentamos, desde já, que a construção do personagem citado pode demonstrar a apreensão e interpretação de um contexto histórico-social dado naquele período, atestando que a autora não estruturou o comportamento de Túlio distante de uma realidade histórica, mas pode ter dotado o personagem de características que marcam um tom de denúncia das imposições sociais da instituição escravista no país.

Neste sentido, utiliza-se neste trabalho o conceito de ironia retórica, apresentado por Heinrich Lausberg no livro *Elementos de retórica literária* (1972), em que o autor apresenta características da retórica e elementos que estão ligados a esta forma de expressão do pensamento. Conforme o autor, a retórica em sentido lato, é “a arte do discurso em geral que é exercida por qualquer indivíduo ativamente participante na vida de uma sociedade” (LAUSBERG, 1972, p. 75). O uso da ironia, desse modo, seria um ornato ou, em seus termos, um tropo de palavra, em que ocorre uma utilização das palavras empregando a elas um sentido contrário ou diferenciado do seu significado próprio.

Alguns elementos podem caracterizar este tipo de ironia, tais como receptores capazes de compreender o jogo; inversão entre sentidos positivos e negativos; contextos paradoxais entre o dito e o que é apreendido; e inversão relativa ao partido no poder, em que as palavras defendidas são de tal modo reforçadas que surgem, em determinado momento, empregadas com um sentido irônico. Na obra de Maria Firmina dos Reis podemos associar alguns desses elementos nas passagens que serão analisadas.

Um olhar sob a sociedade oitocentista: Maria Firmina dos Reis, no romance *Úrsula*

Na obra de Maria Firmina dos Reis é constante a posição da escritora contra a instituição escravista, trabalharemos as críticas feitas por ela através da análise de passagens do capítulo um, em que existe enfática denúncia à instituição escravista, e dos capítulos três e nove, em que oscilam as críticas feitas pela voz do narrador ou pela voz do personagem.

Nota-se no romance que Túlío é construído e apresentado como o escravo bom, assim como a negra Susana. Maria Firmina não menciona na obra influências negativas da presença do negro na vida familiar, afirmações muito presentes em discursos do período que abordavam a temática da escravidão, inclusive em textos abolicionistas, sejam eles escritos por brasileiros ou por estrangeiros que passaram algum período no Brasil. Muzart (2013, p. 254) cita o caso da europeia Mme. van Langendonck, que defendia a emancipação dos escravizados, alteando um pensamento abolicionista, que logo se tornou abalado após a convivência com os negros, e a constatação de comportamentos condenáveis praticados por eles no Brasil, inclusive as crianças, que conviviam com os filhos dos senhores provocando, segundo seu pensamento, influências negativas aos brancos.

Contrariando esse pensamento, Maria Firmina dos Reis enaltece o sujeito negro e afirma o companheirismo que gira em torno da relação entre a senhora Luiza B., Úrsula e os negros da fazenda, Túlío e Susana. Na casa pobre da mãe de Úrsula, todos viviam em condições precárias, mas ao leitor é apresentado um ambiente sem violência na relação entre senhora e escravizado.

Todavia, a autora também mostra o negro corrompido e cheio de vícios, caracterizando-o também como uma vítima do sistema escravocrata. Antero, negro de propriedade de Fernando P., tio de Úrsula, aparece com características que o rebaixavam socialmente, fazendo com que fosse tratado e apresentado como indivíduo decadente e entregue aos vícios, que se tornaram mais acentuados por conta dos sofrimentos provocados pela imposição de viver em terra estranha.

No primeiro capítulo do romance, intitulado “Duas almas generosas”, a autora coloca abertamente a denúncia contra o sistema escravocrata, mencionando em certos trechos o quão odiosa é essa instituição. Nesta parte da narrativa, há o relato do encontro de Túlío e Tancredo em local próximo à fazenda de Úrsula. Duarte (2004) e Mendes (2006) destacam trechos deste capítulo focando nas descrições dos dois personagens. É marcante a posição do narrador onisciente do romance, que destaca maiores características e qualidades na figura do personagem negro, que, segundo Duarte, é elevado a um padrão de elevação moral frente ao personagem branco, que é descrito apenas superficialmente e colocado em posição de degredo, pois foi encontrado ainda inconsciente por Túlío, que o salvou da morte.

E o mísero sofria; porque era escravo, e a escravidão não lhe embrutecera a alma; porque os sentimentos generosos, que Deus lhe implantou no coração, permaneciam intactos, e puros como a sua alma. Era infeliz; mas era virtuoso; e por isso seu coração enterneceu-se em presença da dolorosa cena, que se lhe ofereceu à vista. (REIS, 2004, p. 23)

O maior enfoque às ações do personagem Túlio e a maior atenção na descrição do personagem pode refletir a posição política da autora, que caracteriza o negro como um rapaz virtuoso e, acima disso, como um herói por salvar a vida do mancebo. No primeiro capítulo da narrativa ainda não é claro para o leitor os rumos que a obra irá tomar, nem quem figuraria como herói romântico, desse modo, o jovem negro aparece ocupando este papel, por ser o primeiro personagem da narrativa a realizar uma ação de destaque.

Certas passagens do capítulo em evidência podem ser analisadas também em outras perspectivas. Túlio, adaptado ao sistema escravocrata que regia as relações de desigualdade no país, comove-se com o comportamento de Tancredo, que estende-lhe a mão em sinal de agradecimento pelo jovem ter salvado sua vida. Neste momento, Túlio assume posição de subserviência, ajoelhando-se em sinal de respeito ao jovem que lhe prestava os agradecimentos:

Apesar da febre, que despontava, o cavaleiro começava a coordenar suas ideias, e as expressões do escravo, e os serviços, que lhe prestara, tocaram-lhe o mais fundo do coração. É que em seu coração ardiam sentimentos tão nobres e generosos como os que animavam a alma do jovem negro: por isso, num transporte de íntima e generosa gratidão o mancebo arrancando a luva, que lhe calçava a destra, estendeu a mão ao homem que o salvara. Mas este, confundido e perplexo, religiosamente ajoelhado, tomou respeitoso e reconhecido essa alva mão, que o mais elevado requinte de delicadeza lhe oferecia, e com humildade tocante, extasiado, beijou-a. (REIS, 2004, p. 25)

Neste sentido, pode-se assinalar uma espécie de reconhecimento da parte de Túlio em relação à sua posição social de constante reafirmação de sua inferioridade, fruto da ideologia senhorial hegemônica naquela sociedade. O negro entende o quanto o sistema escravocrata é injusto, no entanto, procura adaptar-se a ele, inserindo-se dentro do contexto da ideologia paternalista vigente. Conforme Lovejoy (2002, p. 36), nesse contexto social o escravizado reconheceria sua condição de dependente neste sistema, do mesmo modo que o senhor sua posição de aparente superioridade. No

trecho em destaque, notamos o tipo de relação de desigualdade que existia naquele período, consequência do comportamento social que rebaixava o sujeito negro, denunciado pela autora quando afirma, em passagem anterior, que a sociedade “apodrece” o coração.

Oliveira (2007, p. 55), menciona em seu estudo sobre *Úrsula* a questão do racismo romântico, característica de algumas obras literárias do período oitocentista que, entre outras definições, colocava o negro como o sujeito que era predisposto a servir, característica ausente no indivíduo branco. A autora destaca que, apesar de encontrarmos passagens no romance de Maria Firmina dos Reis que, em primeira análise, faria supor o uso deste recurso, a romancista não utiliza essa forma de apresentação do sujeito negro:

Contudo, apesar de apresentar negros com traços de fidelidade, humildade e predisposição para servir, *Úrsula* não é contaminado por esse racismo romântico, pois refuta o essencialismo presente nele, à medida que busca outra explicação para tais características, não as considerando inerentes à natureza dos negros.

Túlio, em sua primeira conversa com Tancredo, demonstra grande humildade e um desejo de servir ao jovem branco e aristocrático. Entretanto, o narrador vai considerar esse comportamento do escravo como algo gerado pelo regime escravista e não pela natureza do negro.

Em trecho seguinte, Túlio menciona qual a sua condição social, repudiando o sistema que o aprisionava e destacando a distância que o separa do jovem branco. Túlio, desse modo, reconhece a posição de Tancredo, mas afirma o quão abominável é a escravidão, que o faz possuir uma vida infeliz, subjugada aos mandos de outros senhores, eles que possuíam o controle de uma existência que deveria ser somente sua, de acordo com as leis de Deus:

Então o pobre e generoso rapaz, engolindo um suspiro magoado, respondeu com amargura, malgrado seu, mal disfarçado:

- A minha condição é a de mísero escravo! Meu senhor – continuou – não me chameis amigo. Calculastes já, sondaste vós a distância que nos separa? Ah! O escravo é tão infeliz!... tão mesquinha, e rasteira é a sua sorte, que... (REIS, 2004, p. 27-28)

Neste trecho a escritora passa ao leitor, em tom de denúncia, que os indivíduos que estavam em condição de escravizados reconheciam sua posição e manifestavam plena consciência do destino que lhes era imposto, Túlio de modo um pouco mais

ingênuo comparando-o a outra personagem do romance, Susana, a velha negra que também habitava a fazenda da mãe de Úrsula.

Em capítulo intitulado “A declaração de amor”, o terceiro do romance, é narrado o encontro do jovem casal Úrsula e Tancredo em um momento de declarações mútuas de amor, no entanto, na entrada do capítulo, sobressai o momento da alforria de Túlio e a alegria do rapaz, que foi liberto através da compaixão do mancebo.

Neste capítulo, o personagem Túlio é alforriado por Tancredo, que oferece ao jovem negro o dinheiro correspondente ao seu *valor*, reafirmando-se, dessa forma, a vontade do senhor branco sobre a do sujeito escravizado, que deve, tão somente, adquirir sua liberdade, o dom dado por Deus, por intermédio de outro sujeito:

Túlio obteve pois por dinheiro aquilo que Deus lhe dera, como a todos os viventes – Era livre como o ar, como o haviam sido seus pais, lá nesses adustos sertões da África; e como se fora à sombra do seu jovem protetor, estava disposto a segui-lo por toda a parte. Agora Túlio daria todo o seu sangue para poupar ao mancebo uma dor sequer, o mais leve pesar; a sua gratidão não conhecia limites. A liberdade era tudo quanto Túlio aspirava; tinha-a – era feliz! (REIS, 2004, p. 42)

Neste trecho, podemos notar pela voz do narrador onisciente, muito presente no romance, o motivo pelo qual, em passagem posterior, Túlio decide acompanhar Tancredo em uma viagem: a gratidão. Neste aspecto, podemos observar a ironia de Maria Firmina dos Reis em relação à alforria de Túlio. Pois, mesmo com a liberdade concedida, o jovem continuava preso à gratidão que o mantinha fiel ao rapaz. O exagero em relação à descrição deste sentimento soa crítico, enfatizando-se a relação de dependência que o sistema escravocrata provocava nos indivíduos.

Chalhoub, (2003), em análise do romance *Helena*, de Machado de Assis, destaca o tempo da narrativa, situado na mesma década de publicação da obra de Maria Firmina dos Reis, mencionando o tipo de relação desigual que regia a sociedade da época:

Em outras palavras, uma política de domínio assentada na inviolabilidade da vontade senhorial e na ideologia da produção de dependentes garante uma unidade de sentido à totalidade das relações sociais, que parecem então seguir o seu curso natural e inabalável. (CHALHOUB, 2003, p. 19)

Com essa afirmação, Chalhoub apresenta um dos aspectos da ideologia senhorial: a produção de dependentes, apresentando também dois polos centrais do sistema, o senhor independente e o escravizado, que não só possuía a condição física de seu corpo aprisionado como escravo, como ficava submetido à escravidão moral imposta pela instituição, que podia construir sujeitos dependentes, mesmo após alforriados, fazendo permanecer a escravidão, que também era manifestada em sociedade, que não recebia positivamente a ideia de conviver com os sujeitos negros.

Mott (1988, p. 36-37) relata a situação de homens e mulheres que conseguiam comprar sua alforria, ou que eram libertados por algum motivo pelos senhores, em geral por conta do falecimento do senhor ou por prestação de bons serviços do escravizado, estes que geralmente eram mulatos e nascidos no Brasil. A escritora afirma que após conseguida a alforria/liberdade, a situação nem sempre era favorável, “os libertos tinham direitos civis limitados. A legislação muitas vezes se referia a eles e aos escravos em conjunto”.

Duarte (2008, p. 14) lembra o longo *day after* da abolição, em que os sujeitos antes escravizados não puderam escolher um caminho diferente da escravidão, que lhes proporcionava ao menos um lugar onde ficar. Túlio, ao escolher ficar ao lado de Tancredo mesmo após alforriado, figura o êxito da política de produção de dependentes mencionada por Chalhoub (2003), negando a si mesmo o direito de ser, de fato, livre.

Neste sentido, a ironia expressa por Maria Firmina dos Reis demonstra uma perspectiva de oposição entre a afirmação positiva do sentimento de gratidão e a negativa de abdicação da condição de liberdade, que Túlio deveria ter em seu poder, no entanto, é negada pelo próprio negro e também pela sociedade do período, afinal, como mencionado, a alforria não era verdadeiro sinal de liberdade em um país onde vigorava a instituição escravista.

No capítulo nove do romance acompanha-se a narração e diálogo entre Túlio e Susana, uma velha africana que habitava a fazenda de Úrsula e que, diferente do rapaz, não nasceu escravizada, mas foi capturada e trazida no porão do navio negreiro do continente africano ao americano. Susana demonstra uma posição consciente em relação à escravidão e representa, segundo Mendes (2006, p. 98), um *alter ego* da escritora maranhense tecendo críticas à crueldade da instituição escravista.

Nesta passagem da obra identifica-se o comportamento de Túlio em relação a Tancredo e a sua concepção de “ser livre” como algo mais limitado, enfatizando-se a ingenuidade apresentada pelo jovem em contraste à consciência manifestada por Susana, que procura convencê-lo de que sua decisão por seguir o mancebo não refletia a conquista da sua liberdade, conforme Mott (1988, p. 36) após conseguir a liberdade comprada, o escravizado vivia marginalizado socialmente, “em condições precárias, com reduzidas possibilidades de ascensão”.

Para explicar sua decisão, o rapaz profere as mesmas palavras já apresentadas pelo narrador anteriormente, justificando que sua determinação em seguir Tancredo é fruto da gratidão que sentia por este ter lhe concedido a alforria. Maria Firmina dos Reis continua, assim, um discurso irônico em relação à decisão do garoto, afirmando isso pela voz de Susana e do próprio Túlio:

- Tu? – exclamou ela procurando ler-lhe no fundo do coração os sentimentos, que o animavam. – Tu não levas saudades algumas. Túlio, se as levasse, que te obrigaria a deixar-nos?
- A gratidão – respondeu ele com presteza. (REIS, 2004, p. 112 – 113)

A posição de Túlio neste diálogo representa uma crítica à ideologia senhorial que permeava o pensamento da época, o garoto desde o início reconhece as crueldades provocadas pela instituição, mas, paradoxalmente tem na figura de Tancredo uma espécie de senhor, mesmo após ser liberto pelo mancebo, justificando sua lealdade por meio do sentimento de gratidão que, a princípio, ambos sentiriam um pelo outro, mas no qual apenas Túlio saíria como vítima.

A partir deste diálogo, e até o fim da narrativa, Túlio realmente prova a gratidão que sentia por Tancredo, lutando contra todas as adversidades que apareciam no caminho do jovem casal. No entanto, tudo isso era fruto da sua concepção de liberdade pautada na submissão ao sujeito que o libertou, e não naquilo que Susana o havia advertido, de que a verdadeira liberdade era a que podia aproveitar em seu país de origem, longe da ideologia hegemônica em um país cuja instituição escravista oprimia os sujeitos negros de forma cruel.

