



Ano V – Número IX – Julho/2012 – ISSN 1983-6023

Expediente

Conselho Editorial

Alexandre Vieira Ribeiro (UFF)
Alexsander Lemos de Almeida Gebara (UFF)
Ana Mónica Henriques Lopes (História – UFAL)
Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (Sociologia – USP)
Carlos Moreira Henriques Serrano (Antropologia – USP)
Kabengele Munanga (Antropologia – USP)
Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez (História – USP)
Maria Cristina Cortez Wissenbach (História – USP)
Marina de Mello e Souza (História – USP)
Marina Gusmão de Mendonça (História – FAAP)
Mônica Lima e Souza (UFRJ)
Nkolo Foé (Ecole Normale Supérieure, Université de Yaoundé 1 – Camarões)
Ronilda Iyakemi Ribeiro (Psicologia – USP)
Sebastião Vargas Ferreira Netto (UFRN)
Valdemir Donizette Zamparoni (UFBA)
Wilson do Nascimento Barbosa (História – USP)

Edição e Revisão

Ana Mónica Henriques Lopes
Apoena Canuto Cosenza
Eduardo Januário
Flávio Thales Ribeiro Francisco
Irinéia M. Franco dos Santos
Maria Rosa Dória Ribeiro
Muryatan Santana Barbosa
Rodrigo Bonciani
Thiago Sapede

Colaboradores

Josélia Aguiar
Luís Carlos de Assis
Magno Bissoli
Surya Aaronovich Pombo de Barros

Autor Corporativo

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

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

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

Departamento de História (USP). Av. Professor Lineu Prestes, 338. Cidade Universitária. Sala M-4. São Paulo – SP – CEP 05508-900. Telefone: (011) 3091-8599.

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

revistasankofa@gmail.com

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

neacp.usp@hotmail.com

Orientação para Autores:

Os textos enviados para publicação devem obedecer às seguintes normas:

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

Os textos devem ser enviados em formato doc ou rtf para o endereço eletrônico: revistasankofa@gmail.com. Juntamente com os mesmos, deverá ser encaminhado um resumo de até dez linhas sobre a qualificação acadêmica e profissional do(s) autor(es).

Aguardamos a vossa participação.

Os Editores.

FICHA CATALOGRÁFICA

SANKOFA - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana/Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política – Número IX, Ano V, Julho. São Paulo, NEACP, 2012.
<http://sites.google.com/site/revistasankofa>
Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

Sumário

Sobre Sankofa..... 4

Editorial..... 5

Artigos

A Invisibilidade das Mulheres Negras Na Documentação Oficial – Feira de Santana, 1890-1920..... 7

Reflexões sobre a implementação da Lei nº 10.639/03: a educação das relações étnico-raciais na área das Ciências Humanas 28

Liberdade cidadã e a Questão do Negro na I República: caso do Vale do Paraíba Fluminense..... 42

A luta anticolonial angolana em Luandino e Pepetela..... 64

Pensamentos da Mulher Negra na Diáspora: Escrita do Corpo, Poesia e História..... 91

Resenhas

A Milenar História da Exploração do “Ouro Branco” Africano..... 113

Um olhar sobre as religiões de matriz africana..... 120

Sobre Sankofa

O conceito de *Sankofa* (*Sanko* = voltar; *fa* = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan “*se wo were fi na wosan kofa a yenki*” que pode ser traduzido por “*não é tabu voltar atrás e buscar o que esquecer*”. Como um símbolo Adinkra, Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. Também se apresenta como um desenho similar ao coração ocidental. Os Ashantes de Gana usam os símbolos Adinkra para representar provérbios ou idéias filosóficas. *Sankofa* ensinaria a possibilidade de voltar atrás, às nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar.[1]

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

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

Editorial

A Sankofa chega ao seu nono número reforçando o seu objetivo de divulgar a produção acadêmica relacionada aos estudos de História da África e da Diáspora africana. Ainda que os debates em torno da questão racial tenham frequentado constantemente as páginas dos principais jornais da imprensa brasileira, os canais de divulgação para textos sobre o tema continuam restritos, comprometendo a difusão do conhecimento sobre as experiências negras. Através da Sankofa, procuramos contribuir com o campo, promovendo um espaço privilegiado para esse debate por meio de uma diversidade de disciplinas e abordagens.

Iniciamos o número com o artigo de Karine Teixeira Dasmaceno que procura compreender a construção da invisibilidade de mulheres pobres, trabalhadoras e negras de Feira de Santana na virada do século XIX para o XX. O objetivo é, através do cruzamento de processos e recenseamentos, o de problematizar a ausência dessas figuras nos registros históricos, sublinhando o silêncio em relação à cor, que fez desaparecer as mulheres negras do período. Diferentemente de Dasmaceno, Cristian Souza de Sales se preocupa com as representações sobre o corpo feminino negro. Em seu artigo, demonstra como a poesia de Miriam Alves elaborou imagens sobre as mulheres negras que confrontavam as representações etnocêntricas e falocêntricas que circularam pelo imaginário dos brasileiros.

José Jorge Siqueira discute o impacto da transição do trabalho escravo para o trabalho livre sobre a população negra do Vale do Paraíba. Através de inventários, de informações da imprensa da região e de dados do recenseamento, o historiador demonstra, a partir de uma perspectiva estrutural, a persistência e o recrudescimento das desigualdades raciais na Primeira República. Já Vinícius Melleu Cione nos apresenta a luta anticolonial em Angola, fazendo um exame de autores que pensaram sobre a autodeterminação dos povos, destacando intelectuais angolanos engajados na luta pela libertação nacional como José Luandino Vieira e Pepetela, que trataram dessa questão em suas obras.

No último artigo da seção, Márcio Paim aborda o conceito de raça em uma outra perspectiva, traçando a trajetória dos estudos sobre evolução humana da consolidação da Antropologia até a introdução das ciências médicas, apresentando evidências de estudos da genética que desconstruem os mitos raciais sobre o continente africano e suas populações.

Na seção Tendências e Debates, Jacimara Souza Santana faz observações sobre os desafios da aplicação da lei n. 10.639/03, que versa sobre inclusão da História da África e da Cultura Afro-brasileira nos currículos escolares. Em seu texto, a autora discute a dificuldade dos profissionais para tratar da temática étnico-racial nas salas de aulas, apontando, através de experiências do cotidiano, possibilidades para o enfrentamento dos estereótipos no espaço escolar.

Por fim, finalizamos com duas resenhas. Na primeira delas, Nelson Aprobato Filho analisa o livro de John Frederick Walker, *Ivory's ghosts: the white gold of history and the fate of elephants*, onde se discute a relação do homem com o marfim no continente africano em uma história de cerca de 35.000 anos. Já Mauro Dillmann Tavares e Fernando Ripe resenham o livro *Cavalo de Santo: religiões afro-gaúchas*, de Mirian Fichtner. A obra da fotógrafa brasileira registra imagens das religiões de matriz africana no estado do Rio Grande do Sul, revelando vigor dessas práticas religiosas no sul do país.

Boa leitura!

A INVISIBILIDADE DAS MULHERES NEGRAS NA DOCUMENTAÇÃO OFICIAL – FEIRA DE SANTANA, 1890-1920

Karine Teixeira Damasceno¹

Resumo

A partir do cruzamento de processos-crimes e recenseamentos populacionais no período entre 1890 a 1920, buscamos compreender a construção da invisibilidade sobre a experiência das mulheres pobres, trabalhadoras e negras de Feira de Santana. Desse modo, observamos que nem todas elas viviam essa experiência do mesmo modo e, ao mesmo tempo. No caso da história das mulheres negras, por exemplo, deparamos com um predomínio ainda maior da escassez de informações sobre sua experiência tanto nos processos judiciais quanto nos levantamentos populacionais do período, notamos que tal informação deixa de ser levantada nesses documentos oficiais na passagem do século XIX para o XX. Ou seja, no contexto das primeiras décadas da República e do Pós-Abolição, silenciar a cor em tais registros constituía uma estratégia das autoridades para invisibilizar a população negra, em especial, as mulheres.

Palavras chaves: mulheres pobres; trabalhadoras; mulheres negras; invisibilidade; Feira de Santana.

Abstract

From the comparison between criminal processes and population censuses from 1890 to 1920, our aim was to understand the construction of the invisibility about the experience of poor women, workwomen and black women from Feira de Santana. In this way, we can notice that it was not all of them which deal with this experience in the same way and time. In black women's history case, for example, we encounter a major preponderance of information shortage about their experience in both criminal process and population censuses in that period; we notice that such information was not described in those official documents in the 19th and 20th centuries. It means, in the contexts of the firsts decades of Republic and Post- abolition, such documents do not mention black people as a strategy of the authorities in order to get invisible the black people, especially, the black women.

Key-words: poor women, worker women, black women; invisibility; Feira de Santana.

O desafio de pensar sobre as especificidades das mulheres em Feira da Santana

¹ Mestra em História Social da Cultura pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP e Ex-Bolsista do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford – IFP. E-mail: karitd@yahoo.com.br

Localizada entre o Recôncavo e o Sertão, distante, aproximadamente, 109 km de Salvador, Feira de Santana situa-se ao leste do Estado da Bahia, “*numa zona de transição entre o Recôncavo baiano de clima sub-úmido e o Nordeste seco de clima semi-árido, área denominada agreste baiano*”(SANTA BÁRBARA, 2007, p. 10 e FREITAS, 1998, p. 53). Na virada do século XIX para o século XX, dentre outros integrantes da elite de Feira de Santana os juristas adotaram medidas para adequar o município a um determinado modelo de civilidade. Entretanto, as pessoas comuns não estavam alheias às transformações implementadas nem eram passivas quanto ao impacto das novas políticas públicas em suas vidas. Era nesse tenso ambiente que as mulheres pobres, trabalhadoras e negras imprimiam seu jeito de ser ao cotidiano da cidade e, quando necessário, procuravam utilizar em seu favor as mesmas regras de conduta que lhes eram impostas.

De maneira geral, as mulheres pobres eram alvo de preocupação das autoridades e da imprensa local. Suas práticas, seus valores e seu modo de vida, inevitavelmente, transformavam-nas em transgressoras do padrão de feminilidade que a elite considerava adequado. No entanto, embora tenhamos notado vários aspectos comuns entre elas, ignorar as singularidades desse grupo social significa correr o risco de homogeneizar e simplificar suas experiências.

Por serem pobres, trabalhadoras e negras, a experiência de opressão, exclusão e invisibilidade constituiu um aspecto comum que aproximava todas essas mulheres. Por outro lado, nem todas elas viviam essa experiência comum do mesmo modo e, ao mesmo tempo, nem todas as mulheres pobres eram negras ou trabalhadoras e vice-versa, embora, ao considerarmos a população geral do município e cruzarmos com os processos crimes podemos notar que esse fosse o perfil predominante dessas personagens.

Desse modo, gênero, raça e classe são os conceitos básicos que permeiam essas reflexões. Tomamos a noção de classe adotada por E. P. Thompson, na medida em que este compreende tal noção como relacional, resultado de experiências comuns herdadas ou partilhadas, de modo que as pessoas envolvidas sentem e articulam suas identidades e seus interesses diante de outros grupos com interesses divergentes (THOMPSON, 1987). Nesse sentido, as mulheres de Feira de Santana que estudamos vivenciaram a condição de pobreza, lutaram para sobreviver de diferentes maneiras, no mercado formal ou informal do trabalho, e partilharam experiências comuns em seu cotidiano (FRAGA FILHO, 1996).

No tocante à noção de raça, concordamos com Antonio Sérgio Alfredo Guimarães que o conceito de raça é um dos marcadores da desigualdade e da exclusão no Brasil, sendo que, no período que investigamos, tais aspectos foram presentes nas relações tanto entre os sujeitos quanto entre os grupos sociais (GUIMARÃES, 2002). Por isso mesmo, tomamos aqui o termo “negra” como um dos sinônimos de não branca – generalização que permite associar numa mesma categoria as mulheres pardas e pretas. Este termo permite registrar a condição de subalternidade que as caracteriza, mesmo que, em muitos casos, como veremos, essas mulheres não tenham sido identificadas como “negras”. Nessas situações, o cruzamento das fontes permite inferir essa condição e apreender alguns de seus significados sociais.

Por sua vez, o conceito de gênero adotado aqui é inspirado na concepção defendida por Joan Scott, para quem gênero é o saber que estabelece significados para as diferenças entre mulheres e homens e que varia conforme a cultura, os grupos sociais e o tempo. Ainda de acordo com as reflexões desta autora, tal categoria sugere que as informações sobre as mulheres são necessariamente informações sobre os homens, isto é, que o estudo de um implica o estudo do outro, já que fazem parte do mesmo mundo e foram criados por ele (SCOTT, 1994, 1992 e CUNHA, 1998). O que tentamos fazer é verificar as relações que essas mulheres estabeleceram com outras mulheres e com os homens com os quais conviviam.