Em trecho seguinte, no mesmo capítulo, a narrativa que enfatiza a dedicação do jovem negro a Tancredo passa, de certo modo, por um processo de gradação em que, primeiramente, Túlio se sente grato, para logo após manifestar que acompanhará

o mancebo e, por fim, declarar que provaria seu reconhecimento à bondade de Tancredo com a própria vida, tudo para poupar o herói do romance de qualquer perigo que assale o seu caminho:

- Oh, quanto a isso não, mãe Susana – tornou Túlio – A senhora Luísa B... foi para mim boa e carinhosa, o céu lhe pague o bem que me fez, que eu nunca me esquecerei de que poupou-me os mais acerbos desgostos da escravidão, mas quanto ao jovem cavaleiro, é bem diverso o meu sentir, sim, bem diverso. Não troco cativo por cativo, oh não! troco escravidão por liberdade, por ampla liberdade! Veja, mãe Susana, se devo ter limites à minha gratidão: veja se devo, ou não, acompanha-lo, se devo, ou não provar-lhe até a morte o meu reconhecimento!... (REIS, 2004, p. 114)

O sentimento “diverso” em relação ao personagem branco mencionado por Túlio pode refletir os dois aspectos da relação entre os dois rapazes, de um lado a gratidão e a amizade manifestada desde o início do primeiro capítulo, e sob outro ângulo de análise, a legitimação da ideologia senhorial. Neste sentido, destacamos que o comportamento de Túlio frente a Tancredo é narrado de modo que apresenta a inversão relativa ao partido no poder, mencionada por Lausberg (1972, p. 163), em que as palavras proferidas, pelo narrador e por Túlio, são defendidas de maneira excessiva, denotando um sentido irônico manifestado pela constante repetição do termo “gratidão”, que pode provocar a ideia de perda da liberdade por conta do sentimento nobre alimentado pelo rapaz.

Um sentir diverso pode explicar a relação paradoxal de consciência manifestada por Túlio e inocência quanto a sua própria condição de liberdade. A crítica à instituição aparece convicta e, sendo manifestada por meio da voz de Túlio, acentua a crueldade das imposições da escravatura aos sujeitos escravizados. Ao afirmar não ter limites sua gratidão por Tancredo, o personagem transforma a condição de liberdade em novo cativo, assim como afirmava mãe Susana, entregando novamente sua existência nas mãos de outro senhor, tentando encontrar no seu libertador uma aparente segurança que a sociedade do período não lhe oferecia.

Considerações finais

Por meio de passagens como as que destacamos neste trabalho, Maria Firmina dos Reis constrói seus personagens a partir da análise dos tipos de relações que

regiam o sistema escravocrata no país naquele período, enfatizando o comportamento paternalista e a ideologia senhorial, que tinha como um de seus aspectos a produção de dependentes. Túlio, ao curvar-se perante Tancredo, mesmo após salvá-lo, denota bem esta relação, que se mostrava forte, podendo mesmo influenciar o comportamento dos sujeitos escravizados mesmo quando conscientes da desumanidade desta desigualdade de relações.

O uso da ironia é exposto nos trechos em destaque através do exagero impresso pela autora ao construir o comportamento de Túlio, enfatizando o sentimento de gratidão do personagem, que é apresentado em conjunto com a paradoxal afirmação de que, por esse sentimento, daria a própria vida e sacrificaria a liberdade concedida através da alforria comprada por Tancredo.

Isso demonstra a crítica firminiana à instituição escravista, expressada de forma irônica por meio de uma retórica em que o paradoxo gratidão – abdicação da liberdade é apresentado ao leitor do século XIX, que poderia reconhecer a estratégia discursiva, ou naturalizar o que poderia ser concebido como um comportamento de submissão de Túlio.

Além disso, ao dotar o personagem como possuidor de características morais positivas, Maria Firmina dos Reis evoca um discurso diferente do dominante até então nos escritos literários, que em geral apresentavam o sujeito negro de modo inferiorizado.

Assim, Maria Firmina dos Reis demonstra por meio de seu personagem o reconhecimento de determinados aspectos da relação entre senhor e escravizado, promovendo no discurso do narrador e do personagem uma denúncia às imposições e a crueldade do sistema escravocrata no país. A extrema gratidão de Túlio não deve ser compreendida como mera ingenuidade do personagem, mas como fruto do êxito da política de criação de dependentes e denúncia a aspectos que norteiam as práticas da ideologia senhorial naquela sociedade.

Referências:

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Literatura afro-brasileira: um conceito em construção*. Estudos de Literatura Brasileira, nº 31. Brasília, janeiro-junho de 2008, pp. 11-23.

DUARTE, Eduardo de Assis. Posfácio. In: REIS, Maria Firmina. *Úrsula*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004.

EVARISTO, Conceição. *Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*. Scripta, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2º sem. 2009.

LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

LOBO, Luíza. Auto-retrato de uma pioneira abolicionista. In: LOBO, Luíza, *Crítica sem juízo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993, pp. 222 – 238

LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MENDES, Algemira Macedo. *Maria Firmina dos Reis e Amélia Beviláqua na história da Literatura Brasileira: representação, imagens e memórias nos séculos XIX e XX*. Tese de doutoramento em Letras. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006.

MENDES, Melissa Rosa Teixeira. *Uma análise das representações sobre as mulheres no Maranhão da primeira metade do século XIX a partir do romance Úrsula, de Maria Firmina dos Reis*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2013.

MORAES FILHO, José Nascimento. *Maria Firmina, fragmentos de uma vida*. São Luís: COCSN, 1975.

MOTT, Maria Lúcia de Barros. *Submissão e resistência: a mulher na luta contra a escravidão*. São Paulo: Contexto, 1988.

MUZART, Zahidé. *Uma Pioneira: Maria Firmina dos Reis*. Muitas Vozes, Ponta Grossa, v.2, n.2, p. 261-275, 2013.

OLIVEIRA, Adriana Barbosa de. *Gênero e etnicidade no romance Úrsula, de Maria Firmina dos Reis*. Dissertação (Mestrado) em Estudos Literários. Universidade Federal de Minas Gerais, 2007. p. 55

REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Atualização e posfácio de Eduardo Assis Duarte. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004.

Fontes Hemerográficas:

ANÚNCIOS. *Jornal do Comércio*, São Luís, ano 1, n. 21, 14 ago. 1858, p. 04.

LÚCIO Rodrigues Pinto [...]. *Publicador Maranhense*, São Luís, ano 9, n. 1071, 11 fev. 1851, p. 04.

Uma perspectiva literária sobre a emblemática independência do Haiti

Profa. Dra. Libertad Borges Bittencourt

(UFG)

libertadborges@gmail.com

Neste texto, examino o livro: *O Reino deste mundo*, de Alejo Carpentier, escrito sob o ponto de vista de um escravo que narra sua experiência em uma região próxima da Cidade do Cabo de Santo Domingo de colonização francesa. O autor elabora sua narrativa em um tempo diegético, em que passado e futuro incidem na memória do escravo. Carpentier destacou o contato com o que ele chamou de realidade maravilhosa, uma vez que ele visitava uma terra onde milhares de homens lutaram pela liberdade. O autor assinala que nesse livro ele narra uma sucessão de fatos extraordinários que ocorreram na ilha de São Domingos e, a despeito de ser uma obra de ficção, com suporte em fatos e personagens reais, reitera que o relato foi estabelecido com base numa documentação rigorosa, que respeita a verdade histórica dos fatos, dos nomes dos personagens – incluindo os secundários – dos lugares e até das ruas e que oculta também, sob sua aparente intemporalidade, um minucioso cotejo de datas e cronologias.

Palavras chave: escravidão – independência – História e Literatura

A obra que aqui examino inaugura o que se convencionou denominar realismo maravilhoso. Nela, Alejo Carpentier relata de maneira singular acontecimentos que antecederam a independência do Haiti, quando a ilha era governada pelos colonos franceses, até o período republicano quando uma parte da ilha se divide formando uma nação negra, regida pelo primeiro monarca coroado no Novo Mundo.¹⁹

Mesmo se tratando de uma obra de ficção, em *O reino deste mundo* Carpentier constrói uma narrativa sobre eventos reais. A insurreição dos escravos da

19

Alejo Carpentier nasceu em Havana, em 1904, filho de pai francês e mãe russa. Sua formação foi na Europa e seus interesses se estendiam a várias áreas, como arquitetura e jornalismo; foi assistente teatral, músico e cineasta. Biógrafos de Carpentier destacam que a crise de 1929 quebrou o ciclo de eficiência da prosperidade açucareira em Cuba, o que atraía a família do autor para a ilha e despertou no autor o interesse pelas camadas populares. Em 1928 ele foi preso por atividades políticas e com ajuda de intelectuais franceses fugiu para Paris e ali permanece até 1939 quando retornou a Cuba. Mudou para a Venezuela residindo ali entre 1945 e 1959. Depois da revolução retornou mais uma vez ao seu país e dirigiu a Editora Nacional. Em 1966 retornou a Paris, definitivamente, para exercer a função de ministro conselheiro da embaixada cubana até 1980, quando morreu.

colônia francesa de São Domingos, que teve início em 1791, foi um episódio traumático internamente e temido externamente, sobretudo pelos proprietários de escravos em toda a América, como exemplo de um processo que deveria ser evitado. Diante da falta de unidade entre negros e mulatos grande parte das prósperas plantações de açúcar foi incendiada, dificultando a organização da nação independente. Além disso, a troca de poder levou à derrocada da velha oligarquia e esse era o maior temor nas regiões que ainda mantinham a escravidão. Essa preocupação foi ainda mais acentuada para os proprietários em Cuba e do sul dos Estados Unidos, pela proximidade territorial, e também do Brasil, países que ainda mantinham o regime escravista.

Alejo Carpentier escreveu esse livro depois de visitar o Haiti no final de 1943, ao se confrontar com os paradoxos daquela república. O autor conta essa história sob o ponto de vista de um escravo que narra a experiência dele e de outros escravos em uma região próxima da Cidade do Cabo de Santo Domingo de colonização francesa. Essa perspectiva enriquece sobremaneira o livro; o olhar peculiar do escravo sobre os acontecimentos na antiga colônia desde a revolução francesa até o fim trágico do reino de Henry Christophe: o reino deste mundo, que dá título à obra.

Ao percorrer as ruínas do que denominou o “reino de Henri Christophe”, Carpentier afirma que teve uma experiência ímpar com narrativas ancestrais que eram repassadas desde os remanescentes escravos até seus descendentes que as reproduziram para o autor. A inspiração veio do contato diário com o que ele chamou de realidade maravilhosa, uma vez que ele visitava uma terra mítica e enfatizou a sorte que teve ao coletar essas experiências singulares. O autor afirma que esse livro escrito em Caracas, em 1948, a despeito de ser uma obra de ficção, tem base em fatos e personagens reais, numa concepção não maniqueísta dos eventos.

Os eventos no Haiti na perspectiva maravilhosa de Carpentier

Refletindo sobre a independência de São Domingos, C.L.R James (2000)²⁰ ressalta que eram cerca de meio milhão de escravos, concentrados na

20

Sobre o livro *Os jacobinos negros – Toussaint L’Overture e a revolução de São Domingos* C. L. R. James assinala que o escreveu porque “estava cansado de ler e de ouvir a respeito da perseguição

próspera indústria açucareira. O número de escravos negros era cerca de dez vezes maior que o número de brancos de origem majoritariamente francesa, seguido por mulatos e negros libertos. Com a revolução francesa de 1789 o domínio colonial francês sofreu forte abalo, sobretudo com a assimilação e divulgação de muitas das ideias revolucionárias, apropriadas pelas lideranças de escravos rebelados, os jacobinos negros, como os denominou James.

Sobre a especificidade da independência de Santo Domingo, o autor enfatiza que desde que tomou conhecimento dos pormenores da luta dos escravos ficou “convencido de que nenhum comandante militar, ou estrategista, afora o próprio Napoleão, entre os anos de 1793 e 1815, superou Toussaint L’Overture e Dessalines”. Ressaltou que “foram os próprios escravos que fizeram a revolução. Muitos dos seus líderes não sabiam ler nem escrever; e nos arquivos pode-se encontrar relatórios (admiráveis, por sinal) nos quais o responsável decalcava seu nome em tinta sobre um rascunho feito a lápis, preparado para ele”. (2000, p. 12).

Muito se tem escrito sobre a façanha dessa organização admirável. James enfatiza que um historiador haitiano (Fouchard) publicou um trabalho buscando “provar que não foram tanto os escravos, mas os quilombolas, quer dizer, os que fugiram e passaram a viver por sua própria conta nas montanhas ou nas florestas, aqueles que criaram os fundamentos da nação do Haiti”. A tese de James é que a reunião dos escravos às centenas nas usinas de açúcar da Planície do norte e a disciplina e organização exigidos na produção fabril é que teria proporcionado o sucesso das lutas. Seja como for, James encerra essa reflexão destacando que “no Caribe os escravos, tanto na revolução rural como na urbana, agiram automaticamente, como se estivessem na segunda metade do século XX” (2000, p. 13)

Santo Domingo era considerada a colônia mais produtiva das Antilhas e a França instalara ali uma ostensiva presença militar e burocrática baseada no latifúndio escravista. Quando a revolução francesa foi deflagrada, em 1789, esta colônia

e da opressão aos africanos na África, na Rota do Meio (a rota dos escravos entre a África e as Antilhas ou Índias Ocidentais), nos Estados Unidos e em todo o Caribe. Convenci-me da necessidade de escrever um livro no qual assinalaria que os africanos ou os seus descendentes, em vez de serem constantemente o objeto da exploração e da feridade de outros povos, estariam eles mesmos agindo em larga escala e moldando outras gentes de acordo com as suas próprias necessidades. Os livros sobre a revolução no Haiti que eu tinha lido até então não possuíam um sério rigor histórico”. (p. 11)

representava dois terços do comércio exterior da França e era o maior mercado individual para o tráfico negreiro europeu, em uma estrutura sustentada pelo trabalho de meio milhão de escravos. (p. 15) A situação social sempre foi explosiva e a Revolução de 1789 na metrópole colonial ampliou tensões raciais e sociais até então fortemente subjugadas. Em 1791, ao constatarem as imensas divisões entre os brancos, os escravos se insurgiram e em janeiro de 1804, depois de sangrentas lutas, os generais negros e mulatos proclamaram o novo Estado do Haiti, a primeira república negra das Américas.

James enfatiza que essa foi a única revolta de escravos bem sucedida da História e as dificuldades que tiveram de superar após a independência destaca a magnitude dos interesses envolvidos. “A transformação dos escravos, que, mesmo às centenas, tremiam diante de um único homem branco, em um povo capaz de se organizar e derrotar as mais poderosas nações europeias daqueles tempos é um dos grandes épicos da luta revolucionária e uma verdadeira façanha” (p. 15).

Corroborando essa perspectiva, ao discorrerem sobre as formas de abolição da escravidão nas Américas, Cardoso e Brignoli (1984) reiteram que o Haiti foi “o único caso em que o fim da escravidão pode ser apresentado como resultante de uma revolução social e nacional (1791-1804). No momento em que a Revolução Francesa reverberou na sua colônia, que se encontrava em pleno apogeu econômico, acirraram-se também as disputas entre os proprietários brancos e mulatos. Em 1791 teve início a revolta dos escravos que incendiaram engenhos e cafezais, símbolos da opressão. Na repressão que se seguiu e na tentativa de debelar os focos de insurgência cerca de 10 mil negros foram enforcados, o que ampliou a revolta dos escravos.

Com a abolição da escravidão decidida pela Convenção em Paris o líder negro Toussaint Louverture apoiou a França e os generais negros e mulatos, como Rigaud, Beuvais, Toussaint, Dessalines e Christophe se voltaram contra as tropas britânicas e espanholas que então os apoiavam em suas reivindicações contra a França. Quando se estabeleceu o governo militar de Toussaint, deflagrou-se uma guerra civil entre negros e mulatos que foi vencida por esse último, com apoio de donos de *plantations* dos Estados Unidos e da Inglaterra. Os antigos escravos foram forçados a voltar às fazendas em condições próximas àquelas do período colonial e as rebeliões foram reprimidas com violência. A tentativa de reconquista francesa levou à

guerra de independência (1802-1803), que continuou mesmo com a rendição e posterior morte de Toussaint na prisão, em 1803. A partir de então, o exército negro adotou a tática da terra arrasada anteriormente citada, com incêndios generalizados dos canaviais. Com a união do líder mulato Pétion e do negro Dessalines os franceses foram, enfim, derrotados e foi proclamada a independência do Haiti, que nasceu como um país arruinado. Dessalines governou por dois anos e com seu assassinato o desacerto foi tamanho que o país foi dividido em dois: ao norte governava Henri Cristophe e ao sul Pétion organizava uma república comandada pelos mulatos. Durante o século XIX o Haiti ficou isolado das outras nações, com comércio precário e ainda com inúmeros focos de revoltas internas.

Esse é o quadro pungente que inspirou Carpentier nessa narrativa peculiar de um episódio que foi recuperado pela perspectiva literária quando de sua visita ao Haiti, mais de um século depois dos acontecimentos acima sintetizados. O que atraiu o autor foi a errática trajetória daquele país no caminho da sua autonomia, na busca de igualdade e a mística reproduzida pela tradição oral dos negros, como as narrativas do escravo Mackandal, destacadas no livro sob o ponto de vista de um escravo chamado Ti Noel. Inspirou o autor nessa obra não a violência de um processo que tornou o Haiti um exemplo temido pelos proprietários de escravos, preocupados com a possibilidade de que o exemplo haitiano fosse disseminado em outras regiões da América, mas a singularidade de uma transmissão oral por parte dos ex escravos, que valorizava aspectos pouco considerado pela historiografia das independências.

Segundo Carpentier, Ti Noel era um escravo idoso que narrava as tradições africanas para as novas gerações em São Domingos, sobretudo a trajetória de Mackandal, que buscava reforçar o orgulho de pertencimento a uma cultura milenar e era muito considerado pelos negros da região. Ti Noel contava que um dia Mackandal desapareceu, depois de ter dito enigmaticamente que chegara o momento. O seu proprietário pouco se preocupou com seu desaparecimento já que ele era um escravo mandinga, o que significava rebeldia e por isso a gente desse reino era pouco valorizada no mercado de escravos, porque dificilmente desistia de fugir do eito, mesmo sob as mais duras punições. O livro centra-se nas narrativas de Ti Noel sobre Mackandal e os acontecimentos pré e pós a independência.

Com a voz cheia de efeitos o escravo Mackandal contava as façanhas dos grandes reinos como o dos nagôs e dos fulas e das enormes migrações que deslocavam povos inteiros na África e contava sobre as guerras. Falava sobre o rei de Angola e dos reis que encarnavam bichos bem como sobre o eterno princípio do retorno infinito. Contava como os reis eram protegidos e só caíam feridos se ofendessem as divindades do Raio e da Forja, destacando que aqueles eram reis de verdade e não esses soberanos que se cobriam com os falsos cabelos das perucas e exibiam a perna “amaricada” no compasso de uma contradança (p. 4).

Ti Noel sentia falta daquele mundo que Mackandal evocava em suas histórias fabulosas e depois que ele desapareceu se tornou apático, até que ele encontrou uma anciã, conhecida como velha da montanha, e ela lhe trouxe uma mensagem do escravo fugido, de quem foi ao encontro e por ele ficou sabendo que este percorrera as fazendas da planície recrutando voluntários para iniciar nova revolta. Dessa forma, o autor assinala a prática das comunicações diretas, que certamente contribuíram para mobilizar os escravos para a causa da abolição e da independência. Ao regressar à fazenda em que vivia e relatar esse acontecimento, a adesão dos escravos se ampliou; os donos das fazendas não compreendiam como os escravos passaram a demonstrar um desafiante bom humor.

Carpentier narra essa mudança de comportamento dos escravos, que surpreendia os proprietários das plantações porque o ritmo do corte da cana e da moagem do milho se intensificou com a força da batida dos tambores. As palavras trocadas entre os negros também eram um enigma já que se ouvia que alguém tinha visto uma mariposa noturna voar em pleno meio dia. Um pelicano voara por ali para se livrar dos piolhos e estavam tão longe do mar. Para os negros esses bichos eram disfarces, pois de tratava de Mackandal que sob essas formas visitava as fazendas para animar seus seguidores.

Entretanto, Mackandal foi preso e condenado à morte; os escravos foram liberados para presenciar sua execução, mas este conseguiu se desvencilhar das amarras, para delírio dos escravos presentes na praça da Cidade do Cabo e, na confusão que se seguiu, não perceberam que ele foi recapturado e queimado vivo. Acreditando que ele escapara os escravos regressaram felizes para as fazendas

enquanto os proprietários comentavam sobre a insensibilidade dos negros diante do suplício de um semelhante.

Ignorando sua morte, os escravos seguiam reverenciando Mackandal e Ti Noel transmitia as narrativas do mandinga aos seus filhos e considerava que era bom recordar o maneta porque, apesar de afastado dali para cumprir tarefas importantes, pois quando menos se esperasse, ele regressaria para iniciar a luta em favor de todos eles.

A narrativa peculiar de Carpentier sobre os eventos que se reproduziram em São Domingo também se faz presente quando o autor se reporta ao início da revolução Francesa, de cujo desfecho faz parte os desdobramentos que narra no livro. Desvelando o desconhecimento da maioria dos escravos, o autor descreve uma convocação de escravos que se reuniram em um bosque e sob uma chuva torrencial ouviram um comunicado de que algo havia ocorrido na França e “que uns senhores muito influentes haviam declarado que se devia dar liberdade aos negros” (p.40). Os ricos proprietários do Cabo, no entanto, se recusavam a obedecer e por isso começaria a sublevação.

As diferenças entre os eventos na França e no Haiti são externadas por Carpentier ao relatar o péssimo humor do dono de Ti Noel, contrariado com aqueles que, vivendo em Paris, se apiedavam dos escravos e sonhavam com a igualdade dos homens de todas as raças. A revolta que se seguiu assume tintas peculiares porque armados de paus, os escravos cercaram as casas dos feitores, partindo em direção ao Cabo, incendiando as propriedades no caminho.

Entretanto, essa primeira rebelião foi debelada e milhares de escravos foram executados. Muitos proprietários voltaram para suas propriedades arrasadas pelo fogo e alguns conseguiram salvar seus escravos da execução. Carpentier refere-se ao grande massacre de negros que ocorreu no período e a impossibilidade de deter a revolta.

Muitos proprietários de escravos se mudaram para Santiago de Cuba e para Nova Orleans, nos Estados Unidos, temendo os desdobramentos da revolta. O senhor de Ti Noel foi para Cuba, com ele e outros escravos, que foi vendendo para sobreviver, sendo Ti Noel o último a ser vendido. Ti Noel conseguiu economizar algum dinheiro e depois da morte de seu antigo senhor voltou ao Haiti independente.

Já idoso, refez o antigo caminho, mas da antiga fazenda em que vivera só restavam escombros. Ao ver uma tropa de negros agora no comando, o antigo escravo se surpreendeu de que usassem uniformes como os dos antigos senhores e descobriu espantado a pompa que os antigos escravos no novo exército ostentavam.

Ti Noel surpreso viu guardas negros oprimindo trabalhadores negros. Muito fausto em algumas edificações e no palácio onde morava o rei negro Henri Christophe desfilavam senhoras negras coroadas de plumas, rivalizando com a anterior nobreza francesa. Henri Christophe era um cozinheiro seguidor de Toussaint e na divisão do Haiti entre negros e mulatos governava o norte e instaurou uma caricatura de corte imperial. Para desalento de Ti Noel, o mundo de liberdade para os escravos com o qual sonhara Mackandal não existia no reino deste mundo governado por um negro. Pensando no fausto e na violência do governo do autoproclamado rei Henri Cristophe Ti Noel lamentava a continuidade de uma escravidão tão abominável quanto a anterior e era muito mais desolador receber chibatadas de outro negro. Ainda pior: antes os colonos franceses evitavam matar seus escravos considerados uma mercadoria valiosa. Agora a morte de um negro não tinha custo para o tesouro público e as negras parideiras se encarregariam de fornecer novos trabalhadores. (p. 79)

Nesse lamento, Carpentier externa a perplexidade que, certamente, os antigos escravos tiveram diante do governo negro despótico. Ti Noel fugiu para as antigas terras em que vivera. Ali se escondeu dos homens de Christophe. Sem comida e abrigo adequados, cansado da miséria, voltou para a Cidade do Cabo.

Carpentier narra um episódio final sobre Henri Christophe que percebeu sinais de deserção no seu simulacro de corte. Não havia mais cortesãos, lacaios, guardas e apenas cinco bobos da corte africanos permaneceram: “Christophe mantivera-se sempre à margem da mística africanista dos primeiros caudilhos da independência haitiana, tentando dar à sua corte um aspecto europeu” (p.92), mas a cultura ancestral prevalecera.

Carpentier sintetiza o ocaso desse governo despótico e a sequência de incêndios que calcinou as áreas agricultáveis, indicando os desencontros que marcaram a jovem nação que tentava se firmar. O rei se matou em meio ao incêndio do seu suntuoso palácio e pajens africanos fugiram com seu corpo. A narrativa de Carpentier retoma a trajetória de Ti Noel, que participara do saque ao palácio de Sans-

Souci, mobiliando com o butim real a devastada vivenda do seu senhor e que sequer conseguia restaurar.

Na sua escrita peculiar, nos tópicos finais, Carpentier foca a decrepitude de Ti Noel e como ele reproduzia os eventos narrados por Mackandal, acreditando que tinha uma missão a cumprir na divulgação desses acontecimentos. Por onde passava era saudado e convidado a partilhar as refeições. Entretanto, um dia apareceram os agrimensores brancos vindos de Porto Príncipe e, para horror de Ti Noel, estes falavam francês, a língua esquecida desde que estivera em Santiago de Cuba, com seu antigo proprietário. Os camponeses foram então obrigados a abandonar suas propriedades e refugiaram-se na montanha. Ti Noel “soube por um fugitivo que as tarefas agrícolas eram agora obrigatórias e que o chicote estava na mão dos mulatos republicanos, os novos donos da Planície do Norte” (p. 112). Estavam mais uma vez sob o jugo de um tirano.

Dando vazão à sua narrativa do maravilhoso, na última parte do livro, Carpentier descreve como Ti Noel descobriu que podia transformar-se em diversos animais, assim como Mackandal no passado. Um dia chegaram à sua morada os gansos da antiga criação da Sans-Souci, salvos da pilhagem porque os negros não gostavam da sua carne e o velho os recebeu com alegria. Nesse real maravilhoso e desencantado, Carpentier desvela a trajetória errática do pós-independência haitiano e as divisões entre negros e mulatos, por meio de Ti Noel, esse personagem emblemático, recebido com hostilidade também pelos gansos:

Ti Noel compreendeu então que embora insistisse durante anos, jamais teria acesso às funções e ritos do clã dos gansos. Deram a entender claramente a Ti Noel que não lhe bastava ser ganso para que acreditasse que todos os gansos fossem iguais. Nenhum ganso conhecido havia cantado no bailado do dia de suas núpcias. Ninguém entre os vivos o tinha visto nascer. Ti Noel apresentava-se ante quatro gloriosas gerações sem o menor documento de limpeza de seu sangue. Em suma, era um pária. (p. 116-117)

Ti Noel compreendeu naquele momento que a rejeição era um castigo pela sua covardia, porque Mackandal disfarçara-se de animal para servir aos homens e ele os abandonara no momento mais dramático. De volta à condição humana teve um instante de lucidez e sentiu o peso dos anos:

No Reino dos Céus não há grandeza a conquistar, pois lá toda a hierarquia já está estabelecida, a incógnita solucionada, o viver sem fim, a impossibilidade do sacrifício, do repouso, do deleite. Por isso, esmagado pelos sofrimentos e pelas tarefas, belo na sua miséria,

capaz de amar em meio às calamidades, o homem poderá encontrar sua grandeza, sua máxima medida, no Reino deste Mundo. (117).

Ti Noel bradou contra os mulatos do alto da sua mesa e pediu aos seus súditos que atacassem as obras dos mulatos que agora estavam no poder. Nesse instante um forte vento vindo do Oceano varreu a Planície do Norte e varreu a região durante toda a noite. Quando a tempestade passou ninguém soube de ti Noel.

Conclusão

A pena magistral de Carpentier descreve episódios reais com tintas extraordinárias, por meio da narrativa de um ex escravo que viveu os acontecimentos, mesmo sem compreendê-los completamente. A perplexidade que assoma as observações de ti Noel é a mesma de quantos ainda hoje se debruçam nessa dramática experiência de independência, agravada por divisões raciais que não foram superadas no momento em que a nação autônoma estava sendo inaugurada. Nesse sentido, o realismo maravilhoso do autor contribui para dimensionar episódios que são perpassados por concepções de mundo opostas; a opção do autor mostrou-se fecunda para esse olhar de estranhamento do escravo sobre os complexos eventos que testemunhava.

Como o próprio Carpentier ressaltou, ele não mudou os fatos e os personagens. O que o autor fez, de forma magistral, foi descrever os acontecimentos a partir de um olhar periférico, de um escravo, que tinha uma compreensão tangencial dos dramáticos acontecimentos que o envolviam.

Fonte

CARPENTIER, Alejo. *O reino deste mundo*. RJ: Civilização Brasileira, 1985.

Referências bibliográficas

BITTENCOURT, Libertad Borges. *Os primórdios republicanos na América do Sul, nas tramas literárias de Garcia Márquez e Vargas Lhosa*. In: *Dimensões Revista*, UFES, vol. 25, 2010, p. 196-214.

CARDOSO, Ciro Flamarion; BRIGNOLI, Héctor Pérez. *História Econômica da América Latina*. RJ: Edições Graal, 1984

CHIAMPI, Irleamar. *O realismo maravilhoso – forma e ideologia no romance hispano-americano*. SP: Editora Perspectiva, 1980

JAMES, C.L.R. *Os jacobinos negros – Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.

LYNCH, John. As origens da independência da América Espanhola. In: BETHEL, Leslie (org). *História da América Latina – da independência até 1870 – vol. III*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Imprensa Oficial do Estado: Brasília-DF – Fundação Alexandre de Gusmão, 2001.

As armas de Jorge – música e performance como elementos de afirmação identitária de comunidades religiosas afro-brasileiras.

Lisandra Barbosa Macedo Pinheiro

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História

Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC

lisamacedo@gmail.com

Hilton Fernando da Silva Pinheiro

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação

Universidade Federal de Santa Catarina

africa-banbata@hotmail.com

Nas manifestações religiosas de influência africana, a conexão com o sagrado se estabelece a partir de expressões que tem no canto e nas expressões corporais sua principal representação. O canto e a dança são expressões significativas dentro dos rituais afrorreligiosos, que se tornam principal meio de comunicação entre os sujeitos, tanto dentro dos terreiros como nos diversos ambientes artísticos que se pautam nas expressões musicais e cênicas inspiradas na cultura afro-brasileira. Como afirma Reginaldo Prandi (2005) *“Para os negro-africanos a música tem talvez um sentido mais amplo do que aquele que lhe é atribuído no ocidente. Não é simplesmente consumo estético para a fruição de sentimentos e emoções. É isso também, mas também é mais”*.

O canto e a dança são condutores de axé e suas expressões acabaram se popularizando para além dos cultos aos orixás, através das canções comerciais e das performances artísticas que se tornaram meios de divulgação e manifestação da cultura afro-brasileira também em outros ambientes que não aqueles atrelados ao sagrado – como os terreiros. Mas como um fenômeno da diáspora africana e como mais um elemento difuso no que chamamos de cultura pós-moderna, percebemos

também que as manifestações musicais e performáticas são apreendidas e ressignificadas pelas comunidades de terreiro, principalmente como elemento de afirmação de identidades. Com a diáspora africana, os elementos vão se hibridizando com as características culturais de outros povos. Ao longo do século XX percebemos nos discursos de mestiçagem e da fusão da cultura popular com erudita, ou ainda as culturas da periferia e dos centros urbanos a base para construção de uma identidade nacional, porém a situação é mais complexa e as novas relações impostas pela modernidade tem alterado essa visão. Stuart Hall (p. 46-47) nos lembra que

“O velho modelo centro-periferia, cultura nacionalista-nação é exatamente aquilo que está desabando. As culturas emergentes que se sentem ameaçadas pelas forças da globalização, da diversidade e da hibridização, ou que falharam no projeto de modernização, podem se sentir tentada a se fechar em torno de suas inscrições nacionalistas e construir muralhas defensivas. A alternativa não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de ‘pertencimento cultural’, mas abarcar processos mais amplos – o jogo da semelhança e da diferença – que estão transformando a cultura no mundo inteiro. Esse é o caminho da “diáspora”, que é a trajetória de um povo moderno e de uma cultura moderna.”