Nesse trabalho, interessa-nos discutir as nuances dos mecanismos utilizados pela elite – especialmente pelas autoridades judiciais para invisibilizar as mulheres negras de Feira de Santana entre 1890 e 1920. Essas mulheres praticamente não deixaram registros escritos sobre si mesmas, o que torna a investigação sobre seu passado um esforço ainda mais desafiador.

As mulheres tornaram-se objeto de pesquisa histórica, de forma aprofundada, a partir de 1960, momento em que houve uma maior diversificação dos temas de pesquisa, juntamente com outros subalternos, como camponeses e escravos (SOIHET, 1997). No que tange às mulheres pobres e trabalhadoras, felizmente já podemos contar com um crescente número de estudos que discutem aspectos de suas vidas sob várias perspectivas, tanto no campo das representações como no do cotidiano, reconstituindo práticas de trabalho, lazer, afetividade, conflitos etc (PRIORE, 2000). Porém, ao buscarmos referências bibliográficas especificamente sobre as mulheres negras, ainda percebemos uma grande lacuna, sendo poucos os trabalhos que tenham tais sujeitos como objeto de estudo. Essa

constatação revela que o exercício de pensar a diferença dentro da diferença ainda se constitui como demanda a ser preenchida pela historiografia brasileira (SCOTT, 1992). No caso da história das mulheres negras, ainda nos deparamos com o predomínio da invisibilidade de sua experiência até mesmo nos processos judiciais, documentação que oferece possibilidades privilegiadas de análise da contribuição feminina no processo histórico (SOIHET, 1997).

Esse aparelho de repressão do Estado que atuava no sentido de reprimir e disciplinar a população pobre, especialmente negra; porém, ao fazê-lo, preferia não registrar a cor dessas pessoas.

O silêncio da cor na documentação

Para a realização desta pesquisa, dos 333 processos referentes ao período de 1896 a 1920 encontrados no CEDOC, usamos, como primeiro critério para análise, os casos de lesão corporal, homicídio e suicídio nos quais pelo menos um dos envolvidos – vítimas ou réus – fosse uma mulher. Assim, considerando esse universo, pudemos constatar que o número de mulheres que foi à Justiça como vítima ou ré, nesse período, foi muito menor do que o número de homens, pois obtivemos apenas um total de 30 processos – 17 casos de lesões corporais, 11 de homicídios e 2 de suicídios – nos quais havia o envolvimento de mulheres. Nesse universo, é possível identificar 31 vítimas, 28 réus e 201 testemunhas.

Considerando todos os citados nos processos, conseguimos informações sobre um conjunto de 260 pessoas e constatamos que, dentre esses envolvidos, apenas 77 (29,6%) eram mulheres, enquanto os homens contavam 183 (70,6%). Ao observar a posição que ambos os sexos ocupavam nos processos, descobrimos que, em um universo de 31 vítimas, 26 eram mulheres e apenas 4 eram homens. Dentre os 28 réus, verificamos uma redução significativa da presença feminina, pois são citadas apenas 9 mulheres, enquanto que os homens somam 19. Dentre as testemunhas, contabilizamos um total de 41 mulheres e 160 homens.

Com efeito, ao computarmos apenas vítimas e réus e os tipos de crimes cometidos por ambos os sexos, obtemos uma contagem crivada pela característica dos crimes (lesão corporal, homicídio e suicídio), geralmente cometidos contra mulheres e não por mulheres, mas, quando observamos as testemunhas, constatamos um grande

desequilíbrio entre os sexos; isto é, aos olhos da Justiça, os homens tinham mais a dizer sobre os crimes do que as mulheres.

No tocante ao perfil racial, só conseguimos saber a cor de algumas das mulheres que aparecem como vítimas, pois, ao longo do processo, os únicos documentos em que pudemos obter tal informação foram os autos de exame de corpo de delito – existentes apenas para as vítimas, mas que, na maioria dos casos, ou não foram encontrados dentro dos processos, ou não continham registros da cor pelos peritos.

No *corpus* documental analisado, o exame de corpo de delito se mostrou uma peça de grande importância dentro do processo, já que lidamos com casos de ferimentos e mortes. Muitas vezes contestar as avaliações do auto de corpo de delito fez parte da estratégia de defesa de muitos advogados, cujos argumentos, por vezes, foram aceitos pelos juízes, que resolveram pela realização de outras perícias. Entretanto, em alguns desses casos, a realização de um novo exame não foi possível, chegando a implicar a absolvição do réu por falta de provas dos ferimentos da vítima.

Além de apresentar informação referente ao estado de saúde da vítima, a avaliação dos peritos, que nem sempre eram médicos, trazia elementos que nos permitem obter informações sobre o local do crime, o tipo de roupa que a vítima estava usando no momento em que foi agredida, a idade e as características físicas da pessoa examinada, como altura, cabelo, nariz, lábios e cor da pele.

Eis alguns exemplos:

Auto do exame cadavérico

“[...] Em consequência passaram os peritos a fazer o exame e investigações ordenadas e as que julgaram necessárias. Concluindo as quais, declararam o seguinte: encontramos no corpo de guarda do quartel desta cidade o cadáver de uma mulher que chamavam Maria Ignez, mulata, com setenta e cinco anos de idade mais ou menos, com cabelos brancos e ondulados, estatura média, trajando camisa anágua branca e saia de vincado [...]”².

Auto do exame de corpo de delito

“[...] Em consequência passaram a fazer o exame e investigações ordenadas e as que julgaram necessárias concluindo as quais declararam

² Sumário Crime. A Justiça Pública (Autor), Demetrio do Nascimento Amaral (Réu). Feira de Santana – CEDOC/UEFS. Sessão Judiciária, Processos-crimes, 1912. E. 03, Cx. 88, Doc. 1706. fls. 7-8.

o seguinte: encontramos na sala do quartel desta cidade, em uma [ilegível] uma mulher de cor preta que diz chamar-se Amancia de Tal. [...]”³.

Os fragmentos dos exames de corpo de delito realizados em Maria Ignez e Amancia de Tal constituem alguns dos poucos casos em que encontramos a cor das pessoas envolvidas nos processos analisados, sejam elas vítimas, réis ou testemunhas. Esses dois exames foram os únicos que forneceram a informação sobre a cor das vítimas. No entanto, é importante salientar que esse tipo de documento somente é produzido para descrever as vítimas, o que significa abranger apenas 31 pessoas (11,9%) do conjunto de envolvidos presentes nos processos que compõem o *corpus* desta pesquisa. Além do mais, tal documento, na maioria das vezes, ou não foi encontrado anexado ao processo ou os peritos deixaram de informar a cor da pessoa em quem realizaram a perícia. Ou seja, na maior parte dos casos, predominou a invisibilidade sobre a cor das mulheres.

Dessa forma, em um universo de 27 vítimas do sexo feminino, só foi possível conhecer a cor de apenas 11 mulheres (40,7%). Assim, 8 delas (25,8%) foram identificadas como negras (parda, preta ou mulata) e 3, (9,7%) como brancas (branca ou clara), sendo que os peritos omitiram a cor de 16, ou seja, mais da metade (59,3%) das mulheres que ocupavam a posição de vítimas nos processos analisados. Também não sabemos a cor de nenhuma vítima do sexo masculino. Além disso, observamos que o silêncio sobre a cor, na maioria das vezes, também foi uma opção das pessoas ouvidas, isto é, as vítimas, réis e testemunhas preferiram não fazer nenhuma referência à cor ao longo dos depoimentos ou das inquirições.

Ao longo dos processos, outras peças documentais revelaram ter havido uma preocupação dos subdelegados, delegados e juízes em traçar o perfil das pessoas envolvidas nos casos. Nesse sentido, antes de depor sobre os crimes pelos quais foram levados à Justiça, os depoentes eram obrigados a responder algumas perguntas que informavam suas características, como nome, filiação, idade, estado civil, ocupação, escolaridade, local de naturalidade e residência. No entanto, observamos que a cor não fazia parte desse roteiro de perguntas e nos indagamos: por que, entre os anos de 1896 e 1920, essa informação praticamente não é possível de ser encontrada nos processos movidos em Feira de Santana, mesmo em documentos em que a descrição física era uma preocupação, como o auto de

³ Sumário Crime. A Justiça Pública (Autor), Demetrio do Nascimento Amaral (Réu). Feira de Santana – CEDOC/UEFS. Sessão Judiciária, Processos-crimes, 1912. E03, Cx. 88, Doc. 1706. fls. 7-8. ff. 8-9.

corpo de delito? Para a Justiça local, a cor era considerada algo irrelevante? Desde quando esse silêncio ocorria na documentação judicial do município? E por quê?

Neste trabalho, não temos a pretensão de responder a essas questões; no entanto, consideramos importante problematizar o silêncio produzido sobre a cor na documentação judicial do período, visto que tal silêncio dificulta a investigação sobre a experiência negra no Brasil, sobretudo sobre a experiência da liberdade no Pós-Abolição e nas primeiras décadas da República. Tal fenômeno, que não passou despercebido para muitos pesquisadores, ainda precisa ser mais bem analisado pela historiografia. Nesse sentido, diante do silêncio identificado em nosso *corpus* documental, optamos por dialogar com outros historiadores que vêm enfrentando o desafio de reconstruir a experiência negra no Brasil.

O trabalho realizado por Hebe Maria Mattos constitui a principal referência para compreendermos tal fenômeno, especialmente no sudeste paulista, pois, através de uma análise comparativa de várias décadas, Mattos pôde observar que a cor era uma informação bastante comum na primeira metade do século XIX, tendo desaparecido de forma sistemática da documentação oficial – registros civis e judiciais – nas últimas décadas do mesmo século (MATTOS, 1998).

Ao reconstruir o tenso ambiente em que os senhores e ex-senhores se empenharam para garantir os antigos lugares sociais, de dominação e de subalternidade, a autora concluiu que as antigas categorias de diferenciação deixaram de fazer sentido nas últimas décadas do século XIX. Para Mattos, naquele contexto, havia se formado uma “zona de indiferenciação” na qual os ex-senhores, os brancos pobres, os negros e os mestiços livres se empenhavam em preservar socialmente sua diferença na então hierárquica sociedade do sudeste paulista (MATTOS, 1998).

Vale ressaltar, entretanto, que a omissão da referência à cor em documentos em que tal informação ainda era obrigatória, como nos registros de batismo e nos atestados de óbito, conforme observado pela autora, indica que o silenciamento da cor na documentação oficial podia ser uma escolha dos escrivães e peritos, que, por alguma razão, optaram por não fazer esse registro. No que tange, em especial, às testemunhas, Mattos observa que a informação era utilizada pela Justiça e pelos advogados apenas quando era conveniente, pois aparecia quando a intenção era fazer uma referência negativa às testemunhas, o que nos parece sintomático e revelador da tentativa da Justiça de estigmatizar a população negra da região. Nos processos que analisamos, nem mesmo

nessa circunstância a cor foi referenciada.

Por outro lado, Mattos observou que os libertos também faziam a opção de silenciar sobre sua própria cor. Para eles, negar-se como negro significava negar a memória do cativo e, muitas vezes, tinham o objetivo de obter o reconhecimento social de sua condição de livre e, portanto, de cidadão. Assim, para a autora, “*negar-se como negro (liberto), neste contexto, não implicava, como não implicou na maioria dos casos, assumir uma perspectiva valorativa do branqueamento*”. Era sim a tentativa de livrar-se da força discriminadora da marca do cativo (MATOS, 1998, p. 361).

Diferentemente das conclusões de Mattos referentes ao Sudeste, ao longo do século XIX, acreditamos que, em Feira de Santana, na passagem do século XIX para o século XX, as distinções sociais eram marcadas pela ideia de raça e, assim como para os intelectuais e as autoridades judiciais, as diferenças raciais eram algo carregado de sentido para as mulheres e para os homens ouvidos nos processos. Por isso, o silêncio absoluto que observamos por parte dos depoentes nos leva a questionar os sentidos desse silêncio para as pessoas ouvidas. Quais as implicações decorrentes da explicitação ou do silêncio da cor diante da Justiça? Até que ponto a subjetividade dos juízes e escreventes interferia na produção desse silêncio?

A pesquisa realizada por Wlamyra Ribeiro de Albuquerque sobre as relações raciais e o processo que desencadeou o fim da escravidão no Brasil nas últimas décadas do século XIX contribui para este debate, pois, para essa autora, a extinção do binômio senhor/escravo desestabilizou as relações sociais. Assim, ao reconstituir políticas públicas baseadas na ideia de raça nos debates jurídicos, nas decisões políticas, nas memórias construídas, nos símbolos da escravidão e nos planos para o futuro da nação e ao descortinar a preocupação do Conselho do Estado em encontrar uma maneira de vetar a entrada de africanos retornados no país sem explicitar que a cor era um critério fundamental para tal exclusão, a autora nos deixa ver que o processo de emancipação no Brasil não foi destituído da ideia de raça. Ao contrário, houve uma profunda racialização das relações sociais (ALBUQUERQUE, 2009 e CHALHOUN, 2007).