E ainda tratando do caso específico da música africana na diáspora, Hall (p. 38) reforça esse conceito, ao salientar que as tradições musicais não podem mais ter traçadas uma origem, dadas as descontinuidades de suas conexões e a complexidade de suas fusões:

“A proliferação e a disseminação de novas formas musicais híbridas e sincréticas não pode mais ser apreendida pelo modelo centro/periferia ou baseada simplesmente em uma noção nostálgica e exótica de recuperação de ritmos antigos. É a história da produção da cultura, de músicas novas e inteiramente modernas da diáspora – é claro, aproveitando-se dos materiais e forma de muitas tradições musicais fragmentadas.”

A música, enquanto elemento representativo de expressões e sentimentos, pode tanto assimilar as ideologias impostas pela cultura dominante e divulgá-las entre as diversas camadas sociais, concordando e servindo como instrumento para inserção dos ideais das políticas e dos grupos sociais dominantes, como também pode ser um

meio de contestação de uma cultura política imposta. No entanto, não basta examinar letras e melodias. Há uma necessidade de se conhecer mais profundamente os motivos que levaram seus autores a elaborá-las, e também perceber como os receptores captaram e assimilaram a mensagem do autor. No caso da música africana e afrodescendente na diáspora, percebemos ainda através das palavras de Gilroy (idem, p. 163-164), que

“as tradições inventadas de expressão musical (...) são igualmente importantes no estudo dos negros da diáspora porque elas tem apoiado a formação de uma casta distinta, muitas vezes sacerdotal, de intelectuais orgânicos, cujas experiências nos permitem focalizar com particular clareza a crise da modernidade e dos valores modernos.”

Por isso, a musicalidade intrínseca às religiões de influência africana se torna uma importante fonte de pesquisa para entender a cultura política das comunidades afro-diaspóricas porque possui um caráter que vai além de uma apreciação estética e superficial. As manifestações musicais dos rituais religiosos afrobrasileiros operam como recurso político à medida que manifestam de forma performativa o pensamento filosófico das comunidades de terreiro, atuantes no âmbito da contracultura da modernidade.

Para melhor reflexão destas considerações, pegaremos como exemplo o culto ao orixá Ogum e todo seu simbolismo e representação, cantada e encenada por artistas e cultuadas pelas comunidades de terreiro.

Originário da cultura ioruba, na região, Ogum é considerado um orixá guerreiro que forja suas armas a partir do metal, apresentando variadas lendas que o aproximam de uma caracterização de conquista territórios.

*[...] Ogum seguiu lutando e tomou para si coroa de Irê.
Que na época era composto de sete aldeias.
Era conhecido como o Onirê, o rei de Irê,
Deixando depois o trono para seu próprio filho.
Ogum era o rei de Irê, Oni Irê, Ogum Onirê.
Ogum usava a coroa sem franjas chamada acorô.*

*Por isso também era chamado de Ogum Alacorô.[...](Prandi, 2001,
p. 89)*

Nos pontos de umbanda também ocorre a conotação do Ogum e suas características de proteção e atividade bélica

*Se meu pai é Ogum vencedor de demandas
Ele vem de Aruanda para salvar filhos de umbanda
Ogum, Ogum Iara. Ogum, Ogum Iara
Salve os campos de batalhas
Salve a sereia do mar
Ogum, Ogum Iara*

*Ogum em seu cavalo corre
E a sua espada reluz
Ogum, Ogum Megê
Vem de Aruanda pra seus filhos socorrer
(Ogum – Clementina de Jesus, 1970)*

Este caráter guerreiro e desbravador facilitou sua sincretização no Brasil com o santo católico São Jorge, que segundo a liturgia cristã foi um soldado que viveu no século III d. C., na região da Capadócia (atual Turquia). Foi considerado o Santo Guerreiro por defender e pregar o Cristianismo diante da violência declarada pelo Imperador Diocleciano aos cristãos²¹. Com a imposição dos preceitos católicos aos africanos e afro-descendentes escravizados no Brasil, houve a associação deste Santo Católico com o Orixá Ogum, que traz em sua mitologia características semelhantes.

Na música popular brasileira diversos artistas utilizam tanto da crença em Ogum como em São Jorge. Artistas como Clementina de Jesus, Jorge Ben Jor, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Clara Nunes, Zeca Pagodinho, Arlindo Cruz, Criolo, Racionais Mcs, entre outros. Esta inserção no mercado musical brasileiro representa de um lado uma utilização mercadológica dos conceitos trazidos da cultura brasileira e da religiosidade afro-brasileira. Por outro lado, ocorre uma desmistificação e popularização do orixá Ogum. Interessante é perceber, através das letras das canções, os momentos em que essa manifestação ocorre de modo mais “brando”, e como ela

²¹

Fonte: <http://www.saojorge.net/sj.htm>

vai gradativamente se tornando mais evidente, e até mesmo mais agressiva, conforme vão se modificando os processos de inclusão social do negro, seja através dos movimentos negros, dos processos de reafricanização das religiões de matriz africana e do estabelecimento de políticas afirmativas no âmbito das relações raciais.

A apropriação deste conceito arquétipo dos orixás, no caso do orixá Ogum, representa não só algumas escolhas por parte destes artistas, como reflete o momento histórico em que essas canções são gravadas e/ou difundidas. Desde o Canto a Ogum, gravado por Mano Elói e Amor na década de 30²², este orixá vem sendo reverenciado e popularizado através de diversas canções gravadas ao longo dos últimos dois séculos.

Clementina de Jesus, quando foi reconhecida e popularizada como cantora profissional, na década de 60, utilizava no seu repertório pontos de umbanda referentes ao Ogum,

*Beira Mar auê, Beira Mar
Beira Mar auê, Beira Mar
Ogum já jurou bandeira
Na porta do Humaitá
Ogum já jurou bandeira
Vamos todos sarava
Ogum já jurou bandeira
Na porta do Humaitá
Ogum já venceu demanda
Vamos todos sarava (Gravado no Lp Clementina, Cadê Você)*

Clementina de Jesus se considerava católica, misseira, como ela mesmo dizia²³, mas respeitava os ritos e as crenças oriundas da cultura africana. Na letra desta música, que é um ponto de umbanda cantado até hoje em alguns terreiros, Ogum é um “vencedor de demandas”, aquele que, como um bom soldado, jura bandeira e cumpre o seu papel de protetor, defensor dos males, das demandas (vista

²² Mano Elói e Amor foram considerados os primeiros artistas a gravar discos com pontos de umbanda. Mário de Andrade, inclusive, fez anotações sobre essas gravações, referindo-se ao Canto a Ogum como “uma peça notável de macumba traz admiravelmente expressa essa liberdade rítmica”, fazendo referências às suas linhas melódicas e ao seu ritmo. Fonte: <http://www.goma-laca.com/>

²³ Conforme depoimento de Clementina de Jesus, registradas no livro de Adriana Bevilaqua, intitulado “Clementina, Cadê você, de 1988.

aqui como os males, as energias nefastas que são direcionadas a determinadas pessoas). Interessante perceber como, nesse período (década de 60 e 70), as canções comerciais começam a colocar, de maneira mais explícita, o culto aos orixás como temas principais. Parece que a modernidade internacionalizada da bossa já não dava mais conta de cantar somente os prazeres da brisa do mar e dos encantos de Iemanjá. No momento em que a música popular brasileira entra em seu período mais voltado para a contestação social, surgem outros orixás que trazem um caráter mais contestador, que não se prosta diante das “demandas”, mas que ergue a bandeira por uma causa e luta por seu povo. Assim, Ogum passa a ser cantado e evocado, tal como é realizado nos rituais religiosos afro-brasileiros, onde o canto e as letras tem esse caráter de chamar, evocar as forças dos orixás para se unir aos mortais. Prandi (2005, p. 199), nos traz um exemplo emblemático. A canção “Esse mundo é meu”, gravada por Nara Leão em 1963, saúda o orixá guerreiro e mesmo assim alerta: “Saravá Ogum (...) Santo Guerreiro da Floresta; se você não vem eu mesmo vou brigar”.

São os reflexos de uma crítica contra a exploração capitalista, mais tarde também como contestação à ditadura militar. Ogum, segundo Prandi (idem), Ogum é conclamado a lutar junto com o homem comum. Este Orixá também é evocado, como forma de trazer as bênçãos aos que o veneram; também é elemento simbólico, que reforça as características de determinados artistas, como mostramos, respectivamente, pelas letras cantadas e gravadas respectivamente por Gilberto Gil e Clara Nunes:

*“Omolu, Ogum, Oxum, Oxumaré
Todo o pessoal
Manda descer pra ver
Filhos de Gandhi”
(Filhos de Gandhi – Gilberto Gil, 1975)*

*“Se vocês querem saber quem eu sou
Eu sou a tal mineira
Filha de Angola, de Kêto e Nagô
Não sou de brincadeira
Canto pelos sete cantos
Não temo quebrantos, porque eu sou guerreira
(...)
E eu sambo pela noite inteira, até amanhã de manhã,
Sou a mineira guerreira, filha de Ogum com Iansã”
(Mineira – Clara Nunes, 1978)*

Jorge Ben Jor e Gilberto Gil, uniram-se para criar o LP Ogum, Xangô, lançado em 1975, onde na música Filhos de Gandhi retratam Ogum e outros orixás do panteão africano. Já Clara Nunes grava em 1978 o disco “Guerreira”, onde, na canção-título, traz uma espécie de síntese da imagem e da personalidade de Clara, na ocasião já consagrada pelo mercado fonográfico como a cantora de um Brasil mestiço.

Entre as décadas de 70 e 80, Jessé Gomes da Silva Filho inicia sua carreira nas rodas de samba dos subúrbios cariocas. Com o nome artístico de Zeca Pagodinho, teve como um dos seus maiores sucessos “Patota de Cosme (1987)”, onde se diz protegido por Cosme e Damião, santos católicos sincretizados como erês do candomblé, das calúnias de uma mulher inconformada em não ter seu amor correspondido. Em seu repertório encontramos várias músicas que trazem referências à umbanda (macumba) e aos orixás. Dentre elas, a canção “Ogum”, gravada em 2011:

*Eu sou descendente Zulu
Sou um soldado de Ogum
Um devoto dessa imensa legião de Jorge
Eu sincretizado na fé
Sou carregado de axé
E protegido por um cavaleiro nobre*

*Sim vou à igreja festejar meu protetor
E agradecer por eu ser mais um vencedor
Nas lutas nas batalhas
Sim vou ao terreiro pra bater o meu tambor
Bato cabeça firmo ponto sim senhor
Eu canto pra Ogum*

*Ogum
Um guerreiro valente que cuida da gente que sofre demais*

*Ogum
Ele vem de aruanda ele vence demanda de gente que faz*

*Ogum
Cavaleiro do céu escudeiro fiel mensageiro da paz*

*Ogum
Ele nunca balança ele pega na lança ele mata o dragão*

*Ogum
É quem da confiança pra uma criança virar um leão*

*Ogum
É um mar de esperança que traz abonança pro meu coração*

*Deus adiante paz e guia
 Encomendo-me a Deus e a virgem Maria minha mãe ..
 Os doze apóstolos meus irmãos
 Andarei nesse dia nessa noite
 Com meu corpo cercado vigiado e protegido
 Pelas as armas de são Jorge
 São Jorge sentou praça praça na cavalaria
 Eu estou feliz porque eu também sou da sua companhia
 Eu estou vestido com as roupas e as armas de Jorge
 Para que meus inimigos tendo pé não me alcancem
 Tendo mãos não me pegue não me toquem
 Tendo olhos não me enxerguem
 E nem em pensamento eles possam ter para me fazerem mal
 Armas de fogo o meu corpo não alcançara
 Facas e lanças se quebrem se o meu corpo tocar
 Cordas e correntes se arrebentem se ao meu corpo amarrar
 Pois eu estou vestido com as roupas e as armas de Jorge
 Jorge é da Capadócia.*

(Ogum – Zeca Pagodinho, 2011)

A letra reflete a devoção dos adeptos à personalidade guerreira de Ogum, assim como o sentimento de proteção que emerge, ao evocá-lo perante as dificuldades enfrentadas por estes. Esta canção tem a participação de Jorge Benjor, outro artista que nunca escondeu sua devoção ao Santo Guerreiro:

*Jorge sentou praça na cavalaria
 E eu estou feliz porque eu também sou da sua companhia
 Eu estou vestido com as roupas e as armas de Jorge
 Para que meus inimigos tenham pés, não me alcancem
 Para que meus inimigos tenham mãos, não me peguem, não me toquem
 Para que meus inimigos tenham olhos e não me vejam
 E nem mesmo um pensamento eles possam ter para me fazerem mal*

*Armas de fogo, meu corpo não alcançará
 Facas, lanças se quebrem, sem o meu corpo tocar
 Cordas, correntes se arrebentem, sem o meu corpo amarrar
 Pois eu estou vestido com as roupas e as armas de Jorge*

*Jorge é de Capadócia, viva Jorge!
 Jorge é de Capadócia, salve Jorge!*

*Perseverança, ganhou do sórdido fingimento
 E disso tudo nasceu o amor
 Perseverança, ganhou do sórdido fingimento
 E disso tudo nasceu o amor*

*Ogam toca pra Ogum
 Ogum toca pra Ogum
 Ogum, Ogum toca pra Ogum*

*Jorge é da Capadócia
Jorge é da Capadócia
Jorge é da Capadócia
Jorge é da Capadócia*

*Ogam toca pra Ogum
Ogam toca pra Ogum*

*Jorge sentou praça na cavalaria
E eu estou feliz porque eu também sou da sua companhia*

*Ogam toca pra Ogum
Ogam toca pra Ogum*

Jorge da Capadócia

(Jorge da Capadócia – Jorge Benjor, 1975)

A canção Jorge da Capadócia, gravada por Jorge Benjor em 1975, é uma das canções que marcaram a carreira do cantor. Foi regravaada por alguns artistas, sendo uma das mais recentes regravações, a realizada pelo grupo de rap Racionais MC's, em 1998, e que consta no LP "Sobrevivendo ao Inferno". Esta gravação traz em sua essência a letra cantada por Jorge Benjor, porém seu início é emblemático, ao iniciar com a saudação a Ogum que é realizada nos terreiros de religiões de matriz africana como o candomblé: Ogunhê!

É como se a questão sincrética se desmistificasse já no início da canção. Ao contrário da versão gravada por Jorge Benjor, que traz a referência a Ogum – Orixá, somente no final dos versos.

Artistas como Jorge Benjor, Clara Nunes e Zeca Pagodinho trazem nas suas composições a sincretização da religiosidade brasileira. Ogum e São Jorge são trazidos por estes artistas nas suas respectivas qualidades e similitudes, estando juntos em quase todas as letras de canções gravadas (as mais conhecidas). Há uma gravação, porém onde encontramos Ogum despido de seu sincretismo:

*Ogum adjo, é mariô
(Okunlakaiê)
Ogum adjo, é mariô
(Okunlakaiê)*

*Antes de Sabota escrever "Um Bom Lugar"
A gente já dançava o "Shimmy Shimmy Ya"
Chico avisara "a roda não vai parar"
E quem se julga a nata cuidado pra não quaiar*

*Atitudes de amor devemos samplear
Mulatu Astatke e Fela Kuti escutar
Pregar a paz, sim, é questão de honra
Pois o mundo real não é o Rancho da Pamonha*

*E pode crer, mais de quinhentos mil manos
Pode crer também, o dialeto suburbano
Pode crer a fé em você que depositamos
E fia, eu odeio explicar gíria*

*Tenho pra você uma caixa de lama
Um lençol de fêu pra forrar a sua cama
Na força do verso a rima que espanca
A hipocrisia doce que alicia nossas crianças*

*Eu não preciso de óculos pra enxergar
O que acontece ao meu redor
Eles dão o doce pra depois tomar
Hoje vão ter o meu melhor*

*Eles pensam que eu vou moscar
Mente pequena... eu tenho dó!
Eu não preciso de Mãe Diná
Pra saber que é o seu pior*

*Ogum adjo, ê mariô
(Okunlakaiê)
Ogum adjo, ê mariô
(Okunlakaiê)²⁴
(Mariô – Crioulo, 2011)*

Referências:

Livros:

²⁴ Segundo a tradução do idioma iorubá, citada por sacerdotes e adeptos de religiões de matriz africana, a frase diria: “Ogum se manifesta com seu Mariwô (folha do dendezeiro); Ogum é o senhor da terra” .

BEVILÁQUA, Adriana Magalhães et al. *Clementina, cadê você?* LBA/FUNARTE, 1988.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Ed 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados – Os orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Sites:

<http://letras.mus.br/>

www.vagalume.com.br/

<http://www.goma-laca.com/portfolio/as-mais-antigas-gravacoes-de-temas-afrobrasileiros/>

NOTAS SOBRE *NÉGRITUDE* A PARTIR DO POEMA “*NÉGRITUDE ET DIÁSPORA*” DE MARIA DE LOURDES TEODORO

Luciene do Rêgo da Silva (UFPI – Graduanda)²⁵

rsLucy@hotmail.com.br

Alcione Corrêa Alves (UFPI – Orientador)²⁶

alcione@ufpi.edu.br

RESUMO: O presente trabalho discute a noção de *Négritude* a partir do poema “négritude et diaspora” constante na obra *Paysage en Attente* (1995), de Maria de Lourdes Teodoro. Busca-se examinar as origens do conceito de *Négritude*, partindo de Aimé Césaire (1971), o qual afirma a igualdade entre negros e brancos, sendo considerado o autor deste termo; e Leopold Sédar Senghor, que vê a *Négritude* como a afirmação de uma negação e a recusa da assimilação por parte do Negro. Neste poema Teodoro estabelece diálogos simbólicos com as culturas africanas e afro-americanas no ensejo objetiva-se estabelecer relações entre os conceitos de *Négritude*, bem como algumas representações por Kabengele Munanga (2009), em *Négritude: usos e sentidos*, no referido poema, e suas representações nas construções identitárias dos negros em diáspora nas Américas. Esta pesquisa tem sido elaborada no âmbito do Projeto Cadastrado de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*, desenvolvido na Universidade Federal do Piauí.

PALAVRAS-CHAVES: Lourdes Teodoro: poesia. *Négritude*. Construções Identitárias.

NOTES SUR LA *NÉGRITUDE* À PARTIR DU POÈME “*NÉGRITUDE ET DIÁSPORA*” DE MARIA DE LOURDES TEODORO

RESUMÉ: Ce travail traite de la notion de *négritude* à partir du poème “négritude et diaspora” dans l’œuvre *Paysage en Attente* (1995) par Maria de Lourdes Teodoro. L’objectif est d’examiner les origines du concept de *Négritude* selon Aimé Césaire (1971), qui affirme l’égalité entre Noirs et Blancs, et est considéré comme l’auteur de ce terme et Léopold Sédar Senghor, qui voit la *Négritude* comme la déclaration d’une déni et le refus de l’assimilation par le Noir. Dans ce poème, Teodoro établit un dialogue symbolique avec les cultures africaines et afro-américaines donc c’est l’occasion d’établir des relations entre les concepts de *négritude* et quelques représentations par Kabengele Munanga en *Négritude: usos e sentido* celui mentionné et ses représentations dans les constructions identitaires noires américaines en

²⁵ Graduanda em Letras Português-Francês na Universidade Federal do Piauí. Colaboradora do Projeto de Pesquisa *Teseu o labirinto e seu nome*. Professora da Atividade de Extensão VALF (Vivons avec la langue Française) e SWDL (Sollen wir Deutsch Lernen), cursos de extensão desenvolvidos na Universidade Federal do Piauí.

²⁶ Orientador. Professor Adjunto da Universidade Federal do Piauí. Nesta Universidade, integra o Núcleo de Pesquisa Sobre Africanidade e Afrodescendência - Ifaradá; integra o quadro docente do Mestrado em Letras, como Professor Colaborador; e coordena o Projeto Cadastrado de Pesquisa *Teseu, o labirinto e seu nome*, lidera o Grupo de Pesquisa Americanidades: lugar, diferença e violência, registrado no DGP/CNPq.

diaspora. Cette recherche a été élaboré dans le cadre du projet de recherche enregistré *Teseu, o labirinto e seu nome*, développé à l'Universidade Federal do Piauí.

MOTS-CLÉS: Lourdes Teodoro: poésie. Négritude. Constructions Identitaires.

INTRODUÇÃO

nas veias de Césaire correm rades, coulevres et
mangroves²⁷
arrachées par dès tempêtes séculaires,²⁸
e êle guarda o sorriso –
menino que salta a poça d'água esquecido da barra da calça

—
não haverá tam-tams pro seu enterro...

(TEODORO, 1995, p. 70).

Este estudo é um trabalho inicial sobre o poema “négritude et diaspora” presente na obra *Paysage en Attente* (1995) de Maria de Lourdes Teodoro, a fim de se esgrimir sobre o conceito de *négritude*, desde suas origens, enunciado pela primeira vez por Aimé Césaire²⁹ (1971), considerado o autor deste termo³⁰, em *Cahier d'un Retour au Pays Natal*, o qual afirma a igualdade entre negros e brancos³¹; Césaire (1987, p.1), onde o mesmo reitera que *négritude* representa a forma de um povo viver

²⁷ “Nas veias de Césaire correm enseadas, serpentes e manguezais”. (Tradução nossa).

²⁸ “arreatadas pelas tempestades seculares”. (Tradução nossa).

²⁹ Nascido numa família numerosa em Basse Pointe, aluno do liceu Schœlcher de Fort-de-France, Césaire desembarcou em 1931 em Paris, no liceu Louis-Le-Grand, onde conheceu Léopold Sédar Senghor e reencontrou seu amigo guianense Léon Gontran Damas. Foi na revista *L'Étudiant noir*, fundada conjuntamente pelos três (1934), que ele forjou o conceito de "Negritude". Aprovado na École Normale Supérieure em 1935, escreveu num caderno de estudante a sua principal obra poética, o *Caderno de um retorno ao país natal*, 1939, que só seria publicado depois da guerra. Já como *agrégé*, de volta à Martinica com Suzanne Roussi, com quem acabara de casar, fundou com ela, em 1941, a revista *Tropiques*, censurada em 1943 pelo regime de Vichy. De passagem pela ilha em 1941, André Breton prefaciaria a coletânea *As Armas milagrosas* que assinalou a adesão do poeta ao surrealismo (1946). Comunista na época, prefeito de Fort-de-France em 1945, deputado em 1946, Césaire criou *Présence africaine*, primeiro revista, depois editora, em que publicou seu *Discurso sobre o colonialismo*, 1953. Depois de sua *Carta a Maurice Thorez*, que consumou a ruptura com o Partido Comunista, em março de 1958, criou o Partido

Progressista Martinicano. Paralelamente ao combate político (deputado durante 48 anos, prefeito de Fort de France durante 56 anos), Aimé Césaire escreveria mais de catorze obras, coletâneas de poesia, peças de teatro e ensaios. Disponível em: <http://www.france.fr/pt/homens-e-mulheres-excepcionais/aime-cesaire-1913-2008.html>.

³⁰ O afro-americano W. E. Du Bois (1868-1963) é considerado o patrono do pan-africanismo, movimento político e cultural que lutava tanto pela independência dos países africanos do jugo colonial quanto pela construção da unidade africana. Pelo fato de Du Bois ser uma das primeiras lideranças a adotar com veemência um discurso de orgulho racial e de volta às origens negras é considerado da mesma maneira, o pai simbólico do movimento de tomada de consciência de ser negro, embora o termo *négritude* tenha sido cunhado somente anos mais tarde. (PETRÔNIO, 2005, p.2). Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/midiacoes/article/viewFile/2137/2707>

³¹ “et aucune race ne possède le monopole de la beauté, de l'intelligence, de La force et il est place pour tous au rendes-vous de la conquête et nous savons maintenant que le soleil tourne autour de notre terre écalirant la parcelle qu'à fixée notre volonté seule et que toute étoile chute de ciel en terre à notre commandement sans limite.”. Césaire (1971, p. 139-140).

uma história dentro de outra história³²; Leopold Sédar Senghor³³, que vê o termo como a afirmação de uma negação e a recusa da assimilação por parte do negro. Tem-se como meta tecer relações entre algumas noções de *Négritude*, bem como suas re-significações por Kabengele Munanga (2009), que analisa seus usos e sentidos nas Américas e Europa trazendo essa discussão para o Brasil.

Maria de Lourdes Teodoro é natural de Formosa (GO), seu nome artístico é Lourdes Teodoro. Doutora em Literatura Comparada pela Universidade de Paris, Sorbonne, Pós-Doutora em Arte e Psicanálise pela Universidade de Havard. Trabalhou como Professora da Universidade de Havard, Professora aposentada do Instituto das Artes da Universidade de Brasília. Escreve e publica desde a adolescência. Foi uma das idealizadoras e também participou da *Antologia de Alunos Escritores do Elefante Branco*, em 1966. Escreveu e colaborou com poesias em jornais estudantis e no *Correio Braziliense*. Publicou seu primeiro livro *Água Marinha ou tempo sem palavra* em 1978. É autora de seis livros de poemas, participou de diversas antologias na Europa, na Índia e nos Estados Unidos, como: *Elementos básicos das políticas de combate ao racismo brasileiro. In: Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*, em 1966; *Moi, laminaire ou la force de regarder demain: Vu du Brésil* publicado na revista *Présence Africaine: Revue*

³² La Négritude, à mes yeux, n'est pas une philosophie. La Négritude n'est pas une métaphysique. La Négritude n'est pas une prétentieuse conception de l'univers. C'est une manière de vivre l'histoire dans l'histoire- l'histoire d'une communauté dont l'expérience apparaît, à vrai dire, singulière avec ses déportations de populations, ses transferts d'hommes d'un continent à l'autre, les souvenirs de croyances lointaines, ses débris de cultures assassinées. (CÉSAIRE, 1987, p.1).

Disponível em: http://blog.crdp-versailles.fr/lerelnerval/public/LA_2_Cesaire__Discours_sur_la_Negritude.pdf. Acesso em 15 Mar. 2015.

³³ Político e escritor senegalês de reputação internacional, Senghor nasceu em 1906 e morreu em 2001. Em 1928 foi estudar para Paris. Frequentou a Sorbonne entre 1935 e 1939, tornando-se o primeiro africano a completar uma licenciatura nesta universidade parisiense. Como escritor, desenvolveu o movimento literário conhecido por Negritude, exaltando a identidade negra e lamentando o impacto negativo que a cultura europeia teve junto das tradições africanas. Dentre as suas obras, merecem realce *Chants d'ombre* (1945), *Hosties noires* (1948), *Éthiopiennes* (1956), *Nocturnes* (1961) e *Élégies majeures* (1979). Durante a Segunda Guerra Mundial esteve preso dois anos num campo de concentração nazi e só mais tarde veria os seus ensaios e poemas publicados. Entre 1948 e 1958 foi deputado senegalês na Assembleia Nacional francesa. Quando o Senegal foi proclamado independente, em 1960, Senghor foi eleito por unanimidade presidente da nova República, vindo a desempenhar o cargo até ao final de 1980, graças a reeleições sucessivas. Defensor do socialismo aplicado à realidade africana, tentou desenvolver a agricultura, combater a corrupção e manter uma política de cooperação com a França. *In: Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]*. Porto: Porto Editora, 2003-2015. Disponível em: [http://www.infopedia.pt/\\$leopold-sedar-senghor](http://www.infopedia.pt/$leopold-sedar-senghor). Acesso em 15 Mar. 2015.

Culturelle du Monde Noir/Cultural em Paris, 1983; *Soleil Éclaté: mélanges offerts à Aimé Césaire*, editado na Alemanha em 1984; *Dughters of Africa: an international Anthology of literature by women from ancient Egypt to the present Day*, publicada em London/ New York, em 1992. Escreveu algumas obras de não-ficção, nas quais destaca-se a sua tese de doutorado: *Modernisme Brésilien et Negritude Antillaise – Mário de Andrade e Aimé Césaire*, publicada pela editora L'Harmattan (Paris/Montreal), em 1999. Também escreveu e publicou o ensaio *Fricote: Swing*, em 1986. Atualmente dedica-se à psicanálise: teoria e clínica, continua escrevendo e está em fase final de edição da tradução da sua tese de doutorado para a língua portuguesa, além de alguns livros e ensaios.

MATERIAL E MÉTODO

Para a realização deste estudo realizar-se-á uma Revisão Bibliográfica do referencial teórico através de uma Pesquisa Bibliográfica em alguns livros, Teses, Artigos e Monografias acerca da *negritude*. Esta é uma Pesquisa Exploratória, a qual de acordo com Antônio Carlos Gil (2002) tem como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, a fim de torná-lo mais explícito ou a constituir hipóteses. Utiliza-se o Método Dialético, visto que o mesmo vê os objetos como algo inacabado encontrando-se em constante via de transformação, levando em consideração o seu processo histórico-cultural.

A natureza deste projeto é qualitativa, pois a mesma possibilita a abordagem dos aspectos subjetivos do objeto. “O método qualitativo é utilizado para descrever, relatar, compreender e classificar minuciosamente o que os autores ou especialistas escrevem sobre determinado assunto. Contudo, estabelece uma série de correlações para finalizar dando um ponto de vista conclusivo.” (OLIVEIRA, 2001). O caminho percorrido foi traçado através do referencial teórico selecionado, o qual possui uma quantidade delimitada, uma vez que a fortuna crítica acerca do referido tema é extensa.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

A *négritude*, conforme Munanga (2012, p. 46-47), nasceu fora do continente africano, tendo sua base nos Estados Unidos com W. E. Du Bois, Langston Hughes, Claude Mackay, Richard Wright, entre outros. W. E. Du Bois publicou o livro *As Almas da Gente Negra*, em 1903, que foi uma das obras inspiradoras do movimento literário e artístico *New Negro* ou *Negro Renaissance*. Du Bois foi considerado o pai do pan-africanismo contemporâneo e o pai simbólico da *négritude*. “O problema do século XX é o problema da barreira racial – a relação entre as raças mais escuras com as raças mais claras na Ásia e na África, na América e nas ilhas oceânicas.” Du Bois (1999, p. 64).

Em 1934, Aimé Césaire, Leopold Sédar Senghor e Leon Gontran Damas, além de Leonard Sainville, Aristide Maugée, Biraggo Dipo, Ousmane Soce e dos irmãos Achille lançaram a revista *L'étudiant Noir* após a publicação, em 1932, do único número da revista *Légitime Défense* por Étienne Léro, René Menil, Jules Monnerot e outros. Esta revista possuía como principal objetivo lutar contra a política de assimilação européia que via o negro como algo inferior tanto em relação a sua beleza, como inteligência e caráter. Nesta fase inicial do movimento foram organizadas diversas exposições, reuniões e publicações de artigos e poemas em outras revistas.

Neste estudo foca-se na fase inicial da *négritude*, nos pensamentos de Aimé Césaire e Leopold Sédar Senghor, sobre algumas de suas concepções, com vistas a analisar o corpus literário e re-significações discutidas por Kabengele Munanga.

Em *Discours sur la Négritude* (1987), Césaire afirma que a *négritude*: “C’est une manière de vivre l’histoire dans l’histoire - l’histoire d’une communauté dont l’expérience apparaît, à vrai dire, singulière avec ses déportations de populations, ses transferts d’hommes d’un continent à l’autre, les souvenirs de croyances lointaines, ses débris de cultures assassinées.”³⁴.

³⁴ É uma maneira de viver a história dentro da história – a história de uma comunidade, na qual a experiência aparece, diga-se de verdade, singularmente nas deportações de populações, transferências de homens de um continente a outro, suas lembranças de crenças distantes, seus detritos de culturas assassinadas. (Tradução nossa).

De acordo com Césaire, a *négritude* nas Américas poderia representar as histórias dos povos africanos, sequestrados do continente africano e escravizados nas Américas pelos europeus e seus descendentes, os quais através da imposição de seus valores, costumes e crenças acabaram por impor sua cultura. Porém, o resgate da História destes povos é possível, através dos rastros e das narrativas dos saberes maquiados pela assimilação cultural.³⁵

No poema em análise, verifica-se o entrelaçamento das culturas africano-americanas, e europeias. Vê-se este entrecruzamento, como um diálogo entre valores e realidades diversas e ao mesmo tempo similares. A presença das línguas: francesa, portuguesa, inglesa e a referência a Cuba nos permite transitar por estes universos e realidades com problemas em comum.

je penserai alors a Césaire lorsque nous disions:
“ je suis une de vos îles! ”
prêtes-moi l’oreille en créole :
“When God made man
She was just joking!...”³⁶
e talvez alguém acorde no Brasil
e talvez tomemos um rumo mais terreno
e reencontremos a moringa onde guardaram
a seiva de seu sangue de patriarca
e talvez morramos de uma morte nova!
(TEODORO, 1995, p. 72).