Na investigação realizada por Albuquerque, a agência dos próprios libertos também foi esmiuçada, de modo que ela pôde observar que, assim como os outros sujeitos sociais que interagiam na Bahia naquela época, a seu modo eles também acionaram códigos de distinção baseados nos critérios raciais seja para reafirmar lugares e papéis ou para subvertê-los na hierárquica sociedade baiana da época, como nos deixa ver a postura de

libertos de afirmarem-se como africanos seja por meio de seus testamentos ou nos temas dos desfiles carnavalescos (ALBUQUERQUE, 2009).

Em sua investigação sobre a construção dos estereótipos relacionados à beleza e à sexualidade das mulatas, Silvana Santiago discutiu como estes eram percebidos no cotidiano das mulheres negras. A autora observou que, na virada do século XIX para o século XX, a questão da raça ocupou um lugar de destaque nas discussões sobre a identidade nacional. Entretanto, para essa autora a escassez de informações sobre a cor das mulheres nos processos constituiu a maior dificuldade enfrentada por ela para a realização da pesquisa (SANTIAGO, 2006).

A saída encontrada por Santiago foi o cruzamento de uma documentação bastante diversificada, sendo que as ocorrências policiais se constituíram como fonte central, pois nelas era mais provável descobrirem-se referências à cor das mulheres. Ao longo da investigação, essa autora conseguiu levantar uma variedade significativa de terminologias raciais usadas para identificar mulheres negras, como “preta”, “parda”, “mulata”, “morena”, “cabocla” e “crioula”. Com bases nesses dados, constatou que, assim como na Bahia do século XIX, pesquisada por Albuquerque, a racialização também era algo presente no Rio de Janeiro do período pesquisado por ela, contexto em que as noções de raça também foram utilizadas para manter as relações de poder (SANTIAGO, 2006).

No tocante à margem de escolhas das mulheres enquanto sujeitos no processo, Santiago observou que informar um nome falso nas delegacias era uma estratégia utilizada por elas para dificultar que a polícia descobrisse seu envolvimento em outros casos (SANTIAGO, 2006). Entretanto, a autora não faz nenhuma referência sobre a escolha das mulheres de silenciar a cor ao longo de seus depoimentos, por exemplo, nos processos-crimes, documentação em que o silêncio era mais recorrente.

Assim como Mattos, Santiago observou que o silêncio da cor nos processos informava sobre o interesse do Estado em eliminar a memória do passado de escravidão no Brasil. Para a autora, no Rio de Janeiro da virada do século, os pobres, no geral, estavam sujeitos ao critério da racialização e a pobreza tendia a escurecer; ao mesmo tempo, o projeto de branqueamento da população brasileira nos processos por ela analisados se expressava por meio da omissão da cor das pessoas envolvidas (SANTIAGO, 2006).

Em consonância com ambas as autoras, acreditamos que o silêncio da cor nos processos envolvendo as mulheres pobres, trabalhadoras e negras de Feira de Santana, antes de revelar a opção dos delegados, peritos e juizes de não determinar a cor dos sujeitos

por eles ouvidos ou sobre os quais tratavam, é um indicativo da influência dos debates sobre a questão da raça que se expandiam pelo Brasil, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX. Nessa época, o investimento para trazer imigrantes europeus com o objetivo de branqueamento da população se constituía em uma política pública nacional a qual o Estado da Bahia não estava alheio, embora tenha recebido poucos imigrantes; pelo contrário, ex-senhores, intelectuais e autoridades estavam frustrados com o desinteresse dos imigrantes pelo Estado, pois a “superioridade racial dos europeus” seria a saída para conduzir os negros à civilização, como observa Celia Maria Marinho de Azevedo (AZEVEDO, 2004, p. 50-151, CHALHOUB, 1996, 2001 e ALBUQUERQUE, 1999).

Acreditamos, assim, que a investigação mais aprofundada desse silêncio não pode ser realizada de forma isolada, pois esse fenômeno não era produzido de modo deslocado do contexto da virada do século XIX para o século XX, período em que, intelectuais, cientistas e autoridades debatiam, propunham e adotavam políticas pautadas pelas teorias deterministas e racistas (SCHWARCZ, 1993). Da mesma forma, o cruzamento dos processos com outros documentos oficiais, como os recenseamentos, contribui, sobremaneira, para esta discussão, pois estes, além de explicitar as informações sobre a população nacional, nos informam sobre as questões consideradas relevantes para o levantamento do perfil da população nacional, escolhas que não eram produzidas aleatoriamente.

Os dados gerais levantados pelo recenseamento nacional sobre a população de Feira de Santana, realizado em 1890 nos deixa ver que o município chegou a 1890 com uma população de 61.758 pessoas, sendo que as mulheres representavam 49,5% e os homens, 50,5% dos recenseados. Isto é, na última década do século XIX, Feira de Santana tinha uma população em que predominavam as mulheres, sendo que as negras (pretas e mestiças) – 21.944 (71,7%) – se constituíam como a presença mais expressiva, seguidas pelas brancas – 6.033 (19,7%) – e pelas caboclas – 2.613 (8,5%). Os dados apresentados pelo referido levantamento ainda revelam que, na ocasião da pesquisa, os pretos e mestiços representavam 72% dos habitantes do município.

Já, o recenseamento nacional realizado em 1900, assim como outros documentos oficiais produzidos nas últimas décadas do século XIX e primeiras do século XX, silenciou sobre a cor da população brasileira. Embora ele não tenha apresentado tal informação e feito um levantamento incompleto da Bahia, seus dados são importantes para que possamos identificar a tendência de crescimento da população do Estado, notadamente

de Feira de Santana, neste período. Assim, dentre os 63.473 habitantes do município, conseguimos saber que a diferença populacional entre os sexos continuava muito pequena e que a população feminina chegou a 51,1%, ultrapassando os 48,9% da população masculina, ou seja, a população feirense continuava crescendo e se tornava mais feminina.

O recenseamento de 1920, considerado mais confiável, também silenciou sobre a cor dos recenseados, mas contribui para esta pesquisa, pois os dados populacionais por sexo explicitam que, em 1920, Feira de Santana possuía 77.600 habitantes, sendo que, destes, 40.680 eram mulheres e 36.920, homens⁴. Ao analisar dos dados do recenseamento de 1920, constatamos que Feira de Santana tinha um número expressivo de trabalhadores de ambos os sexos. 80,4% das mulheres (6.363) e 85,1% dos homens (12.900) dedicavam-se às atividades rurais – agricultura, criação e pesca –, enquanto que apenas 3,5% dos trabalhadores (818) – 1,7% das mulheres (134) e 4,5% dos homens (684) – atuavam no comércio. Nesse sentido, é importante lembrar que, desde sua origem, o comércio de gado constituiu-se como a principal atividade econômica do município, ao mesmo tempo em que uma grande variedade de produtos de origem agrícola, como farinha de mandioca, feijão, milho dentre outros, fundamentais na alimentação da população local, eram vendidos na feira livre, abastecendo tanto os moradores locais quanto de outras regiões do interior do estado e da capital (POPPINO, 1968)

Assim, embora o comércio praticamente não tenha aparecido no recenseamento de 1920 como atividade exercida por trabalhadores do município, sua importância tanto para Feira de Santana quanto para a região nos leva a pensar ser possível que os pequenos produtores e proprietários rurais de Feira de Santana exercessem mais de uma ocupação para sobreviver (atividades rurais e comércio) ou que, para a maior parte deles, negociar a produção na feira livre e de gado da cidade constituía-se como desdobramento do trabalho rural. Além do mais, a pouca expressividade do comércio nos registros oficiais provavelmente também está relacionada à invisibilidade observada sobre as mulheres pobres, especialmente as trabalhadoras negras que certamente predominavam entre as pessoas que tradicionalmente se dedicavam ao comércio informal realizado em Feira de Santana (SOARES, 1996 e FERREIRA FILHO, 1998-1999).

No tocante ao trabalhador rural, as conclusões de Luiz Cleber Moraes Freire ainda são elucidativas. Segundo ele, na segunda metade do século XIX, pelo menos 57,5% dos

⁴ IBGE. *População Recenseada em 31 de dezembro de 1920*, Bahia, Vol. 4, Parte 5, Tomo 1, p. XLII e XCVII.

proprietários de escravos tinham pequenas propriedades rurais e a mão de obra escrava estava predominantemente ligada à agropecuária (FREIRE, 2007). Da mesma forma, embora de maneira menos aprofundada que Freire, Rollie E. Poppino também apontou o lugar de destaque que as pequenas propriedades rurais tinham no município, acrescentando que, em 1920, elas já predominavam no município e a maior parte da população local era composta por pequenos lavradores (POPPINO, 1968).

Com efeito, as informações sobre a cor da população de Feira de Santana analisadas anteriormente nos permitem acreditar que, embora o recenseamento de 1920 na maior parte das vezes não traga esse tipo de dado, a maior parte das pessoas que exerciam ocupações como agricultura e serviço doméstico era constituída predominantemente de mulheres e homens negros, já que essas ocupações, em um passado recente, haviam sido as mesmas exercidas pelos escravos. Nesse sentido, Luiz Cleber Moraes Freire revela que entre os anos de 1850 e 1888, havia um equilíbrio entre mulheres e homens escravos exercendo atividades agrícolas, e as mulheres predominavam entre aqueles que se dedicavam às ocupações domésticas (FREIRE, 2007). Já Flaviane Ribeiro Nascimento, além de corroborar a constatação desse autor, ainda salienta que, no mesmo período, a pequena agricultura e a policultura não faziam distinção de sexo para o trabalho na roça e que as mulheres predominavam entre os escravos do agreste baiano (NASCIMENTO, 2009).

Em suma, o desaparecimento da informação da cor nos recenseamentos realizados em 1900 e 1920 é um indicativo dos desdobramentos das escolhas realizadas em âmbito nacional em torno da ideologia de branqueamento. Sobre este último recenseamento, ainda é importante lembrar que, no mesmo período em que o Estado considerou irrelevante fazer o levantamento do perfil racial da população, resolveu divulgar as ideias de Oliveira Viana em torno do branqueamento da população brasileira, que, ao serem publicadas na Introdução do Recenseamento Geral do Brasil, realizado em 1920, ganharam *status* oficial⁵. Ou seja, tais ideias apareceram ao lado do silêncio sobre o registro da cor da população brasileira, de modo que, ao constarmos o silêncio sobre a cor das pessoas envolvidas nos processos analisados correspondentes ao mesmo período, não acreditamos que a Justiça estivesse alheia à política de branqueamento da população; pelo

⁵ IBGE. *Recenseamento do Brasil realizado em 01 de setembro de 1920, Introdução: aspecto físico do Brasil, geografia, fauna e flora, evolução do povo brasileiro, histórico de inquéritos*. Vol. I. p. 132-344.

contrário, as mulheres negras, por exemplo, reuniam, pelo menos, três pré-requisitos que as tornavam alvos preferenciais da Justiça – raça, gênero e classe.

Algumas experiências de mulheres negras

Ao trazer a público o passado da mulheres pobres, trabalhadoras e negras de Feira de Santana das primeiras décadas do pós abolição deparamo-nos com experiências de algumas delas que na luta pela sobrevivência teimavam em sair do lugar de invisibilidade que as autoridades insistiam em colocá-las. Vejamos alguns desses casos.

Em outubro de 1902, por volta das 4 horas da tarde, uma briga entre duas mulheres no Tanque da Nação chamou atenção de várias pessoas que moravam na localidade ou passavam por ali no momento do “barulho”. Eustáquio Manuel Correia, trabalhador de Armazém, por exemplo, passava por ali e, ao resolver “apartar” as duas mulheres, foi agredido, mas não viu por quem. Algo semelhante aconteceu com Gregório Matos, também trabalhador de Armazém. Segundo ele, estava em sua casa, localizada na mesma rua, e de lá pôde escutar o “barulho”, dirigindo-se então para o local com o objetivo de “apartar” as mulheres, que, por sua vez, eram suas conhecidas, mas também saiu atingido com uma facada de alguém. Essa testemunha informou ainda que o conflito atraiu muita gente desconhecida.

A contenda entre as duas mulheres ocorreu num período em que a maioria das pessoas que trabalhavam no comércio ou como prestadoras de serviços estavam em plena atividade. Sobre isso, o interrogatório de uma das acusadas, Maria dos Anjos, conhecida por Cotá, de mais ou menos 30 anos, solteira, sapateira, analfabeta, natural e residente em Feira de Santana, é bastante elucidativo, já que, segundo ela,

“Maria Eufrosina estava em disputa com uma rapariga conhecida por Senhora que vende [ilegível] em casa e que nessa ocasião Maria Eufrosina atirou uma pedra em Senhora, mas a pedra caiu em sua cabeça fazendo o ferimento que apresenta e vendo-se ferida ela atracou-se com Maria Eufrosina”⁶.

⁶ Denúncia. A Justiça Pública por seu Promotor (Autor), Maria Eufrosina e Maria dos Anjos (Réis). Feira de Santana – CEDOC/UEFS. Sessão Judiciária, Processos-crimes, 1903. E. 04, Cx. 100, Doc. 2104. fls. 7.v -8.

Por meio desse depoimento, podemos ver que Maria Eufrosina parecia não se importar com regras de conduta como recato ou passividade. Diferentemente disso, é possível que ela pensasse em outras regras relacionadas à sobrevivência, como legitimar, frente à concorrência, um território para negociar.

O Tanque da Nação, desde o final do século XIX, constituía uma importante fonte de abastecimento de água de Feira de Santana, como observou Vicente Diocleciano Moreira (SANTA BARBARA, 2007). Esse cenário ganhou maior nitidez a partir da descrição feita por Reginilde Rodrigues Santa Barbara, que, ao reconstituir o cotidiano das lavadeiras, revelou a dinâmica que tornou o Tanque da Nação o epicentro da movimentação da parte mais ao sul da cidade. Segundo essa autora, a presença das lavadeiras e outros trabalhadores, majoritariamente negros, era marcante naquela região, denominada por essa autora como “um bairro operário, um território negro” (SANTA BARBARA, 2007, p. 98-101). Isto é, embora não tenhamos encontrado no processo informações sobre a cor e a ocupação de Maria Eufrosina, acreditamos que fosse uma das trabalhadoras negras referidas por Santa Barbara e, assim como sua adversária, possivelmente vendedora nas casas, ou mesmo possuidora de uma tenda no famoso Tanque da Nação.

Diante da Justiça, outras mulheres se aproximavam entre si seja por sua condição social de trabalhadoras, seja por também se envolverem em conflitos que se tornaram de conhecimento público. Foi o que aconteceu com Antonia Cândida do Espírito Santo, de 25 anos, solteira, lavradora, alfabetizada, natural do povoado de Tanquinho e residente no Distrito de Humildes, ao denunciar que foi vítima de uma “surra de palmatória na mão e nos pés”. A testemunha Pedro Alexandrino declarou que esteve na residência da vítima, “onde a encontrou trabalhando na enxada”, e, por saber que esta tinha uma rotina de labuta, atribuiu os ferimentos que a vítima apresentava ao “trabalho pesado na lavoura a qual ela se dedicava”⁷. Outras trabalhadoras conhecidas da vítima foram ouvidas. Leocádia de Oliveira Lopez, por exemplo, negou ter conhecimento do crime, enquanto Maria Alexandrina de Jesus disse ter ouvido da própria vítima que o motivo dos bolos fora o roubo que praticara na roça da família do acusado, Rozendo de Oliveira Lopez

⁷ Denúncia. A Justiça Pública por seu Promotor (Autor), Rozendo de Oliveira Lopez Filho (Réu). Feira de Santana – CEDOC/UEFS. Sessão Judiciária, Processos-crimes, 1900. E. 05, Cx.126, Doc. 2486. fls.14-15.

Filho, que por sua vez era membro de uma das famílias de poder econômico e político de Feira de Santana.

O caso envolvendo Antonia Cândida além de nos informar que ela era lavradora, ainda explicita a opção do acusado de castigá-la especialmente com uma surra de palmatória, e não de outro modo, é bastante sugestivo de que, assim como muitos ex-senhores nas primeiras décadas do pós-abolição seu agressor também buscava meios de prolongar as antigas relações sociais do tempo da escravidão, a exemplo, dos castigos físicos utilizando instrumentos como a referida palmatória (LARA,1988; ALBUQUERQUE, 2009 e FRAGA FILHO, 2006). Isto é, apesar do processo silenciar sobre o perfil racial de Antonia é provável que Antonia Cândida fosse uma mulher negra e, até mesmo, liberta.

Em 14 de setembro de 1900, o processo envolvendo a menina Honorata de Tal, de mais ou menos 6 ou 7 anos, parda, natural de Mundo Novo, residente em Feira de Santana, filha de Lecundo de Tal e Francisca de Oliveira, ambos falecidos, é uma importante janela para que possamos conhecer aspectos importantes do lugar social ocupado pelas meninas e mulheres pobres, trabalhadoras e negras do município no período que investigamos.

Sobre a situação da menina negra, que fora encontrada na Rua de Aurora com vários ferimentos pelo corpo, diversos moradores, proprietários de casas comerciais e transeuntes tinham algo a dizer. Um deles, o também menor José Antonio, de mais ou menos 15 anos, solteiro, copeiro, analfabeto, natural de Santo Amaro e residente em Feira de Santana, informou que do quintal do negociante Antonio Guerra Ramos, seu “amo” na Rua Direita, perto da residência de Maria Lídia Vitoria Macêdo e Francisco Macêdo, localizada na Rua Conselheiro Franco, várias vezes, ouvira o choro da menina, vindo do quintal do referido casal. Ele ainda fez questão de salientar que, certo dia, subindo numa laranjeira pertencente à casa de seu “amo” para amarrar sua gaiola, vira as filhas pequenas do casal espancando outra criança pequena⁸.

Já Agnello Cahim Pacheco, de 21 anos, casado, negociante, alfabetizado, natural e residente em Feira de Santana, mais especificamente na Rua Conselheiro Franco, morador em casa contígua à família Macêdo, viu mais de uma vez Maria Lídia “castigar

⁸ Sumário Crime. A Justiça Pública (Autor), Lídia Victória de Macêdo (Ré). Feira de Santana – CEDOC/UEFS. Sessão Judiciária, Processos-crimes, 1900. E. 02, Cx. 34, Doc. 580.

com um chicote a menor Honorata, ouvindo, nessa ocasião pelo que dizia a denunciada de que a dita menor foi castigada por não saber limpar facas”⁹.

Outra testemunha, Joaquim Ferreira de Almeida, de 23 anos, casado, natural e residente em Feira de Santana, afirmou que

“uma mulher que costuma dar água em sua casa vira na Rua de Aurora que se achava ao desamparo uma menor horrivelmente maltratada de pancada e queimaduras no corpo, e que a senhora dele testemunha compadecida do que lhe disse a dita mulher, pedindo-lhe que fosse buscar a referida menina que, chegando ele testemunha dissera a sua mulher para tomar essa menina para morar em vossa casa. [...]”¹⁰.

Segundo a própria Honorata, ela morava na residência da família Macêdo, onde se ocupava de “varrer”, “arear facas” e “limpar quintal”¹¹, mas chegava a passar vários dias sem comer, “dormia no quintal, ao relento, apenas debaixo de um prendedor de roupa, sem cobertura nenhuma”¹². Segundo a vítima, os ferimentos que trazia no corpo foram causados por Maria Lidia e esta costumava aplicar-lhe castigos físicos com “pau”, “peia de cavalo”, “palmatória” e “tição de fogo”. Várias testemunhas confirmaram saber que Honorata morava na residência do casal Macêdo e também informaram que estes tinham duas filhas pequenas. Em relação a essas duas meninas, não foram feitas referências sobre o exercício de atividades domésticas ou se elas também foram vítimas de algum tipo de castigo físico.

A estratégia de defesa da acusada foi construída no sentido de atribuir os ferimentos de Honorata às péssimas condições da viagem que ela, enquanto migrante, havia feito de Mundo Novo a Feira de Santana. Porém, diante da impossibilidade de negar parte das lesões que a perícia indicou, tais ferimentos foram atribuídos às filhas do casal e, como estas eram crianças de “tenra idade”, não foram condenadas pelo crime de lesão

⁹ Sumário Crime. A Justiça Publica (Autor), Lidia Victória de Macêdo (Ré). Feira de Santana – CEDOC/UEFS. Sessão Judiciária, Processo-crime, 1900. E. 02, Cx. 34, Doc. 580. fls. 56.v - 58. No depoimento de José Antonio, pudemos observar que a posição de subalternidade se estendida à relação construída entre os patrões e os meninos, os quais também, desde muito cedo, começavam a vivenciar a experiência de trabalho.

¹⁰ Sumário Crime. A Justiça Publica (Autor), Lidia Victória de Macêdo (Ré). Feira de Santana – CEDOC/UEFS. Sessão Judiciária, Processos-crimes, 1900. E. 02, Cx. 34, Doc. 580. fls. 15.v a 16.v.

¹¹ Sumário Crime. A Justiça Pública (Autor), Lidia Victória de Macêdo (Ré). Feira de Santana – CEDOC/UEFS. Sessão Judiciária, Processos-crimes, 1900. E. 02, Cx. 34, Doc. 580. fls. 9.

¹² Sumário Crime. A Justiça Pública (Autor), Lidia Victória de Macêdo (Ré). Feira de Santana – CEDOC/UEFS. Sessão Judiciária, Processos-Crimes, 1900. E. 02, Cx. 34, Doc. 580. fls. 9.v.

corporal. Contudo, somando os indícios encontrados sobre o cotidiano de Honorata, depreendemos que ela não era tratada como alguém que fazia parte da família, pois, na qualidade de “cria da casa”, tinha tarefas domésticas para cumprir e, diferentemente das outras meninas da família, não tinha o direito à infância, já que desde cedo estava sendo preparada para a vida de labuta que sua condição social e racial lhe impunha.

Além da crueldade de que Honorata era vítima na casa da família Macêdo, o caso torna plausível associarmos a experiência vivenciada pela menina ao passado recente de escravidão no Brasil, já que a prática do castigo físico era algo comum à relação de trabalho entre senhores e escravos. Maria Lidia demonstrou conhecer o caráter pedagógico e exemplar dos castigos aplicados nos escravos, aos quais Silvia Hunold Lara se refere em sua investigação sobre a institucionalização da violência na relação entre senhores e escravos no período colonial. Segundo essa autora, o castigo físico constituía um componente fundamental para a dominação senhorial e organização do trabalho (LARA, 1988).

Ao que parece essa característica não estava ausente na relação de acusada com outras trabalhadoras domésticas, já que a testemunha Victoria Batista das Virgens, de 30 anos, solteira, lavradora, analfabeta, natural de Comissão, especificamente da localidade de Serra Preta, e residente em Feira de Santana, declarou que, no período em que trabalhou como “aia” na casa da referida família, viu que Maria Lidia “mandava a menina fazer algum serviço e a menina não fazia de pronto ela a espancava, e que a dita menina muitas vezes lastimava-se chorando”¹³. Vitoria afirmou ainda que deixou de trabalhar para a família porque não aguentava mais assistir aos maus tratos que a menina sofria. Havia permanecido apenas um mês trabalhando na casa da família, porque

“a dona da casa mandou ela testemunha amarrar um cordão para pendurar roupa de um modo nenhum agradara a ela que disse não querer assim, você há de amarrar como eu quero, e zangando-se lhe disse assim, olhe que eu sou o diabo, e nisso uma das filhas da mesma senhora Dona Lidia e a menor Honorata lhes disseram, você hoje toma peia, do que ela testemunha a fim de não tomar peia porque nunca apanhei em dias de minha vida e fazendo uma trouxinha disse que ia levar sua mãe e que voltara”¹⁴.

¹³ Sumário Crime. A Justiça Pública (Autor), Lidia Victória de Macêdo (Ré). Feira de Santana – CEDOC/UEFS. Sessão Judiciário, Processos-crimes, 1900. E. 02, Cx. 34, Doc. 580. fls. 23-24.

¹⁴ Sumário Crime. A Justiça Pública (Autor), Lidia Victória de Macêdo (Ré). Feira de Santana – CEDOC/UEFS. Sessão Judiciário, Processos-crimes, 1900. E. 02, Cx. 34, Doc. 580. fls. 23-24.

A desculpa apresentada por Victoria para se ausentar do trabalho chama atenção para o fato de que, embora muitas vezes as trabalhadoras domésticas residissem na casa dos patrões, suas obrigações familiares, como o cuidado com as mães e os pais idosos, constituíam papéis importantes a serem desempenhados por essas mulheres.

No tocante ao caso, também podemos observar que, embora o processo não informe a cor de Victoria ao mostrar a tentativa de Maria Lidia de adotar antigas práticas da época da escravidão, como o castigo físico, nos dar pistas de seu perfil racial, negra. Além disso, sua própria compreensão sobre o que pode ser admitido nas relações de trabalho naqueles primeiros anos do Pós-Abolição e do início da República é um outro forte indicativo de que trata-se de uma mulher negra que como, ela mesma, salienta nunca havia sido castigada, e portanto, não ia permanecer passiva diante da possibilidade de experimentar tal violência; por isso, ela, que, como outras tantas mulheres pesquisadas, saiu da zona rural para morar na cidade de outro município, resolveu comportar-se de modo deferente e voltar para a “roça”, zona rural de Feira de Santana, disposta a nunca mais voltar, uma tentativa de afastar-se dessa ou de outras tentativas que pudessem surgir que viesse aproximá-la do estigma do cativo (ALBUQUERQUE, 2009 e MATTOS, 1998).