Nota-se a presença, neste trecho do poema, do francês, do inglês e do português, além da menção ao *créole*, línguas faladas pela maioria da população das Antilhas. Os idiomas oficiais destas ilhas são: o francês, o inglês, o espanhol, o holandês e o crioulo haitiano, sendo que este último é falado somente no Haiti. Compreende-se que somente o *créole* pode exprimir o que o eu-lírico quer dizer, pois é a língua a quem ele direciona sua mensagem, a língua que estes sujeitos mais ouvem e pensam.

³⁵ ¹¹ Na política colonial praticada na África, é o processo pelo qual o negro colonizado devia adotar a cultura do branco colonizador, para nela se integrar. Esta política não passou de uma mistificação, pois o negro assimilou a cultura do branco, mas o oposto não aconteceu. (MUNANGA, 2009, p. 84).

³⁶ eu pensarei então em Césaire quando nos dizia:
“eu sou uma de vossas ilhas!...”
empreste-me a orelha em créole:
“Quando Deus fez o homem
Ela estava brincando”.
(Tradução nossa).

Todavía, por que o eu enunciador após pedir que o leitor empreste sua orelha em *créole* segue com palavras em inglês e português? Uma possível resposta seria a de que a língua portuguesa faz referência ao Brasil no diálogo e estabelece a relação entre essas localidades afro-americanas, através do jogo de palavras. Acordar no Brasil pode remeter ao apagamento deste sujeito ao longo da história e do cânone literário, e a tomada de consciência de que o Brasil também se insere neste universo.

A moringa pode representar a memória que guarda o passado de escravidão e os relatos que foram sendo repassados de geração a geração por meio da oralidade. Quanto à morte, mencionada no último verso, esta poderia ser a reivindicação por uma morte mais digna, tendo em vista que muitos de nossos antepassados foram assassinados pelos colonizadores e outros se suicidaram, pois preferiam estar mortos a sofrerem violências físicas e/ou psicológicas.

et aucune race ne possède le monopole de la beauté, de
l'intelligence, de la force
et il est place pour tous au rendez-vous de la conquête et
nous
savons maintenant que le soleil tourne autour de notre terre
éclairant la parcelle qu'à fixée notre volonté seule et que
toute
étoile chute de ciel en terre à notre commandement sans
limite. »

(CESAIRE, 1971, p. 139-140).³⁷

Percebe-se neste trecho que há a exaltação a beleza, inteligência e força dos sujeitos negros, as quais são características que fazem parte da raça humana como um todo e não somente de alguns, colocando o negro em pé de igualdade com este Outro, afirmando que cada um deve lutar por seu espaço. Há a referencia a terra como sendo redonda, pois antes se acreditava que ela era quadrada e que algumas pessoas e lugares possuíam mais privilégios que outros, devido sua localização geográfica e determinadas características físicas.

Para tanto, a tomada de consciência deste sujeito é parte importante neste processo, visto que refletir sobre as diferenças e as desigualdades sociais e históricas de exclusão traz a tona o reconhecimento destas situações e a busca por soluções.

³⁷ e nenhuma raça possui o monopólio da beleza, da inteligência, da força
e há lugar para que todos possam conquistar e nós
sabemos agora que o sol gira em torno de nossa terra
iluminando a parcela que nossa exclusiva vontade fixou e que toda
estrela cai do céu em direção à terra ao nosso comando sem limite. (Tradução nossa).

Mesmo que a estrelas caíam ao nosso comando sobre a terra, devemos nos questionar sobre quem está no comando e quais são os meios de dominação impostos por este. Conforme Senghor, em *Rapport sur la doctrine et la propagande du parti*:

Il en est de l'indépendance comme de la Négritude. C'est d'abord d'une négation. C'est le moment nécessaire d'un mouvement historique : le refus de l'Autre, le refus de s'assimiler, de se perdre dans l'Autre. Mais parce que ce mouvement est historique, il est du même coup dialectique. Le refus de l'Autre, c'est l'affirmation de soi. (SENGHOR, 1959).³⁸

Essa recusa do Outro pode ser vista como uma afirmação de si mesmo. A recusa do modelo padrão, já existente, através da negação dos moldes pré-estabelecidos pelo Ocidente tem um caráter histórico, pois antes da tomada de consciência proposta pela *négritude* o negro vinha sofrendo os resquícios da escravidão continuando inferiorizado, com escassez de trabalho, predominância em sub-empregos e a dificuldade de acesso à escola e formação superior.

No entanto, esta negação, impressa no poema de Teodoro ocorre através de uma re-significação do papel do sujeito negro, por meio do reconhecimento deste nos versos:

puis, écrirai-je à
"hommes de culture"
et je dirai: il nous a dit qu'Alioune Diop était un grand
croyant!
et j'ajouterai que Senghor est un grand croyant!
et puis mon ami Doumbia - qui fut un mec bien
est lui aussi devenu un grand croyant avant la trentaine!
et je reprendrai Henri Bangou en disant que les Antilles
deviennent des îles élues
tout le peuple appartient à l'élite divine!
(TEODORO, 1995, p. 72).³⁹

³⁸ ¹⁴ Não há independência como a da Négritude. Primeiro uma negação, eu o disse, mais precisamente a afirmação de uma negação. É um momento necessário de um movimento histórico: a recusa do Outro, a recusa de se assimilar, de se perder no Outro. Mas porque este movimento é histórico é ao mesmo tempo dialético. A recusa do Outro é a afirmação de si. (Tradução nossa).

³⁹ ¹⁵ em seguida escreverei aos
"homens de cultura"
e direi: nos disseram que Alioune Diop era um grande crente
e eu acrescentarei que Senghor era um grande crente
e então meu amigo Doumbia que foi um bom camarada
ele também tornou-se um grande crente, antes dos trinta
e eu repreenderei Henri Bangou dizendo que as Antilhas
tornam-se as ilhas eleitas
todo povo pertence à elite divina.

O eu lírico evoca personagens antilhanos e africanos, representantes da voz da *négritude*, valorizando-os e chamando-os de homens de cultura, contrariamente a visão eurocêntrica e judaico-cristã que os vê como raça amaldiçoada. Estes homens são nomeados e chamados de grandes crentes, as Antilhas de terra eleita e seus personagens de elite divina. Há uma inversão de valores, onde os sujeitos negros figuram como personagens principais. Esta inversão é fruto de uma negação, ou melhor, de uma afirmação de uma negação.

Que negação seria esta? A negação da afirmação de uma verdade universal que coloca o branco no centro do discurso. Neste trecho do poema os grandes exaltados são oriundos de terras, nas quais as pessoas foram arrancadas e sequestradas para outros continentes. Estes povos são os africanos e os descendentes destes, habitantes do continente americano ou residentes na Europa, lugar onde a palavra *négritude* foi pela primeira vez enunciada através de Aimé Césaire, não obstante sua matriz tenha partido das Américas, principalmente do Haiti, da Martinica, de Cuba, da Jamaica e dos Estados Unidos com o movimento *negro renaissance*. Munanga (2009, p. 53) reitera que Senghor “entende identidade própria como o conjunto dos valores culturais do mundo negro, exprimidos na vida, nas instituições, nas obras. (...) Os negros decidem assumir o *desprezo* para fazer dele fonte de orgulho.”

Se o movimento da *négritude* trouxe a valorização de uma identidade negra antes reificada pelos dominadores através da assimilação cultural, na arte ela pôde se manifestar em sua forma plena, por meio da apropriação do surrealismo e das teorias comunistas, manipulando-as de forma que estas pudessem inserir o negro como sujeito “fazedor” da história e reivindicando sua inserção dentro da categoria de classe, com um olhar diferente, tendo em vista que este teve seus direitos e humanidade negados ao longo da história, que reservou para ele uma condição subalterna.

il aurait suffit d'avoir les dents blanches!
Et de Christs nous en avon des dizaines!
beaux! bons! féroces! pornos! magiques!
Omoulou, nom père mendiant des boulevards et rues
obscurés,
pourquoi ne t'on-ils pas vu dans la splendeur de tes boubous
usés?
pourquoi donc le Christ, pauvre comme toi?
porquoi fermer ainsi les portes aux inconnus Exus...

Nos Dieux n'auraient jamais dû se taire pendant le carême
 Dormir! Lumumba⁴⁰ dormait-il?
 Neto⁴¹, dormait-il?
 Pourquoi nos Dieux ont-ils hésité à hanter les nuits de La
 Négritude?⁴²

⁴⁰ 16 Patrice Lumumba foi o primeiro ministro da República Democrática do Congo (denominada Zaire de 1971 a 1997). Nasceu em 2 de julho de 1925. Estudou em colégios missionários, católicos e protestantes. Escreveu uma declaração junto a correligionários, defendendo a independência do país. Em 1958 fundou o MNC (Movimento Nacional Congolês), que defendia a independência de todo o país e a união de todos os congoleses. Após vários aprisionamentos e longas perseguições, resolveu negociar com o governo belga. Nas eleições de 1960, foi eleito Primeiro Ministro, levando a nação congolesa à independência em 30 de junho. Lumumba apelou às Nações Unidas (ONU), que enviaram uma força de pacificação. Foi destituído de seu cargo pelo Presidente Joseph Kasvubu. Mais a frente Lumumba foi encarcerado pelo coronel Mobutu e assassinado em Katanga no dia 17 de janeiro de 1961. Em 1966 foi proclamado posteriormente herói nacional e mártir.

Disponível

em:

<http://www.buscabiografias.com/biografia/verDetalle/3652/Patrice%20Lumumba>.

Acesso em 15 Mar. 2015.

⁴¹ 17 Agostinho Neto nasceu na aldeia de Kaxicane, a cerca de 60 km de Luanda. O pai era pastor e professor da Igreja Metodista e, a sua mãe, era igualmente professora. Envolve-se desde muito cedo em actividades políticas sendo preso em 1951, quando reunia assinaturas para a Conferência Mundial da Paz em Estocolmo. Após a sua libertação, retoma as actividades políticas e torna-se representante da Juventude das colónias portuguesas junto do Movimento da Juventude Portuguesa, o MUD juvenil. Foi no decurso de um comício de estudantes a que assistiam operários e camponeses que a PIDE o prendeu pela segunda vez, em Fevereiro de 1955 só vindo a ser posto em liberdade em Junho de 1957. Por altura da sua prisão em 1955 veio ao lume um opúsculo com poemas seus, que denunciavam as amargas condições de vida do Povo angolano. Formou-se em Medicina em Portugal em 1958. e, casou com Maria Eugénia, no próprio dia em que concluiu o curso. Neste mesmo ano, foi um dos fundadores do clandestino Movimento Anticolonial (MAC), que reunia patriotas oriundos das diversas colónias portuguesas. Em 30 de Dezembro de 1959. Neto voltou ao seu País, com a mulher, Maria Eugénia, e o filho de tenra idade, e passou a exercer a medicina entre os seus compatriotas. Em 8 de Junho de 1960, o diretor da PIDE veio pessoalmente prender Neto no seu Consultório em Luanda. Uma manifestação pacífica realizada na aldeia natal de Neto em protesto contra a sua prisão foi recebida pelas balas da polícia. Trinta mortos e duzentos feridos foi o balanço do que passou a designar-se pelo Massacre de Icolo e Bengo. Receando as consequências que podiam advir da sua presença em Angola, mesmo encontrando-se preso, os colonialistas transferiram Neto para uma prisão de Lisboa e, mais tarde enviaram-no para Cabo Verde, para Santo Antão e, depois para Santiago, onde continuou a exercer a medicina sob constante vigilância política. Foi durante este período, eleito Presidente Honorário do MPLA. Agostinho Neto regressa a Luanda no dia 4 de Fevereiro de 1975, sendo alvo da mais grandiosa manifestação popular de que há memória em Angola. Agostinho Neto que na África de expressão portuguesa é comparável à Léopold Senghor na África de expressão francesa. Foi um esclarecido homem de cultura para quem as manifestações culturais tinham de ser, antes de mais, a expressão viva das aspirações dos oprimidos, armas para a denúncia de situações injustas, instrumento para a reconstrução da nova vida.

Disponível em: <http://www.lusofonia poetica.com/artigos/angola/agostinho-neto/biografia-agostinho-neto.html>.

Acesso em 15 Mar. 2015.

⁴² 18 ^seria suficiente ter os dentes brancos!
 e os Cristos nós os temos as dezenas!
 bonitos, bons, ferozes, pornôs! Mágicos!
 Omolu, meu pai maledicente das alamedas e ruas obscuras,
 por que eles não viram o esplendor nas tuas túnicas usadas?
 por que o Cristo assim, pobre como tu?
 por que fechar então as portas aos desconhecidos Exus...
 Nossos Deuses não deviam jamais se calar na quaresma!
 Dormir! Lumumba dorme?

(TEODORO,

1995, p. 72).

No trecho supracitado o eu-lírico se questiona sobre os deuses de origem africana e sobre seu lugar na história, defendendo-os e afirmando suas características boas e más, bem próximas das dos humanos. Há um questionamento sobre o lugar destes deuses, uma revolta pela não-aceitação de Omolu e Exú, o primeiro por ter suas túnicas usadas e ser maledicente, o segundo pela falta de compreensão de suas diferenças. Omolu é comparado a Cristo, em relação à pobreza e humildade, demonstrando revolta pela ausência ou recusa das manifestações destes deuses no período da quaresma, tendo em vista que os terreiros e locais de cultos de matrizes africanas suspendem seus ritos nesta época.

Nota-se que a palavra *Deuses* é escrita em letra maiúscula, negando a imposição por parte do pensamento judaico-cristão expressa na Bíblia Sagrada, a qual afirma a superioridade do Deus cristão grafando-o sempre em letra maiúscula. Por outro lado a palavra *deus(es)*, em todas as passagens da Bíblia, é encontrada com inicial minúscula, quando se refere às demais divindades, reforçando a superioridade do Deus cristão sobre os outros deuses:

E Deus falou todas estas palavras:

Eu sou o Senhor, o teu Deus que tirou da terra do Egito, da terra da escravidão. Não terás outros deuses além de mim. Não farás para ti nenhum ídolo, nenhuma imagem de qualquer coisa no céu, na terra, ou nas águas debaixo da terra. Não te prostarás diante deles nem lhes prestarás culto, porque eu, o SENHOR, o teu Deus, sou Deus zeloso, que castigo os filhos pelos pecados de seus pais até a terceira e quarta geração daqueles que me desprezam., mas trato com bondade até mil gerações aos que me amam e obedecem aos meus mandamentos. Êxodo 20: 1- 6 In: (BÍBLIA SAGRADA, p. 58).

Dentre os objetivos da negritude, Munanga destaca:

buscar o desafio cultural do mundo negro (a identidade negra africana), protestar contra a ordem colonial, lutar pela emancipação de seus povos oprimidos e lançar um apelo de uma revisão das relações entre os povos para que se chegasse a uma civilização não universal como a extensão de uma regional imposta pela força- mas uma civilização do universal, encontro de todas as outras, concretas e particulares. (MUNANGA, 2009, p. 52).

Neto dorme?

Por que nossos Deuses hesitaram em assombrar as noites da Négritude?

(Tradução nossa).

Nos versos de Teodoro é possível se perceber que estas identidades africanas são expressas através da re-significação e valorização de seus deuses. O protesto contra a ordem universal pré-estabelecida pelo sistema dominante se dá mediante a invocação dos *Deuses* de origem africana optando-se por uma ordem diversa da que normalmente se encontra em poemas escritos por europeus ou americanos que não dialogam com as teorias da *négritude*. As relações antagônicas entre os papéis destes deuses pode ser explicada na troca da letra *d* minúscula da palavra *deuses* por *D* maiúsculo, como se lê *Deuses*, simbolizando a equidade entre estas culturas, afirmando a importância dos demais deuses do panteão africano-americano e se indagando sobre seus lugares dentro do pensamento considerado universal, o cristão.

Nas palavras de Pierre Verger, Exu “tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso e indecente”, de modo que “os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus”. (VERGER1999, p.119 In: PRANDI, 2005, p. 68).