A despeito da dificuldade de encontrar informações sobre as mulheres pobres, trabalhadoras e negras de Feira de Santana nos processos e recenseamentos nacionais referente ao período de 1890 e 1920. Pudemos constatar que especialmente, as negras sofriam com a invisibilidade imposta pelas autoridades, mas ainda assim, conseguiam imprimir sua marca na cidade, isto é, esses homens nem sempre eram bem sucedidos e graças a isso a experiência de nossas protagonistas puderam ser fiotradas por meio da documentação oficial.

Considerações finais

Com efeito, encontrar registros sobre a experiência das mulheres negras foi uma dificuldade enfrentada ao longo de toda a investigação, embora consideremos tratar-se de um universo onde predominavam mulheres analfabetas e em que certamente a oralidade constituía um mecanismo importante de transmissão de informação utilizado por elas. Diferente de outros sujeitos sociais que também faziam parte de seu mundo, observamos uma escassez de registros escritos sobre essas personagens que, mesmo sem passarem

despercebidas no contexto de Feira de Santana da virada do século, aliás, por isso mesmo, viverem experiências semelhantes de invisibilidade.

Nesse sentido, é importante salientar que na documentação oficial –processos-crimes e recenseamentos – os registros encontrados sobre essas mulheres não foram produzidos de próprio punho por elas, isto é, esta documentação foi elaborada por homens, especialmente autoridades que na última década do século XIX e primeiras do século XX estavam imbuídos pela ideologia de branqueamento da população brasileira e empenharam-se na missão patriótica de silenciar a cor. Contudo, o cruzamento desses documentos nos permitiu reconstituir parte do passado das mulheres negras de Feira de Santana e trazermos a tona.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *Algazarra nas ruas: comemorações da independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. 3ª Edição, São Paulo: Annablume, 2004.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHALHOUB, Sidney. “Solidariedade e liberdade: sociedades beneficentes de negros e negras no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX”. In: CUNHA, Olivia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos. *Quase cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. 2ª Edição, Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. “De historiadora, brasileiras e escandinavas: loucura, folias e relações de gênero no Brasil (século XIX e início do XX)”, In: *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 3 n. 5, 1998. p. 1-28.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia, 1870-1910*, Campinas: UNICAMP, 2006.

FREITAS, Nacelice Barbosa. *Urbanização em Feira de Santana: influência de industrialização 1970-1996*. Dissertação de Mestrado, UFBA, Salvador, 1998.

- FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. “Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)”. In: *Afro-Ásia - Centro de Estudos Afro-Orientais*, Salvador, n. 21-22, 1998-1999. p. 239-256.
- FILHO FRAGA, Walter. *Mendigos, moleques, e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo/Salvador: HUCITEC-EDUFBA, 1996.
- FREIRE, Luis Cleber Moraes. *Nem tanto ao mar, nem tanto à terra: agropecuária, escravidão e riqueza em Feira de Santana, 1850-1888*. Dissertação de Mestrado, UFBA, Salvador, 2007.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na capitania de Rio de Janeiro 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, séc. XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- NASCIMENTO, Flaviane Ribeiro. *E as mulheres da terra de Lucas? Quotidiano e resistência de mulheres negras escravizadas – Feira de Santana, 1850-1888*. Monografia de Graduação, UEFS, Feira de Santana, 2009.
- POPPINO, Rollie E. *Feira de Santana*. Salvador: Itapuã, 1968.
- PRIORE, Mary Del. “História das Mulheres: vozes do silêncio”. In: *Historiografia Brasileira em Perspectiva*, São Paulo: Contexto, 2000.
- SCOTT, Joan Wallach. “Prefácio e gender and politics of history”. In: *Cadernos Pagu 3*, Campinas, 1994. p. 11-27.
- SCOTT, Joan. “História das mulheres”. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.
- SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/generodh/gen_categoria.html. Acesso em: 04 de abril de 2011.
- SOIHET, Rachel. “Mulheres pobres e violência no Brasil urbano”: In: PRIORE, Del Mary. (Org.). *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo: Contexto, 1997.
- SANTA BARBARA, Reginilde Rodrigues. *O caminho da autonomia na conquista da dignidade: sociabilidades e conflitos entre lavadeiras em Feira de Santana – Bahia (1929-1964)*. Dissertação de Mestrado, UFBA, Salvador, 2007.
- SANTIAGO, Silvana. *Tal Conceição, Conceição de Tal. Classe, gênero e raça no cotidiano de mulheres pobres no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas*. Dissertação de Mestrado, UNICAMP, Campinas, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOARES, Cecília Moreira. “Ganhadeiras: mulheres e resistência negra em Salvador no século XIX”. In: *Afro-Ásia – Centro de Estudos Afro-Orientais*, Salvador, n. 17, 1996. p.57-71.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa I: a árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 4ª Edição, 1987.

Reflexões sobre a implementação da Lei nº 10.639/03: a educação das relações étnico-raciais na área das Ciências Humanas

Jacimara Souza Santana¹⁵

Resumo

A formação de professoras/es tem sido um dos grandes desafios enfrentados para a implementação da Lei nº 10.639/03. Uma das dificuldades notadas nesse processo tem sido o desespero de profissionais quanto à aplicação, em sua prática de ensino, dos conhecimentos adquiridos em formações. Este artigo propõe algumas reflexões sobre a educação das relações étnico-raciais na área de Ciências Humanas. Com esta reflexão, não pretendo apresentar “receitas”, mas fomentar uma discussão ampliada sobre o assunto, a partir de alguns eventos próprios do cotidiano escolar, o qual oferece variadas possibilidades temáticas possíveis de serem abordadas em diferentes disciplinas desta área.

Palavras-Chave: cotidiano; ensino; racial; África; afro-brasileiro.

Abstract

The teachers training has been one of the major challenges for implementation of Law 10.639/03. One of the difficulties noted in this process is the desperation of teacher to apply, in their teaching practice, the knowledge they acquired in training. This article proposes some reflections about education of ethnic and racial relations in Humanities. These reflections does not intend to bring “prescriptions”, but to promote an expanded discussion about the subject, from some daily school events themselves, offering many different thematic options which may be studied in many different disciplines in this area.

Keywords: quotidian; education; racial; Africa; Afro-Brazilian.

Pensar a inclusão da educação das relações étnico-raciais na área das Ciências Humanas exige considerar, de modo relevante, a importante relação entre cotidiano e currículo¹⁶. A construção de uma prática pedagógica não pode dissociar-se da realidade social, com seus desafios e conflitos, na qual vivem os educandos e profissionais do ensino.

¹⁵ Professora de História da África na Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e doutoranda no programa de História da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Este texto é um dos resultados do trabalho de elaboração da diretriz para a educação das relações étnico-raciais da Bahia.

¹⁶ Sobre o conceito de currículo, consultar: SANTOMÉ, Jurjo Torres. **As culturas negadas e silenciadas no currículo**. In: SILVA, Tadeu Tomás da (org.). *Alienígenas na Sala de Aula*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. pp. 190-207.

Além disso, alunas e alunos não são uma tábula rasa, mas um poço de conhecimento diverso, apreendido na convivência familiar, no seu bairro de morada, em suas trajetórias de vida. Concordamos com o filósofo Sócrates, que, ao comparar o trabalho do educador com o de uma parteira, sugere a sistematização do conhecimento que os estudantes já trazem de suas experiências de vida com a função central do processo educativo.

Prestar atenção a esses fatores conduz a um repensar acerca do tipo de ensino que a escola precisa produzir. O arrolamento de disciplinas, com suas mais variadas temáticas específicas, necessita ir além da mera transmissão de conteúdos por vezes descontextualizados das relações sociais vividas. Ao invés disso, o conhecimento produzido e apropriado na escola necessita ser provocador, no sentido de ajudar a questionar e a fomentar a transformação da realidade social. Um currículo essencialmente dedicado à administração de conteúdos que não contemplam essas realidades sociais vividas pelos estudantes não oferece subsídios que provoquem o desenvolvimento de uma consciência crítica e formação da cidadania, restando a reprodução de conhecimentos arcaicos. Isso tem a ver com os conceitos de conhecimento e de currículo que a escola reza.

Dessa maneira, no ensino de história é preciso privilegiar uma abordagem historiográfica que dê visibilidade às memórias e intervenções das “populações minorizadas” na luta por direitos ao longo do tempo, bem como aos modos por meio dos quais as pessoas ou o coletivo vão impondo sua condição de sujeito. Foi-se o tempo em que o ensino de história se restringia a “gravar” datas e fatos com narrativas exclusivamente do ponto de vista da “classe dominante”. A história da Europa ainda ocupa no ensino médio e superior uma carga horária superior às demais, sendo urgente, no caso brasileiro, dar ênfase à história de outros povos que tiveram participação direta na construção da identidade brasileira, como os indígenas e os africanos. O convite, aqui, não é para suprimir a história da Europa do currículo das escolas, mas construir um currículo equitativo quanto às abordagens historiográficas mais pertinentes às nossas identidades.

A geografia física tem a sua importância, contudo, é desaconselhável continuar fazendo vista grossa à inter-relação entre o ambiente e as relações sociais, a qual é mutável ao longo de certo tempo. É preciso considerar que as mudanças no ambiente também estão relacionadas com os modos de pensar a humanidade, a sociedade e a vida. Por isso é que se pode dizer que história, geografia, filosofia e sociologia são conhecimentos irmanados.

O ensino de filosofia precisa quebrar o lacre do etnocentrismo e abranger outras formas de pensamento. A filosofia não nasceu e cresceu exclusivamente na Grécia-Europa, mas outros lugares e pessoas no mundo produziram conhecimento filosófico, por vezes apropriado pela Europa, como foi o caso da filosofia africana de distintos países, a exemplo, do Egito. Ademais, é preciso recuperar o sentido da palavra *filosofia*, qual seja “amigo da sabedoria”, “modos de interpretar o mundo” etc., o que inclui uma diversidade de visões. A tradição oral de matriz africana nos diferentes cantos do Brasil, bem como em diferentes países da África, guarda um arcabouço de conhecimentos filosóficos. Nos territórios baiano e pernambucano sua presença pode ser identificada, por exemplo, nos provérbios, na mitologia dos orixás, nas músicas, nas memórias dos mais velhos e nos maracatus. Nos “terreiros” e nas festas culturais de cada estado brasileiro, muita filosofia é difundida, carente de conhecimento e de registros.

E o que poderíamos dizer quanto à sociologia? Que considerações é preciso fazer ao se pensar em uma sociologia das sociedades africanas e afro-brasileiras?

No modelo de educação aplicado em espaços religiosos de matriz africana, o ensino/aprendizagem se dá no cotidiano. A convivência nesses espaços orienta que o aprender a ser e a fazer se adquire fazendo. Ao relacionar prática e teoria, o ensino/aprendizagem ocorre a partir das circunstâncias, no seio familiar. A abordagem teórica de Paulo Freire também não deixou de conferir valor ao cotidiano no processo educacional.

O contexto no qual vivem os/as alunos/as e profissionais do ensino é algo importante na discussão sobre prática pedagógica e educação das relações étnico-raciais.

O conhecimento das demandas da comunidade escolar e de seu entorno (interesses, memórias, situação socioeconômica) pode favorecer mudanças no projeto político-pedagógico da escola, quanto à concepção de educação e planejamento educacional, e até mesmo no currículo da escola como um todo. A realidade local, na medida do possível, deve ser o ponto de partida e a inspiração para a escolha dos temas a serem trabalhados nos conteúdos de diferentes disciplinas. O cotidiano oferece uma série de questões a serem problematizadas no currículo, e o tratamento de algumas delas é imprescindível no ambiente escolar. Isso possibilita analisar as relações sociais, seus impactos na sociedade e possibilidades de transformação, em nível individual ou coletivo.

Assim, temas concernentes ao conhecimento específico de diferentes disciplinas podem ser arrolados a partir da identificação e análise de algumas situações. Estas podem

ser acordadas entre profissionais de diferentes áreas, com base nas demandas locais, a fim de constituir um projeto que, alinhado ao projeto político pedagógico da unidade escolar possa constituir uma proposta de trabalho com foco na educação das relações étnico-raciais. É sabido que na rede do ensino público já se adota a distribuição de conteúdos por temas, assim como é conhecida a utilização de conteúdos previamente definidos para níveis e disciplinas distintas. Outro recurso bastante utilizado é o livro didático. O convite proposto neste artigo não consiste no abandono desses recursos que vêm auxiliando o trabalho da/o professora/or em seu dia a dia, mas em superarmos a dependência desses instrumentos para o alcance de um currículo mais afinado com as identidades das/dos educandas/os.

Trata-se de um convite para “libertar o currículo” e realizar um exercício de interdisciplinaridade. Nessa perspectiva, é necessário considerar os conceitos de identidade, interdisciplinaridade e currículo, e também outros, pertinentes a essa área de conhecimento, como: cultura, classe social, poder, território, relações sociais e diversidade. Além desses, outros podem ser acrescidos, à medida que vamos apontando novos problemas a serem trabalhados em cada disciplina, em particular.

Proponho que abordagens do ensino de história e cultura africana e afro-brasileira e relações raciais estão inter-relacionadas entre si e com o cotidiano. Conforme diretrizes nacionais, a implementação da Lei nº 10.639/03 no ensino básico não visa a criação de disciplinas específicas, mas a integração de suas temáticas no currículo de ensino, de um modo geral. História, literatura e artes foram apontadas como disciplinas por excelência para tratar as temáticas da lei. Contudo, isso, de modo algum, exclui a responsabilidade das demais áreas do conhecimento tratarem do assunto.

Desse modo, haveremos de nos perguntar: quais conceitos e temas referentes à educação das relações raciais, na área de Ciências Humanas, são relevantes para análise? Que situações do cotidiano precisam ser problematizadas? Como relacionar as análises dessas situações às especificidades de conhecimentos disciplinares?

Apresento alguns exemplos de situações que considero carentes de análises e que sinalizam uma série de temas possíveis de serem abordados em diferentes disciplinas da área de Ciências Humanas. Creio que a experiência escolar e as realidades locais guardam um baú de possibilidades de reflexões para uma educação das relações étnico-raciais. Portanto, aqui são apresentados alguns exemplos. Vale ressaltar que esta discussão tem um caráter introdutório, com o fim de instigar a ampliação do diálogo sobre o assunto entre os

profissionais de ensino, que, por fazerem parte do cotidiano escolar, em diferentes localidades, terão muito a acrescentar a este texto.

A abordagem de situações cotidianas da escola possibilita vislumbrar uma variedade de manifestações de problemas sociais, inclusive de racismo. Para Jurjo Santomé, a negação do racismo é prática corriqueira, mas a análise etnográfica das salas de aula e currículo logo denuncia esta prática¹⁷. Para a escola assumir um currículo que contemple a educação das relações étnico-raciais, é fundamental tratar das situações de conflitos raciais presentes no cotidiano escolar, nas relações sociais, nas letras de músicas e em personagens que são bastante utilizados como, por exemplo, o da “Nega Maluca”. Optar por essa política educacional, legalizada na Lei de Diretrizes e Bases (LDB) nº 9394/96 e alterada pela Lei nº 10.639/03, contribui no trato da autoestima e afirmação da identidade brasileira nas crianças, adolescentes e população baiana em geral, o que inclui diferentes categorias: negros, brancos e indígenas.

A folclorização das “culturas negras” na escola

Uma das situações observadas no cotidiano escolar, com impacto na educação das relações étnico-raciais, é a folclorização de heranças culturais africanas. As africanidades herdadas da presença africana no Brasil se fazem demonstrar em nosso cotidiano. No currículo escolar, suas manifestações aparecem de forma marginalizada e, por vezes, sua abordagem é caracterizada por equívocos. Existe a tendência das africanidades serem tratadas como folclore, entendendo-se por esse termo experiências culturais do passado que se mantêm de modo residual no presente. A compreensão das manifestações culturais como heranças cristalizadas em um passado distante concorre para o não reconhecimento dessas culturas como parte integrante de nossa identidade brasileira e baiana. Sua análise exige uma discussão sobre os conceitos de *folclore* e *cultura*, assim como um repensar do lugar que índios e negros ocupam no currículo, lembrados no “Dia do Índio” e no “Dia do Folclore”.

É urgente que os profissionais de ensino possam ressignificar as comemorações destas datas no calendário escolar. É insano, na altura dos tempos atuais, continuar reforçando a ideia unilateral de que todos os povos indígenas moram em oca, caçam, se

¹⁷ SANTOME, Jurjo Torres. **As culturas negadas e silenciadas no currículo**. In: Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. pp. 159-176.

pintam, plantam e vivem nus. Com isso, não estou querendo afirmar que não existam aldeias que vivam nesses moldes ou outras que fazem isso ou aquilo, mas quero chamar a atenção para nos atentarmos à realidade social destes povos hoje na Bahia, associando a isso suas memórias, sua história e suas lutas, além da forma como se encontram distribuídos no território brasileiro. O convite é para *desestereotipar* esses povos, buscando compreender a identidade indígena em sua variedade, para além dessa visão fechada que se firmou no senso comum.

Situação não menos semelhante ocorre em relação aos povos reconhecidos como quilombolas. A história e a memória dessas comunidades ainda se encontram invisibilizadas no currículo escolar. A população quilombola tem muito a dizer acerca da pergunta: “o que é ser quilombola?”. O documentário produzido por Antônio Olavo, com base em entrevistas com pessoas moradoras de diferentes quilombos na Bahia, demonstra que ser quilombola supera a ideia de “negros fugitivos” do sistema escravo.

É também insano continuar restringindo a história da África a Candomblé, Xangô de Recife, capoeira, maracatu, samba e acarajé! Há muito mais a ser explorado.

A “diabolização” das culturas africanas e afro-brasileiras na escola

Outra situação do cotidiano escolar que sugere um maior tratamento é a ideia de associar cultura africana e afro-brasileira, sobretudo de conotação religiosa, à figura do diabo. Em diferentes lugares do Brasil, o desconhecimento sobre a África, associado ao racismo, tem seus reflexos nos atos de discriminação das religiões de matriz africana. São inúmeros os casos de crimes de ódio religioso, atos nos quais é identificável a tendência à “diabolização” dessas religiões e sua associação e/ou restrição a práticas de feitiçaria.

Com base nessas influências é que um aluno do ensino fundamental se negou a continuar assistindo ao filme “*Kiriku*”, por alegar tratar-se de “coisas do diabo”. Outro estudante, com idade de nove anos, em resposta à provocação de sua professora acerca das formas de discriminação racial vivenciadas na escola pública que frequentava, em Salvador (BA), respondeu que se sentia discriminado pelo fato de ser praticante do Candomblé, motivo pelo qual seus colegas o excluía das brincadeiras na hora do recreio.

Um dos subsídios mais utilizados por professoras/es para o ensino de história da África no ensino básico tem sido o filme “*Kiriku e a feiticeira*”, de Michael Ocelot. Com esse

trabalho, o autor apresenta ao público diferentes aspectos da organização social africana, como a importância da família, a autoridade dos mais velhos, o papel social das mulheres e o temor à feitiçaria, demonstrada no filme como uma experiência do cotidiano africano.

Essa produção de Michael Ocelot retrata a história de uma comunidade africana que vivia subjugada pelos poderes mágicos de uma mulher, de nome Karabá. Ela é reconhecida por todos como uma feiticeira e, por isso, dedicada ao mal. Suas atitudes antissociais e marcadamente violentas eram geradoras de sofrimentos, e a comunidade, sentindo-se ameaçada por seus procedimentos, procurava abrandar seu furor com presentes. Kiriku é aquele que decide desvendar esse mistério, e sua questão central é entender porque Karabá é malvada. Seu envolvimento é responsável por desvendar a relação entre poder feiticeiro e maléfico. Mas, ao invés de combater a feiticeira, como seus pais e tios, que haviam sido “comidos” (leia-se mortos) por ela, ele resolve se aproximar e compreender a razão do seu comportamento opressor, e descobre que o poder de Karabá era sustentado mais pelo medo que as pessoas tinham do mal que ela poderia fazer do que por seus conhecimentos e habilidades mágicas.

Kiriku consegue perceber Karabá para além da sua fama de feiticeira. Ele a enxerga como uma mulher marcada pelos impactos da dominação masculina de seu grupo. Talvez por isso ela impusesse aos homens que a enfrentaram o castigo de serem transformados em objetos obedientes, ao invés de matá-los, como pensava a comunidade. Um espinho cravado em sua coluna vertebral quando criança era a razão do seu sofrimento. Este conhecimento de Kiriku pôs fim ao estereótipo de mulher malvada que era atribuído a Karabá, e isso foi relevante para o seu processo de reintegração à comunidade, pois, em um primeiro momento, a marginalização e o linchamento eram o tratamento que esta lhe reservara.

Por referir-se à prática de feitiçaria, o filme também tem suscitado antigos estereótipos e representações sobre a África, os africanos e seus descendentes. A imagem da África como um inferno e de seus povos como seguidores do diabo e selvagens é reavivada. Com isso, não se afirma que o filme Kiriku não deva continuar sendo utilizado. Ao contrário, além dos aspectos já mencionados que ele oferece, como o papel social das mulheres e a importância da família, ele deve servir para provocar e alimentar discussões sobre o direito à diversidade religiosa. A perspectiva educacional das relações étnico-raciais exige que se trate do assunto, buscando elucidar a origem da ideia que atribui ao negro a figura do diabo, assim como às religiões de matriz africana a feitiçaria.

Religiões de matriz africana, “coisas do diabo”? algumas reflexões

Um curso sobre gênero, raça e educação foi a ocasião para se identificar o nível de dificuldade que alguns profissionais de ensino enfrentam para lidar com os conflitos raciais que surgem no dia a dia escolar. Um exemplo foi demonstrado por uma professora do ensino fundamental. Um dos seus alunos, ao assistir à manifestação cultural chamada de “Os Cão”, um bloco de carnaval da cidade de Jacobina, havia lhe perguntado se os negros eram “diabos”. Essa ideia associativa faz parte de um bojo de estereótipos atribuídos às pessoas negras, inclusive, aquele segundo o qual “baiano é bicho preguiçoso”.

Conforme a professora, essa manifestação deveria ser abolida, uma vez que reafirmava o sentimento de baixa autoestima entre os alunos negros/as. Contudo, ela própria constatava que lhe faltavam conhecimentos para melhor estruturar os seus argumentos, de modo a explicar ao seu aluno e aos demais acerca do que os fazia pensar daquela forma. Em resposta ao questionamento de seu aluno, o que conseguiu fazer foi fornecer explicações, com base em seu conhecimento bíblico, acerca da figura do diabo.

Na diáspora, as religiões de matriz africana também foram percebidas como práticas de feitiçaria. Consequentemente, percebidas como crenças do diabo, voltadas para fazer o mal. Essa ideia da “diabolização” das religiões ancestrais na África e na diáspora reflete o modo como os povos europeus viram os povos africanos, e tal imagem se estendeu aos seus descendentes. Lília Schwarcz, ao discutir as origens das teorias raciais, apresenta alguns comentários importantes para essa discussão.

A partir da análise de algumas pinturas europeias, ela mostra que o racismo cientificizado no século XIX tinha seus antecedentes: os mediterrâneos costumavam se referir aos povos africanos como “filhos de Cam”, e nas imagens do século XVI, época em que a Santa Inquisição estava em alta na Europa, a figura do diabo era projetada como de um negro, mas não deixava de ter seu traço indígena. A África era percebida como o inferno. Talvez por isso, os missionários destacassem a tarefa de salvar as almas dos negros como a razão primordial de seu trabalho em território africano e nas Américas¹⁸.

¹⁸ SCHWARCZ, Lília. **As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX. O contexto brasileiro.** In: SCHWARCZ, Lília e QUEIROZ, Renato da Silva (org). *Raça e Diversidade*. São Paulo: Edusp, 1996. pp. 147-185.

A “diabolização” das religiões ancestrais, tanto na África quanto na diáspora, foi responsável por desencadear um processo histórico de perseguições. As religiões de matriz africana são as que mais têm sofrido perseguições ao longo da história, e as que têm sido mais ferozmente relacionadas ao diabo e ao mal. Na Bahia, os inquéritos policiais contra os candomblés mostram que essa religião era entendida como prática de feitiçaria e, por consequência, algo maléfico à sociedade, à moral e à saúde pública. Júlio Braga, ao analisar os processos de repressão e resistência dos candomblés, afirmou que considerar a religião do candomblé como magia negra era o passo inicial para a indicação de alguém como praticante de feitiçaria e acusação de prática da falsa medicina. Por esse motivo, os candomblés deveriam ser afastados do meio social que se pretendia oriundo e portador de uma civilização ocidental. Essa justificativa era o bastante para exercer todo tipo de violência contra esses núcleos religiosos¹⁹.

João José Reis, em seu livro, *Domingos Sodré, o sacerdote africano* estudou a trajetória de um africano nagô. Domingos Sodré teria sido acusado, na altura de 25 de julho de 1862, de receber objetos roubados em troca de adivinhação e prática de feitiçaria. Domingos era líder de um terreiro de candomblé, localizado na Cruz do Cosme, em Salvador (BA), e tinha, entre seus fregueses, pessoas na condição escrava, que iam procurá-lo com o interesse de amansar seus senhores ou de se alforriarem.