Exu um destes *Deuses* foi incompreendido. O caráter negativo do Orixá foi acentuado e este foi assimilado ao diabo. Os europeus quando o avistaram compararam-no a figura deste, a qual representa o mal, contrário a bondade e pureza pregada pelo cristianismo, conforme pode se notar no trecho do poema ora citado: “Porquoi fermer ainsi lês portes aux inconus Exus...”. Neste trecho, os deuses da mitologia africana, quando comparados ao Cristo são elogiados e caracterizados com adjetivos multifacetados, simbolizando as pluralidades de caráter que regem o panteão africano, tão rico quanto o Deus da Trindade cristã e tao merecedores de reconhecimento quanto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta breve análise empreendida acerca da poesia “négritude et diaspora” pôde se identificar a presença da *Négritude*, expressa através das palavras e sujeitos evocados ao longo do poema e o uso da linguagem poética para inverter e questionar valores universais da cultura dominante, a eurocêntrica. Há uma referência a Deus com o pronome pessoal feminino *Elle*, e também a chamada para a tomada de

consciência através da comparação destes deuses oriundos de culturas distintas e sua valorização ou exclusão, de acordo com suas identidades culturais.

No que diz respeito aos descendentes de africanos ex-escravizados vivendo nas Américas e Europa, e aos africanos, a *négritude* permitiu a estes sujeitos conquistarem o direito a representar seus personagens de destaque ao longo da História que foram durante séculos subjugados. Através dos poemas e ensaios, músicas e expressões artísticas, as quais podem ser encontradas antes e durante este período, até os dias de hoje, a *négritude* pode ser considerada como o pontapé inicial e uma das bases para os estudos culturais, com vistas a fazer vir à tona a imagem, antes reificada dos sujeitos negros.

Em suma, as contribuições da *négritude*, apesar das duras críticas em relação ao essencialismo, proporcionou re-significações nas representações das construções identitárias dos negros em diáspora, dos africanos e também dos ameríndios, uma vez que esta reivindicava a igualdade entre povos. Até os dias atuais é uma ideologia ainda em uso pelas lideranças de movimentos negros e manifestações culturais e religiosas de matrizes africanas. A valorização dos personagens de ascendência negra, assim como da beleza, do corpo, da inteligência, da arte, da música, da literatura, da poesia e das religiões ainda se faz necessária em um contexto social onde ainda é possível se ver diariamente a figura destes sujeitos estampadas nas páginas policiais e nas telas dos jornais, fazendo referencia a atos criminais e figurando nas pesquisas, como o contingente majoritário de jovens masculinos que morre no país e de mulheres que sofrem violências físicas e psicológicas.

Em um contexto social onde os valores de referência são os europeus e a beleza que impera na moda, nos comerciais de TV, nas novelas, nas revistas e outdoors ainda é a branca, a *négritude* pode ser uma estratégia de ataque, defesa e de conscientização da população negra, indígena e mestiça que povoa as Américas. As teorias racistas do século XIX, não podem continuar sendo perpetuadas e assimiladas pelos negros e afrodescendentes, tampouco pelos de pele mais clara, tido como brancos. A equidade, a qual significa igualdade, imparcialidade e conformidade, seria a solução mais viável e um começo para a reparação de séculos de opressões e desigualdades.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA SAGRADA:** nova versão internacional. Tradução: Comissão de tradução da Bíblia, Inc. Bíblia: São Paulo, 2000.
- CÉSAIRE, Aimé. **Cahier d'un retour au pays natal**. Paris: Présence africaine, 1983. (1939).
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad. Carlos S. Pereira. Porto: Cadernos para o Diálogo, 1971, p. 139-140.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a Negritude**. Org. Carlos Moore. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. Disponível em:
http://blog.crdp-versailles.fr/1erelnerval/public/LA_2_Cesaire__Discours_sur_la_Negritude.pdf
Acesso em: 15 Mar. 2015.
- DU BOIS, W. E. B. **As almas da gente negra**. Tradução Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Editora Lacerda, 1999, p.64.
- GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projeto de pesquisa**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1991.
- LEINER, Jacqueline. **Négritude caraïbe Négritude africaine**. Rio de Janeiro: Elos nº3, 1981.
- LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamasso. **Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica**. Rev. Katálysis: Florianópolis, v. 10, n. spe, 2007. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-49802007000300004&script=sci_arttext>.
Acesso em 15 Mar. 2015.
- MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- SARTRE, Jean Paul. Orphée noir. In: SENGHOR; Lèopold Sédar (org.). **Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française**. Paris: Quadrige; Presses universitaires de France, 1969.
- TEODORO, Maria de Lourdes. **Paysage en Attente**. DF: M. L. Teodoro, 1995, p. 69 – 78.
- OLIVEIRA, S. L. de. Tratado de metodologia científica: projetos de pesquisas, TGI, TCC, monografias, dissertações e teses. 2.ed. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 68.

O GRITO DO SUBALTERNO NA POESIA DE LUCRECIA PANCHANO

Rosa Áurea F. da Silva
(UFPI)

Alcione Corrêa Alves
(UFPI)

RESUMO: Nos poemas “Afrodescendência” e “África grita”, da poeta afrocolombiana Lucrecia Panchano percebe-se um grito que reivindica a visibilidade, colocando-se contra a opressão e as desigualdades sociais sofridas pelo afrodescendente. Um grito que representa a luta contra o estado de subalternidade, bem como uma reação ao racismo, na esperança de que possa contribuir para suscitar o reconhecimento da luta do afrodescendente contra toda forma de injustiça social. A pesquisa tem como objetivo problematizar o conceito de diáspora, que constituiu e formou identidades afrodescendentes, bem como o grito dessas identidades diaspóricas e híbridas em situação de subalternidade e que reivindicam um espaço/voz para falar. É uma pesquisa qualitativa de caráter bibliográfico, percorrendo o campo da crítica literária. Será utilizado como aporte teórico o conceito de diáspora de Hall (2003) para se falar sobre a identidade diaspórica do afrodescendente, bem como os conceitos de Spivak (2010), John Beverley (2004) sobre representação do subalterno pelo intelectual e, Said (2005) para se falar sobre o papel social do intelectual literato. As conclusões parciais apontam para a importância do grito como uma forma de resistência, pois, ainda que as vozes afrodescendentes não sejam ouvidas, é uma forma de se continuar lutando contra a subalternidade.

Palavras-chave: Afrodescendente, Identidade, Subalternidade.

RESUMEN: En los poemas “Afrodescendencia” y “África grita”, de la poetisa afrocolombiana Lucrecia Panchano, se perciben un grito que reivindica la visibilidad, se poniendo en contra de la opresión y las desigualdades sociales sufridas por los afrodescendientes. Un grito que representa la lucha contra el estado de subalternidad, bien como una reacción al racismo, en la esperanza de que pueda contribuir para suscitar el reconocimiento de la lucha de los afrodescendientes contra toda forma de injusticia social. La investigación tiene como objetivo problematizar el concepto de

diáspora, que constituye y formó identidades afrodescendientes, bien como el grito de esas identidades diaspóricas e híbridas en situación de subalternidad y que reivindican un espacio/voz para hablar. Es una investigación cualitativa de carácter bibliográfico, recorriendo el campo de la crítica literaria. Será utilizado como aporte teórico el concepto de diáspora de Hall (2003) para hablarse sobre la identidad diaspórica de los afrodescendientes, bien como los conceptos de Spivak (2010), John Beverley (2004) sobre representación del subalterno por el intelectual y, Said (2005) para hablarse sobre el papel social del intelectual literato. Las conclusiones parciales apuntan para la importancia del grito como una forma de resistencia, pues, todavía que las voces afrodescendientes no sean escuchas, es una forma de continuarse luchando contra la subalternidad.

Palabras-clave: Afrodescendiente. Identidad. Subalternidad.

1 Introdução

O conceito de diáspora tem sido muito utilizado para se problematizar as questões sobre identidades híbridas e múltiplas formadas a partir da dispersão dos povos pelo mundo. No presente trabalho, pensamos neste conceito para falar, não apenas sobre culturas formadas a partir da diáspora africana na América latina e Caribe, mas também, sobre a afrodescendência como uma forma de se discorrer a respeito da situação de subalternidade da maioria dos afrodescendentes na América Latina. Quando se fala em subalternidade, considerando o conceito de Spivak (2010), se está falando de sujeitos que vivem em condições periféricas e excluídos das políticas públicas. Neste sentido, grande parte dos afrodescendentes estão incluídos nesse processo de violência e exclusão social, o qual contribui para a impossibilidade de fala, por não terem capacidade autorrepresentativa.

Preconceito racial, agressão física e moral, desemprego, são alguns exemplos de violência pelos quais passa o negro, não apenas na América latina e Caribe, mas em muitos lugares do mundo. Sob esta perspectiva o presente trabalho propôs analisar dois dos poemas da poeta afrocolombiana Lucrecia Panchano, a saber, “Afrodescendencia” e “África grita”, os quais levam a compreender a identidade diaspórica do afrodescendente e o grito como um sinônimo de luta e coragem, bem como uma forma de resistência aos vários tipos de violência social.

A poeta afrocolombiana Lucrecia Panchano escreve desde 1965, mas apenas em 2004 publica o seu primeiro livro, **Poemas y crónicas, resonancias de um churo**,

recebendo um prêmio por esta publicação, segundo Zamorano *et al* (2010). Recebeu outros prêmios pelas publicações posteriores e participou de vários projetos por fazer parte da Rede de mulheres afrocolombianas. Em 2010 foi reeditada a **Antología de mujeres poetas afrocombianas** e Lucrecia Panchano inclui-se entre estas mulheres, cujos poemas contidos nesta antologia exaltam o sangue dos antepassados africanos e retratam o grito como uma resistência contra a subalternidade. É neste contexto de engajamento social com as causas afrodescendentes que se percebe nos poemas de Lucrecia Panchano o inconformismo contra a presença ainda forte do racismo, da invisibilidade que o afrodescendente sofre nos dias hodiernos.

O trabalho fez uma breve abordagem da diáspora africana nas regiões da América Latina e Caribe, abordando este conceito de diáspora não apenas como questão de deslocamentos físicos, mas também como o entrelaçamento de culturas que constituem um espaço híbrido nas redes de relações sociais. Para esta análise do conceito de diáspora foram utilizados como aporte teórico os pressupostos de Stuart Hall (2003) que problematiza o espaço híbrido de culturas como formação de identidades múltiplas. Esta abordagem do conceito de diáspora foi introduzida para se adentrar ao conceito de subalternidade e representação, supondo serem, grande maioria dos afrodescendentes, sujeitos subalternizados pela força da invisibilidade social. Para se falar sobre a representação do subalterno, apropriou-se dos conceitos da teórica feminista e pós-colonial Gayatri Spivak (2010), do teórico John Beverley (2004), que faz parte do grupo de estudos subalternos da América latina e do teórico palestino Edward Said (2005) que fala sobre o papel exercido pelo intelectual e, neste trabalho, da intelectual literata e marginalizada, em relação aos grupos sociais afrodescendentes dos quais faz parte.

2 Identidades diaspóricas e afrodescendência

O termo *diáspora*, de acordo com o dicionário Aurélio (2009) significa a dispersão de povos dos seus países de origem para outras nações, por motivos políticos ou religiosos em virtude de perseguição de grupos dominadores intolerantes. Stuart Hall (2003) utiliza a expressão para problematizar a complexidade desse termo no intuito de questionar sobre a identidade caribenha constituída na era da globalização crescente. Assim, pensando em diáspora como um termo genérico, pode-se falar aqui, também, das identidades afrodescendentes constituídas a partir da dispersão dos povos africanos para as Américas

e, dessa forma, pensar o termo diáspora não apenas como deslocamentos físicos e dispersão de povos, mas como uma espécie de identidades culturais múltiplas.

Para os africanos, a diáspora aconteceu de forma forçada e brutal, quando os mesmos foram espalhados para os quatro cantos como consequência do processo dolorido da escravidão. Foram destituídos de tudo, inclusive da própria dignidade como seres humanos por serem transformados em mercadorias e, dessa forma, coisificados. Foram tomados como mercadorias pelos europeus/ colonizadores que imprimiram a propriedade sobre esses homens e mulheres africanos. Na América Latina e Caribe, a diáspora aconteceu por volta do século XVI quando homens e mulheres africanos foram trazidos para serem escravizados e para servirem aos grandes proprietários de terras. Africanos que viviam em seus locais de origem como povos livres, foram arrancados e trancafiados nos navios negreiros para serem escravizados longe de suas raízes. Portanto, a descendência africana foi espalhada pelos quatro cantos do planeta, formando, a partir daí, identidades diaspóricas. Falando acerca das raízes e origem dos povos caribenhos Hall (2003, p. 31) afirma:

A grande maioria deles e de descendência "africana" — mas, como teria dito Shakespeare, "norte pelo noroeste". Sabemos que o termo "África" é, em todo caso, uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas cujo principal ponto de origem comum situava-se no tráfico de escravos.

Pela mesma razão do deslocamento dos povos africanos para o território caribenho, o foi na América latina. Os povos afrodescendentes que vivem na América latina e Caribe correspondem a mais de 23% da população total, segundo Ferreira (2006). Dessa forma e, considerando o peso dessa população afrodescendente na América latina e Caribe, pode-se dizer que essa população negra tornou-se importante para o crescimento político e econômico destes países.

Sabe-se que o processo diaspórico aconteceu de forma tal que, os que realmente saíram perdendo foram aqueles que foram arrancados das suas origens culturais, a saber, os povos africanos, uma vez que a cultura hegemônica dos países para os quais os negros foram trazidos para serem escravizados impôs a estes a sua própria cultura. Assim, pode-se falar dessas identidades constituídas pelo processo diaspórico como identidades múltiplas. Entretanto, ainda que tenha havido o entrelaçamento e troca de culturas, os

africanos buscaram uma forma de preservar os laços culturais que os uniam às suas raízes históricas. Não se está falando de pureza cultural, uma vez que Hall (2003, p. 27) afirma que “[...] Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas”, mas de manterem vivas as raízes que faz o afrodescendente lembrar de que o sangue que corre em suas veias é um sangue africano.

Neste sentido compreende-se que esse processo contribuiu para formar culturas e identidades híbridas, identidades diaspóricas e multiculturais e, assim, afirmar que houve um processo de resignificação de suas culturas por parte dos povos da diáspora. Culturas que se tornaram a sua marca identitária, que se observa nos inúmeros rituais, nas danças, na religião, ligados à tradição que, para Hall (2003) é o cordão umbilical que liga o passado ao presente e ao futuro, como uma forma de preservação das origens. Um povo, que a despeito dos propósitos para os quais foram trazidos para as Américas e das inúmeras perdas humanas, consequência da escravidão, souberam cultivar aquilo que os mantinha de pé, que eram as raízes de suas culturas e a lembrança viva dos seus ancestrais. Uma memória que permanece presente na vida do afrodescendente e clama por meio da pigmentação da pele.

Contudo, sabe-se, não é algo fácil, pois o espaço no qual os povos da diáspora lutaram e ainda lutam é constituído como um espaço de luta, de resistência, uma luta agonística contínua como afirma Hall (2003). Uma resistência diária contra a opressão, contra a invisibilidade, contra o preconceito e racismo biológico, que tem como marcador a cor da pele, que justifica as diferenças culturais. Um espaço de posicionamentos políticos e sociais, onde o negro ainda luta contra os estigmas que trazem consigo o selo da violência, da falta de inteligência, da brutalidade de hábitos, como assinala Hall (2003). Estas identidades constituídas neste espaço agonístico de lutas, de embates e de resistência, querem seguir adiante, querem que a identidade de África continue viva, presente, como se pode perceber no trecho do poema “África grita”: “[...] África grita, para impulsarmos a seguir adelante/ para que nuestra identidad no se vaya al abismo”. (PANCHANO, *In*: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 106).

É uma luta contínua que ocorre em meio à diferença cultural, um espaço de negociação e não de negação. Diferenças que se articulam a partir da posição de significação da minoria, a qual resiste à totalização, segundo Bhabha (1998). Consciente de que vive em espaços de lutas e negociações, o sujeito subalterno dialógico resiste a essa

totalização no sentido de não deixar morrer a identidade do sangue africano que corre nas veias. “[...] para que nuestra identidad no se vaya al abismo” (PANCHANO, *In*: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 106). Identidade que é sinônimo de força, de coragem, que não se deixa abater pelas oposições binárias que insistem em persistir.