Denúncias contra o terreiro da Cruz do Cosme foram encontradas com frequência desde 1859. Mas a repressão aos cultos de candomblé já acontecia muito antes, vide o caso, escrito por esse mesmo autor, do Candomblé de Accu (Brotas), em 1829, e o registro da proibição a batuques e danças entre africanos/as escravizados/as nas Posturas Municipais e Policiais na primeira metade do século XIX, ou seja, 1829-1859. No dizer de Reis, os chefes da polícia investiam em um controle mais rígido das manifestações culturais africanas, ao passo que muitos subdelegados, encarregados de tratar o problema no dia a dia, optavam por uma política de negociação. A acusação de feitiçaria foi motivo para muitas deportações de africanos para a África.

É comum ouvirmos dizer que religião, assim como o futebol, é um assunto que não se discute! De fato, a chamada não é para discutirmos doutrina religiosa, mas

¹⁹ BRAGA, Júlio. **Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995. (1900-1950)

desconstruirmos estereótipos e imagens negativas relacionadas às religiosidades de matrizes africanas, porque isso tem sido motivo de violência, que se projeta por meio de discriminações, humilhações e desrespeito, resultando até mesmo em mortes.

Esses estereótipos promovem segregação social nas escolas. Apesar de sermos um país laico segundo a Constituição, os valores, a doutrina e a moral cristã imperam tanto simbolicamente quanto materialmente nas instituições, sobretudo na escola. As aulas de religião são uma verdadeira catequese cristã católica. É comum em todo lugar ter um crucifixo, e isso é aceito como normal. Contudo, a presença de algum símbolo que reverencie os orixás, caboclos e inquices pode ser motivo de muita polêmica, ridicularização e conflito. O convite, aqui, não é para conhecer os fundamentos do candomblé e das demais religiões de matriz africana, mas para que se respeite a diversidade religiosa que está na sala de aula. Precisamos nos despir de preconceitos e estereótipos. Assim como *Kirikú*, é preciso identificar e tratar a causa dos conflitos da intolerância religiosa, retirando os espinhos que tanto nos ferem.

Desconstruindo a ideia do negro como descendente de escravos africanos

Atualmente, ainda é muito comum nos livros didáticos de história a ênfase à condição escrava dos povos africanos e de seus descendentes no Brasil. De fato, o tráfico de escravos transferiu diferentes povos africanos para o país, mas o problema é que essa presença africana aparece subjugada pela opressão de um sistema escravista, sem possibilidades de reações. Inúmeras pesquisas de história tem revelado o contrário, desde os anos 1980, mas a ideia de docilidade e total domínio dos povos africanos e de seus descendentes na condição escrava predominam nesses livros. Ademais, esse tipo de abordagem ainda evidencia que a história dos povos africanos e de seus descendentes, da África à diáspora, começa e termina na escravidão.

A ideia de associação do negro ao escravo ainda dá brechas a piadas que desqualificam as pessoas consideradas negras. Por meio dessas “brincadeiras”, é negada a condição de pessoa em quaisquer outras dimensões, porque negro equivale a escravo, e escravo a ser inferior. Assim, pessoas negras estão condenadas a se restringirem à cozinha e aos demais serviços domésticos, manuais e pesados, e os povos africanos são lembrados pela sua condição social até fins do século XIX, a de escravos. Afinal, que serviço a

conservação dessa visão míope da África e de seus povos, no continente e no Brasil, presta à população brasileira?

Compreende-se que, principalmente para as crianças e adolescentes negros, o ensino sobre a África, os povos africanos e seus descendentes na diáspora precisa abordar outras dimensões. A escravidão faz parte do nosso passado brasileiro e da história da África, não se pode fazer vista grossa a isso, mas é necessário não continuar omitindo os processos de resistência e a riqueza das culturas e histórias do continente e dos povos africanos. Caso contrário, o máximo que se consegue é o reforço de estereótipos dos quais o negro brasileiro já é vítima como resultado do exercício do racismo, responsável por provocar nos estudantes uma baixa autoestima. No Brasil e no continente africano, os negros sempre reagiram contra a escravidão e a exploração, bem como contribuíram para a construção do patrimônio econômico e cultural do país. Essas reações praticamente continuam sem registros na maioria dos livros didáticos que circulam nas escolas, e também nos meios de comunicação.

A importância da memória dos lugares onde vivemos e ou nascemos

A África está presente em nós, e é preciso reconhecê-la. Para início de conversa, partimos de uma situação identificada em uma formação de professoras em Miguel Calmon (BA). O trabalho foi realizado em um lugar conhecido por “Mucambo dos Negros”. Esse era, inclusive, o nome ao qual as professoras/es se referiram durante a formação, mas, de súbito, quando pronunciavam esse nome, por vezes se corrigiam, atribuindo ao lugar outro nome, “Itapura”. Isso chamou a minha atenção para conhecer a história local. O nome “Mucambo dos Negros” reflete a chegada das primeiras famílias de pessoas negras à região, e na memória dos moradores, esse primeiro grupo teria vindo de um quilombo. Por sua vez, o nome “Itapura” reflete o poder que foi se estabelecendo no local, ocupado por descendentes das famílias brancas que ali também passaram a habitar. O termo “Itapura” significa *pedra pura*, e reflete a exploração econômica de minerais (pedras), que garantiu riqueza a um pequeno grupo de pessoas “brancas”, bem como a desigualdade de condições sociais dos descendentes das famílias negras.

Essa situação de “Mucambo dos Negros” é similar à de outros lugares da Bahia, e mais, do Brasil e América Latina, ainda que apresente expressões particulares. Quais as

motivações que estariam por trás da mudança do nome de “Berimbau” para “São José do Jacuípe” (BA)? A supressão do nome local por um político, na Câmara de Vereadores, não foi o suficiente para suprimir o nome pelo qual este interior da Bahia é conhecido, “Berimbau”. Um nome que lembra um instrumento utilizado na capoeira, e que se refere à história dos povos negros baianos e africanos em Angola.

Outro exemplo, nesse sentido, que também pode ser aqui abordado, refere-se às memórias e à história das origens do nome da cidade chamada Vitória da Conquista, no interior da Bahia. O próprio nome da cidade deriva do domínio efetivo das terras e de seus povos pelos colonizadores portugueses, através do lamentável genocídio efetivado por esses colonos contra as comunidades indígenas²⁰. A ocasião do genocídio ficou conhecida como “o banquete da morte”. Contudo, na praça principal da cidade, ontem local do banquete e cemitério onde foram enterrados os corpos assassinados dessa população nativa, não existe nenhum monumento erguido em homenagem à memória indígena. O único monumento existente na cidade em reverência aos indígenas se verifica em um lugar bem distante do qual foram enterrados, e sem relação direta com a história desses povos que, por resistirem ao domínio colonial, “adubaram” as terras de Vitória da Conquista com suas próprias vidas, primeiros moradores e verdadeiros donos das terras.

Este fato atual é material rico para se refletir na disciplina de sociologia: quais os motivos dos poderes públicos escolhem esta e não aquelas memórias a serem preservadas, e sua disposição no plano urbano? Como bem nos lembra Antônio Olavo, o nome das praças, ruas e escolas homenageia a memória daqueles que impuseram domínio sobre a economia, terras e cultura, entre outros, muitos deles descendentes dos colonizadores no Brasil. Mas o mesmo cuidado não acontece com as memórias populares que enfatizam as intervenções daquelas pessoas que reagiram contra a dominação. Isso contribui para a desapropriação do conhecimento das memórias populares pelas gerações vindouras, descendentes de povos indígenas e africanos. Tratar de assuntos como esses não compete somente à disciplina de sociologia, como inevitavelmente inclui a disciplina de história.

Essa memória local é, por sua vez, também subsídio para se pensar na prática pedagógica da disciplina geografia. A partir desses dois últimos exemplos, é pertinente questionar: Como se dá a distribuição da população negra e indígena nesses espaços? Que

²⁰ Para saber um pouco mais sobre a história e memórias de Vitória da Conquista, consultar <http://pt.wikipedia.org/wiki/Vit%C3%B3ria_da_Conquista#Hist.C3.B3ria>, além da dissertação de mestrado de Maria Inês Meira Santos Brito, “**Das lendas à história: em busca da identidade de um povo**”, defendida na Universidade Estadual de Brasília, em 22 de janeiro de 2002.

relação pode existir entre a rejeição do nome e a negação da memória com as disposições de poder ali estabelecidas? Quais os reflexos dessa relação na configuração das relações sociais e na urbanização?

E o que dizer em relação aos quilombolas? No município de Mirangaba (BA), líderes do quilombo de Coqueiros sinalizaram sérios problemas quanto à inserção de estudantes quilombolas nas escolas de fora do quilombo. Uma professora observou que a esses estudantes era atribuída a ideia de indisciplina; havia também a discriminação quanto ao seu falar, reconhecido como um “falar errado”, além de ter sido verificado entre esses estudantes maior índice de evasão e repetência. Pesquisas já demonstraram que essa situação dos quilombolas de Coqueiros também se estende a outros quilombos da Bahia e do Brasil.

Conforme uma liderança local, a maioria das professoras que ensinavam na escola do quilombo vinha de fora, e o currículo apresentava lacunas: não incluía aspectos da história e da cultura dos quilombolas da região, além de não trabalhar o problema do racismo e a história dos negros/as no Brasil. Conforme uma moradora do quilombo, antes do reconhecimento como quilombolas e de terem conseguido eleger um quilombola vereador do município de Mirangaba, os moradores dali eram chamados de “negros da grotá” e havia muito preconceito. Dessa forma, o reconhecimento como quilombolas trouxe a valorização daquele povo pelos moradores das cidades vizinhas. Uma professora, moradora do quilombo, afirmou ser necessário dar a conhecer e valorizar essa história na escola.

Estas são algumas reflexões que apresento a partir da minha experiência na formação de professoras e professores da rede pública para a implementação da Lei nº 10.639/03 e no trabalho de ensino e pesquisa na graduação em História da Universidade do Estado da Bahia.

Referências Bibliográficas

BRAGA, Júlio. *Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1995.

BRITO, Maria Inês Meira Santos. *“Das lendas à história”*: em busca da identidade de um povo. Dissertação de mestrado defendida na Universidade Estadual de Brasília, em 22 de janeiro de 2002.

GOMES, Nilma Lino. *Educação cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da diversidade*. In: CAVALLEIRO, Eliane (org.). *Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Summus, 2001.

SANTOME, Jurjo Torres. *As culturas negadas e silenciadas no currículo*. In: *Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SCHWARCZ, Lília. *As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX. O contexto brasileiro*. In: SCHWARCZ, Lília e QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.). *Raça e Diversidade*. São Paulo: Edusp, 1996.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. Conselho Nacional de Educação/Conselho Pleno/DF, 2004.

Liberdade cidadã e a Questão do Negro na I República: caso do Vale do Paraíba Fluminense

José Jorge Siqueira²¹

Resumo

Trata-se das reflexões iniciais de um projeto de pesquisa desenvolvidas no âmbito do Programa de Mestrado em História Social da Universidade Severino Sombra, na busca de esclarecer aspectos da transformação estrutural da sociedade regional quando ela da passagem da escravidão para o capitalismo e a República. Mais precisamente, estamos interessados em contrapor o estudo dessa transformação estrutural concernente à tipologia das relações sociais de trabalho à forma peculiar de concentração do capital e à formulação de práticas e representações sociais, frente ao que viria se denominar a Questão do Negro. Partimos do princípio que esta última somente poderá ser minimamente entendida com radicalidade se atrelada àquelas transformações gerais, explicando-as e sendo por elas explicada – retirando-a de um caráter meramente pontual.

Palavras-chave

Transição escravismo-capitalismo – Médio Vale do Paraíba Fluminense – Questão do Negro.

Abstract

These are the initial thoughts of a research project developed by us in the Masters Program in Social History of Severino Sombra University, seeking to clarify aspects of the structural transformation of the regional society in the passage from slavery to capitalism and the republic. More precisely we are interested in countering the study of structural transformation regarding the types of relationships of members work, the peculiar form of concentration of capital and the formulation of social representations and practices, compared to what would be called the Question of Negro. We assume that the latter can only be understood with minimal radicalism is tied to those changes, explaining them, but also being explained by them – consequently, also removing it from a unique cultural, minorities, or merely occasional.

Keywords

Transition-slavery capitalism – Middle Vale do Paraíba Fluminense – Question of the Negro.

²¹ Mestre em História pelo ICHF/UFF; doutor em História pelo IFCS/UFRJ. Foi pesquisador-associado junto ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Candido Mendes, 1982/1986, onde ainda atua na Pós-Graduação em História da África e do Negro no Brasil. É professor no Programa de Mestrado em História da Universidade Severino Sombra/Vassouras.

O tema deste ensaio é o da liberdade. Ao menos, da “liberdade cidadã”, como diriam as lideranças do movimento abolicionista. Ao que acrescentaríamos: a liberdade nos termos liberal-burgueses triunfantes no Brasil de fins do século XIX e princípios do século XX – mas que nada mais podem aqui.