Esta é a luta do afrodescendente, termo já mencionado anteriormente que, de acordo com Ferreira (2006), surgiu na III Conferencia mundial contra o racismo que ocorreu em 2001, em Durban, na África do Sul, em que os movimentos sociais negros do Caribe e da América Latina colocaram o uso do termo afrodescendente na linguagem das organizações sociais negras e dos agentes do governo e dos agentes multilaterais, em que esse termo passou a sinônimo de pessoa negra nos países hispano-falantes. O termo “Afro” existe, porém, desde a década de 70, em que passou a ser ressignificado, em torno da ideia de diáspora africana.

O poema “Afrodescendencia” dá visibilidade a este termo, quando a voz que fala no poema recorda os laços que ligam o afrodescendente ao africano. Laços que, para além de identificar a cor da pele, faz lembrar que o sangue que corria nas veias dos africanos é o mesmo que corre nas veias do afrodescendente. Faz lembrar toda forma de subjugação e opressão a que foram submetidos os africanos quando atravessaram fronteiras em viagens em porões de navios. O sangue que corre nas veias do afrodescendente é, portanto, um sangue que resistiu e continua resistindo a todo tipo de violência social. Que exige liberdade, que anseia livrar-se das amarras sociais que aprisionam e sufocam.

Afrodescendencia, inevitable consanguinidad
que atravesó, distancias y fronteras...
que desafió, pigmentación e identidad,
que superó escollos y barreras.

Sangre que quema, corazón que aprieta.
Es África que grita entre las venas,
ancestro que aprisiona, que sujeta,
que exige libertad y no cadenas.

[...] (PANCHANO, *In*: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 107)

É neste sentido que se pensa em diáspora, que constituiu identidades híbridas que estão processo de formação contínua, o sujeito pós-moderno e fragmentado, como assinala Hall (2006). Identidades afrodescendentes que reconhecem no antagonismo social um

impulsionador para a quebra de barreiras e dos construtos sociais que congelam o grito do afrodescendente. Identidades afrodescendentes que são, sobretudo, um estímulo à resistência de subalternidade.

3 O grito e a resistência de subalternidade

Nos poemas “Afrodescendencia” e “África grita”, nota-se a presença de um grito que emerge de uma subalternidade, que resiste à opressão e que não renega o sangue africano que corre nas veias. Que é consciente de um processo histórico que estigmatiza, que inflige o silêncio e faz calar a voz oprimida e subalterna, calcada no seio da terra por séculos de história. Um grito que faz marcar a presença do africano por meio de vozes de mulheres como Lucrecia Panchano, que representa a voz ávida por marcar sua presença no seio da diferença. Voz que problematiza temas sociais e políticos para questionar a invisibilidade social, as falsas ideologias que corroboram para intensificar a desigualdade e as diferenças de gênero e classe.

O grito configura, então, a resistência do subalterno afrodescendente, todavia, essa condição subalterna, suscita a famosa pergunta de Spivak (2010) no seu ensaio *Pode o subalterno falar?* Segundo a teórica indiana, o subalterno não pode falar, pois se ele falar deixa de ser subalterno. Em situações de invisibilidade social, do outro lado da divisão internacional do trabalho, explicação utilizada para caracterizar os centros periféricos de onde surgem essas vozes subalternas, a teórica indiana enfatiza que o subalterno não pode ser ouvido.

Não pode ser ouvido se o mesmo é representado por intelectuais que sempre falam de uma posição sobre e pelo subalterno. A crítica de Spivak (2010) em relação a Foucault e a Deleuze está baseada no fato de estes considerarem o intelectual como aquele ser benevolente, capaz de revelar a experiência concreta de sujeitos que vivem em contexto de subalternidade. O intelectual que supõe que, por meio de sua própria experiência, de quem com uma capacidade muito avançada pode diagnosticar os problemas e anseios desses indivíduos subalternos. Compactuando com as análises de Spivak, o teórico John Beverley (2004) afirma: “[...] lo que los studios subalternos pueden o deben representar no es tanto al subalterno como sujeto social concreto, sino, en cambio, la difilcutad de representar al subalterno em nuestros discursos disciplinarios y en nuestras prácticas dentro de la academia”. Destarte, pode-se compreender a problemática da representação, segundo o

conceito dos dois teóricos, quando se faz confiando nos méritos intelectuais supondo serem capazes de evidenciar as vivências dos sujeitos em condição de subalternidade, quando não se questiona o próprio lugar de onde enuncia. O teórico questiona o fato de se representar, quando este saber apenas produz a “outrificação” (termo utilizado por Beverley) do subalterno, ou seja, transforma o subalterno no *Outro*, deixando-o ainda mais silenciado.

O conceito de intelectual que se apresenta no presente trabalho é o de Said (2005) que, apropriando-se do conceito de Gramsci diz que intelectual é todo que trabalha com produção e divulgação de conhecimento. Neste sentido, pode-se considerar a poeta afrocolombiana como a escritora marginalizada, que enuncia *desde* uma posição mais legitimada. Assim, é oportuno observar o que diz Patrocínio (2010, p. 4) sobre o literato: “Ao se colocarem frente aos intelectuais que comumente exerceram o papel de porta-voz destes setores silenciados, os escritores marginalizados busca expressar na excludente letra de fôrma sua própria vivência”.

Compreende-se dessa forma que, essa voz-consciência da uma literata que reconhece o seu papel social frente às classes menos favorecidas ou daqueles que trazem na pele a pigmentação do sangue africano, emerge da subalternidade para tornar visível o grito engasgado daqueles que não conseguem representar-se, pois segundo Spivak (2010), essas vozes não são ouvidas por se encontrarem em situação de subalternidade. No entanto, essa voz que se insurge como voz representativa, reconhece o seu papel social. Reconhece que a mudez infligida ao afrodescendente é consequência de um processo histórico de lutas e opressão, mas, que sabe, sobretudo, que pode configurar um passo longo em direção à justiça e à visibilidade social.

O papel que Lucrecia Panchano exerce não é o de deixar que essas vozes subalternas falem por si mesmas, nem muito menos representá-las falando por ou sobre o subalterno afrodescendente, mas colocando-se em uma posição que fala *desde* um lugar, onde a invisibilidade é o inimigo opressor que leva o subalterno afrodescendente a uma direção contrária à justiça e à equidade.

Compreende-se nos poemas “Afrodescendencia” e “África grita” o caráter de partilha dos mesmos infortúnios vividos, um sentimento de comunidade, que torna evidente o grito do subalterno, mesmo que este esteja em silêncio, posto que esse grito não configura uma intensidade de voz, mas um grito que emerge das raízes africanas, da

aparência física reconhecidamente por meio da pigmentação da pele. “En tu fisonomía, pelo y pele. África grita./ Grita en la mezclanza de la pigmentación [...]” (PANCHANO, *In: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 106*) . O grito que emerge dos poemas é um grito que reivindica justiça social, mais valorização, que seja capaz de romper com as barreiras que impedem a ascensão dessas classes subalternas afrodescendentes à igualdade.

Essa voz que surge nas entrelinhas dos poemas visualiza um sentimento de grupo, de irmandade por partilhar dos mesmos problemas e da mesma invisibilidade social que acomete grande maioria dos afrodescendentes. Lucrécia Panchano, pois, representa essa voz que surge de um lugar de enunciação que a oportuniza essa partilha de sentimentos, ocupando o lugar de intelectuais que se arrogam a falar por e pelo subalterno do lado de fora. Assim, pode-se falar de Lucrécia Panchano como a intelectual literata, corroborando, assim, o que preconiza Said (2005, p. 17-18) sobre o papel social e o sentimento de compartilhamento do intelectual com sua comunidade:

A essa tarefa extremamente importante de representar o sofrimento coletivo de seu próprio povo, de testemunhar suas lutas, de reafirmar sua perseverança e de reforçar sua memória, deve-se acrescentar uma outra coisa, que só um intelectual, a meu ver, tem a obrigação de cumprir. Afinal, muitos romancistas, pintores e poetas, como Manzoni, Picasso ou Neruda, encarnaram a experiência histórica do seu povo em obras de arte, que, por sua vez, foram reconhecidas como obras primas.

Neste sentido, percebe-se uma enunciação a partir de sua própria experiência concreta, a qual é compartilhada com os afrodescendentes da sua comunidade. A voz que fala no poema configura uma forma de fraternidade e partilha, visto que o pronome “nós” representa um conceito de classe, de irmandade com os irmãos afrodescendentes. “[...] Grita todo lo suyo, que también es lo nuestro,/ em todos nuestros actos y nuestro quehacer[...]” (PANCHANO, *In: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 106*). Corrobora com o que diz Said (2005): “[...] quero insistir no fato de o intelectual ser um indivíduo com um papel público na sociedade, que não pode ser reduzido simplesmente a um profissional sem rosto, um membro competente de uma classe, que só quer cuidar de suas coisas e de seus interesses”. O intelectual e, nesse caso, intelectual literata, insurge-se como uma voz que visualiza a angústia sofrida, não apenas por ela, mas por muitos daqueles que carregam o sangue africano nas veias.

Esse papel público citado pelo teórico palestino evidencia a arte engajada da

literata para ratificar o seu grito, a sua insatisfação contra os abusos e o abandono social, contra o desemprego, para citar estes exemplos, que atingem de forma mais intensa ao negro (a) não apenas na América latina, mas em muitos países, principalmente nos países de hegemonia branca. Um grito que surge nos becos, nas esquinas, nas ruas, nas periferias da zona rural e, principalmente nos grandes centros urbanos, onde a desigualdade social é bastante visível.

Neste sentido, o papel público do intelectual e também do(a) literato(a) é o de provocar diálogos com as instâncias governamentais, invadir as escolas e universidades, podendo gerar pessoas mais conscientes, jovens negros mais comprometidos com as causas do afrodescendente. “[...]En todo cuanto existe y nuestro entorno agita/ África con vehemencia y sin ambages GRITA”. (PANCHANO, *In*: ZAMORANO, ESCOBAR, 2010, p. 106). A luta da literata não é algo que se possa chamar de fácil, posto que está lutando para quebrar paradigmas sociais, se colocando contra as forças fixas e hegemônicas e, muitas vezes, intocável do poder público, que quase sempre caminha ao encontro de interesses econômicos. Assim, Said (2005) afirma que, o intelectual é aquele que representa um ponto de vista, muitas vezes tido como do contra, uma atividade que envolve compromisso, ousadia e risco, pois muitas vezes não é compreendido.

A luta da literata negra é mais árdua, pois, além de está reivindicando espaços, está lutando contra o preconceito de gênero que massacra e estigmatiza a mulher. Por trás dessa voz feminina, estão vozes de mulheres afrocolombianas marcadas pela exclusão social e subordinação, que carregam, por sua condição de mulher, mais ainda os estigmas que são historicamente marcados pela escravização. Mulheres marginalizadas que não têm acesso à educação, nem ao trabalho digno e são excluídas das políticas públicas, como assinala Meneses (2009, p. 30):

Las mujeres pertenecientes al pueblo afrocombiano, además de compartir la problemática general produzida por el conflicto armado interno, se han visto expuestas históricamente desde la esclavización a un sistema excluyente y opresor basado en una discriminación racial fomentada en el sistema educativo nacional y los medios masivos de comunicación.

Portanto, como se pode ver, a mulher afrocolombiana, assim como muitas mulheres afrodescendentes, sofre a desvalorização causada não apenas pelo racismo e

classe social, mas pelo binarismo pontuado pela diferença de gênero, evidenciando o que diz Spivak em relação à mulher subalterna: “[...] Evidentemente, se você é pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras”. (2010, p. 85).

O grito, por conseguinte, representa a luta diária, árdua dos afrodescendentes, uma vez que, como expressa Fanon (2008), a cor da pele é o sinal com que os homens são julgados, sem que se considere sua formação cultural. Julgados pela aparência física e não pelo grau de intelectualidade que, muitas vezes é medido sempre por meio de uma expressão concessiva como assinala Fanon (2008, p.109): “Quando me amam, dizem que o fazem apesar da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor... Aqui ou ali, sou prisioneiro do círculo infernal”.

Essas concessões são sempre humilhantes, uma vez que o negro tem sempre que está buscando uma forma de provar que é um ser regido pelos mesmos sentimentos que norteiam os seres humanos em geral. É mais assustador ainda quando se percebe que este grito ainda está longe de provocar mudanças sociais, uma vez que as forças hegemônicas ainda são bastante fortes.

4 Considerações Finais

O fato de se considerar o grito desses sujeitos subalternos e afrodescendentes um grito de resistência, que surge de situações periféricas, não inviabiliza a possibilidade de se continuar lutando para quebrar os paradigmas sociais, não justifica o abandono dessa luta que, como foi enfatizado no decorrer do trabalho, não é tranquila, pois se luta contra um poder pautado no preconceito e na injustiça. O fato de saber que esse grito está distante e quem grita não tem certeza de que será ouvido, não justifica o conformismo e omissão em relação às prisões injustas, à violência física contra homens, mulheres e crianças negras. Não justifica o não reconhecimento da luta por meio da escrita literária de escritores que fornecem bases para uma luta digna. O espaço de luta é agonístico como foi salientado anteriormente e, por conseguinte, um espaço de embates contra forças antagônicas, contra o poder hegemônico das classes brancas e ricas. A intelectual literata deve, sim, encontrar um espaço em que faça emergir essas vozes subalternas, um espaço em que gritem e façam vir à tona o sangue ancestral africano, que dos recônditos da terra anseia por liberdade. O sangue que quer ser livre da prisão que afronta através do ódio mascarado ou direto. Que quer se livrar dos abusos que se apresentam por meio de um

preconceito racial velado ou mesmo direto, da injustiça social que se torna evidente por meio do desemprego, dos baixos salários e da miséria social.

Em suma, o grito do subalterno afrodescendente deve continuar emergindo e se fazendo mais visível, como se percebe nos poemas analisados, por meio da insurgência de vozes como Lucrecia Panchano, cujo *locus* de enunciação se percebe imbricado com o contexto social de sua comunidade afrodescendente. Se considerar-se o que diz Said (2005), que o intelectual é aquele que não reluta de forma passiva, mas procura ser crítico e fazer notórias suas palavras, pode-se dizer que o papel da poeta afrocolombiana é instigar as instâncias sociais, quebrando estereótipos e lutando para fazer valer o grito do afrodescendente.

Referências

BEVERLEY, John. **Subalternidad y representación**: Debates en teoría cultural. Tradução: Marlene Beyza et al. Madrid: e-book Iberoamericana, 2004.

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

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio de língua portuguesa**. Marina Baird Ferreira; Margarida dos Anjos (coord). 4 ed. Curitiba: Poositivo, 2009.

FERREIRA, Luís. A diáspora africana na América Latina e o Caribe. **Palmares**, Brasília, n. 6, jan. 2006. Disponível em: <<http://afrolatinos.palmares.gov.br/sites/000/6/download/artigos/artigo-Luis%20Ferreira.pdf>>. Acesso em: 25 dez. 14.

CARRILLO GONZÁLEZ, D. ; SANTIAGO PATARROYO RENGIFO, N. (Ed). **Derecho, interculturalidad y resistência étnica**. Bogotá: Universidade Nacional de Colômbia, 2009.

HALL, Stuart. **Da diáspora**, identidades e mediações culturais. Tradução: Adelaide la Guardia Resende et. Al. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva et al. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MENESES, Loretta. Afrocolombianidad y género: una mirada propia para la construcción de nuevas feminidades y masculinidades. In: GONZÁLEZ, Diana Carrillo; RENGIFO, Nelson Santiago Patarroyo. (ed.). **Derecho, interculturalidad y resistencia étnica**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009, p. 29-36.

PANCHANO, Lucrecia. Africa grita. In: **Antología de mujeres poetas afrocolombianas**. Bogotá: Ministério de cultura, 2010, p. 106.

PANCHANO, Lucrecia. Afrodescendencia. In: **Antología de mujeres poetas afrocolombianas**. Bogotá: Ministério de cultura, 2010, p. 107.

PATROCÍNIO, Paulo Roberto Tonani do. A voz da periferia e a função do intelectual.

Darandina. Juiz de Fora, v. 3, p. 3, dez. 2010. Disponível em:
<<http://www.ufjf.br/darandina/files/2010/12/A-voz-da-periferia-e-a-funcao-do-intelectual.pdf>
>. Acesso em: 25. nov. 14.

SAID, Edward. **Representações do intelectual:** as conferências Reith de 1993. Tradução:
Milton Hatoum. São Paulo: e-book Companhia das letras, 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução: Sandra Regina
Goulart Almeida. Belo Horizonte: UFMG, 2010.