Como é já consagrado pela historiografia, o 13 de Maio de 1888 tem por significado profundo representar a conclusão de uma transformação mais ampla na sociedade brasileira, transformação de cunho estrutural, seja em termos econômicos, políticos ou de formas de consciência social. Se fôssemos usar a expressão no sentido de Fernand Braudel, diríamos que a data consagra o fim de um período de longa duração – no caso da sociedade brasileira, de mais de 350 anos. Com isso, estamos também tentando dizer que a história, enquanto disciplina, é passível de compreensão ou explicação via o emprego de conceitos teóricos, como quaisquer outras ciências. Tem, por isso, um objeto específico a ser estudado, com existência em si, e, portanto, com uma lógica de reprodução até certo ponto independente do sujeito (o historiador) que busca conhecê-la: a sociedade humana no tempo. Este objeto é relacionado aos fatos já ocorridos, posto que por excelência a história estuda o passado – daí trabalhar a “leitura” prospectiva face à época em si mesma.

Malgrado a complexidade, ao caráter muitas vezes aleatório e de grande imprevisibilidade, a dinâmica histórica pode possuir regularidades disponíveis à compreensão. Tal perspectiva epistemológica relativiza posições em teoria que estão a impossibilitar qualquer objetividade ao conhecimento produzido em história. Da mesma forma, estamos relativizando posições teóricas diante do que seria uma incongruência original desta disciplina, pois haveria uma impossibilidade lógica entre o passado (tido como um “ausente”) e a contingência de seu conhecimento – não se conheceria algo que não existe mais. Neste sentido, a historiografia estaria fadada a ser uma “ciência do espírito”, pura e simplesmente da “interpretação”, descolada da realidade, por definição intangível. Tal proposta pode levar ao subjetivismo radical dos historiadores – no limite, ao niilismo. Os historiadores, por assim dizer, tornar-se-iam infensos, deduz-se, da pertinência lógica das provas e contraprovas e das consequências epistemológicas de suas escolhas.

Consideramos, ao contrário, que o passado pode ser acessível à observação direta através de suas marcas registradas nos monumentos e memória; assim como partilhamos a ideia de que o relato sobre o passado não se transforma necessariamente numa forma de falseá-lo. Neste sentido, a narração retrospectiva pode transformar-se com legitimidade num refinamento e extensão de um ponto de vista que está embutido na própria ação

anteriormente efetuada. Retrospectiva e antecipação na vida real podem se realizar no relato ex post. (Siqueira, 2007, p. 105)

Por inferência, partimos de perspectiva contrastante em termos de como conceber a possibilidade teórica do conhecimento em história. Procura-se desta forma trabalhar o real através conceitos e categorias de análise – aqueles parciais, restritos a determinados aspectos do real, mas também com aqueles gerais, referentes a questões universais - capaz de dar conta, em síntese, da multidão de fatos particulares, “únicos”, “singulares”, os quais reiterados possibilitam a análise qualitativa. Consideramos que não se deve abdicar da possibilidade de lidar com a exegese de paradigmas científicos que buscam dar conta dessa dimensão dos conceitos teóricos, a exemplo do que ocorre nos fundamentos paradigmáticos implícitos no materialismo histórico (Marx, 1971; 1973; Engels, 1963; 1976), de imensa influência à direita e à esquerda; mas assim também no que ocorre nas pesadas e contundentes reavaliações desses mesmos paradigmas a partir de meados do século XX, especialmente em Eric Hobsbawm (1998), em E. P. Thompson (1998; 2001). Igualmente com o que se dá nesses termos (de teoria do conhecimento face à importância dos conceitos gerais) na Linguística (Saussure, 1969), na Psicanálise (Freud, 1973), no estruturalismo antropológico (Levy-Strauss, 1970), numa certa dimensão em Annales (Bloch, 2002; Fèbvre, 1980; Braudel, 1992) possuir, enfim, a humildade resultante da constatação das insuficiências de todo e qualquer modelo explicativo – um *non sequitor*?

Por tudo isso, enfatizamos a ideia inicial de perceber a Abolição da escravidão como representativa de uma mudança estrutural, característica da dinâmica de existência da sociedade brasileira no tempo: consagravam-se ali mudanças qualitativas universais nas relações sociais de trabalho, naquelas outras legitimadoras de poderes diversos; alteravam-se sobremaneira as formas de consciência social e visões de mundo das classes sociais. Mas a nossa questão aqui é o meio social dos descendentes de africanos. Essa gente foi referência central nas tentativas de explicação da sociedade escravista recém terminada. Como é possível que, obedecendo à nova normatização ideológica triunfante, se posso reduzi-la ao “silêncio da cor”? Como pensar as grandes questões da sociedade brasileira (a terra, o poder, a exploração do homem pelo homem, a cultura) abstraindo-se esta presença simplesmente fundamental?

Para além da relativa obviedade com que hoje se percebe não somente a mudança na estrutura da produção econômica, dada fundamentalmente à nova tipologia e tendências das relações sociais de trabalho a generalizar-se em maior ou menor grau pelas diversas

regiões, especialmente na indústria, no comércio e serviços; mas, sobretudo dada a percepção a que se chegou sobre os efeitos via de regra desastrosos, anti-democráticos profundamente excludentes daquelas transformações para a maioria populacional dos descendentes de africanos no Brasil, cabe uma reflexão a respeito do que nos aparece, pela abrangência, decisivo para explicar tal situação ainda hoje constrangedora: a dimensão cultural da questão.

Dissemos “relativa obviedade” com que hoje se percebe a questão cultural tendo em vista que até fins dos anos 40 do século XX, nos círculos acadêmicos, no meio culto em geral, não se tinha tanta clareza assim do fenômeno. Ao contrário, predominava até ali versão explicativa de que com a Abolição cessara o “problema” dos descendentes de africanos na sociedade brasileira. Complacente etnicamente a sociedade brasileira fora incapaz do “ódio racial” (imagine-se se tivesse sido), já como uma característica da fase escravista. Na visão clássica de Gilberto Freyre, aqui se praticara um escravismo o mais plástico, o mais democrático, o mais flexível, capaz de impossibilitar um problema sério nestes termos no momento histórico subsequente. (Freyre, 1992, p. XLVII) Nos anos 40 do século passado uma espécie de paradigma predominaria nas soluções explicativas para aquilo que se convencionou chamar de “democracia racial brasileira”: a tese de Donald Pierson. Extraída de seus estudos antropológicos feitos na cidade do Salvador naquela década, Pierson concluiria pela existência de uma sociedade “multirracial de classes”, sendo este último critério (o de classes) decisivo. Daí que as desigualdades devam ser explicadas tendo como determinantes a estrutura e a hierarquia daquelas (no melhor sentido marxista, em sua expressão), pois não haveria nenhum obstáculo formal que fixasse rigidamente o preto e o mulato em quaisquer segmentos sociais. Para ele uma prova cabal disso seria a ausência de preocupação com o conflito ou acomodação étnicos, e mesmo pelo fato – segundo ele – de a maioria dos pretos e mulatos já não se identificar com a tradição africana. (Pierson, 1977, p. 268-269)

Tese sedutora, dada a sutileza do racismo à brasileira, essa ideia faria sucesso à direita e à esquerda, calando fundo no meio social. Para nós, fundamentalmente, a solução explicativa de Pierson perde de vista uma questão essencial: a configuração histórico-sociológica da própria formação e reprodução das classes sociais no Brasil republicano, permeada por grave densidade cultural-ideológica de cunho preconceituoso, discriminatório e etnocêntrico, que tantas vantagens e desvantagens lhe traria. A começar pela concepção do imigrantismo de fins do século XIX e princípios do século XX; justo,

portanto, de quando do fim da escravidão e, ao mesmo tempo, quando se propunha idade da “modernização” do “progresso” e da “civilização” para o país..

Como se sabe, os imigrantes viriam compor o ideal do novo trabalhador no campo e nas cidades, mas não só de trabalhadores viveriam esses cerca de dois milhões de pessoas recém-chegadas ao país. A porosidade cultural-ideológica então em formação lhes facilitaria em muitos casos a ascensão na sociedade extremamente competitiva que se inaugurava – de oportunidades “abertas” como se diria em sociologia. Do outro lado, essa armadura ideológica alienada das essências do povo formador da nação, desqualificava e barrava com artifícios morais, econômicos, políticos, estéticos, religiosos, e mesmo cientificistas o meio social de descendentes de africanos. Para se ter uma singela dimensão, já Machado de Assis, nascido no morro da Providência, ali pertinho do que fora o sinistro Cais do Valongo, quando adolescente, tinha pavor de ser confundido como um liberto. Seu pai fora um mulato, filho de ex-escravos, pintor de paredes e dourador; o velho Francisco José de Assis, viúvo de portuguesa dos Açores, casa em segunda núpcia com uma mulata, tornando-a madrasta do jovem Joaquim Maria. Daí a proximidade com a fantasmagoria resultante da distinção tênue que a sociedade fazia questão de manter para (des) qualificar esses indivíduos, açulando-a nas oportunidades mais propícias.

As gerações de imigrantes tiveram por futuro, aproveitando ou não, a estrada aberta da competição liberal burguesa, inclusive em termos educacionais e científicos. Às massas sociais preta e parda (as exceções individuais existiram desde sempre, sob certas condições especiais) nem isso: restou-lhes, via de regra, o emparedamento e a adversidade culturais, de aviltantes e duradouras consequências a serem debitadas na auto-estima e limitações de horizontes sociais os mais diversos, estigmatizando-lhes gerações e gerações como ainda hoje isto se faz sentir. Ao fim e ao cabo, só mesmo muito samba de roda, muito chorinho, muito tambor de crioula, muito jongo, maracatus e Orixás – mais adiante ofertados generosamente ao patrimônio cultural da nação -, para se aguentar o tranco.

Por sua vez, também as antigas classes sociais originadas nas elites tradicionais do período escravista que se encerrara, reelaboram artifícios culturais e ideológicos de opressão étnica, agora cumprindo funções novas, determinadas pelas diferentes dinâmicas sociais, econômicas e políticas. Tratava-se então de opor o trabalhador liberto à questão fundiária, à questão da propriedade dos meios de produção em geral; tratava-se ainda do poder político, dos projetos de condução da sociedade emergente. Veja-se bem: não se trata de anacronismos, de perpetuar velha fantasmagoria de preceitos, como um dia se

chegou a pensar, a exemplo de Florestan Fernandes (1965). Tratava-se, isto sim, de dar função nova a antigas formas de opressão cultural, no caso desqualificando a massa trabalhadora negra, já de saída negando-lhe a civilização, por atavismo africano; mas também tentando apagar suas tradições as mais caras como artífices, inscritas de forma indelével (o tempo um dia o resgataria) na obra já histórica de construção da sociedade pretérita. Estes trabalhadores e artistas seriam responsáveis, por exemplo, pelas pinturas e esculturas das igrejas do barroco pernambucano, mineiro, baiano e fluminense, pelos trabalhos nas minas ou em funções de especialização até mesmo na indústria urbana. Não se trata de mitificar o trabalhador descendente de africanos, mas de reconhecer que a sociedade era escravista e que essa era a imensa maioria dos trabalhadores. Todavia, restara de tudo aquilo o mau cidadão.

Com efeito, nos inícios de 1950, duas eméritas lideranças negras argumentaram de forma ousada e sábia ser um dos principais problemas da questão do negro no Brasil o que havia sido escrito sobre ele. De fato, Guerreiro Ramos logo debateria com ardor, de forma pioneira e polêmica, em *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, o problema crucial do mimetismo científico à brasileira, especialmente nas ciências sociais. E a questão do negro transformara-se em modelo exemplar disso, dada a importação dos ideais racistas produzidos alhures (especialmente nos EUA), a serviço de interesses escusos, mas que eram consumidos por aqui sem a devida depuração em confronto com nossa realidade histórico-sociológica. Conhecida a partir de si mesma, esta realidade poderia ter nos levado a outros caminhos explicativos – que acabaram por ter de vir, mas já tendo pagado um preço altíssimo tanto em termos científicos, quanto em termos sociais. Também Abdias Nascimento que, juntamente com o Guerreiro Ramos, organizara na ABI o I Congresso do Negro Brasileiro de 1950, afirmava ser a intenção do Congresso retirar o negro da condição de pura e simples “objeto de estudo”. Para ele, era preciso superar a tônica que destacava o lado “vistoso” e “ornamental” da vida negra; e partir daí, ao lado das análises, propor também medidas práticas e objetivas que atendessem aos diagnósticos mais prementes. (Ramos, 1995; Nascimento, 1968)

A rigor, se pode afirmar com boa margem de segurança que, de fato, a I República legou ao futuro do país um caldo de cultura conservador e inapropriado para se pensar (e sobretudo, superar) o caráter discriminatório e racista da sociedade brasileira. Fosse por tributária do estuário racial-biológico strictu sensu, fosse pelos evolucionismos, darwinismos sociais e culturalismos etnocêntricos absolutamente predominantes à época.

(Siqueira, 2006) Mesmo a literatura e a poesia quase nunca escaparam desses modelos. O próprio Machado de Assis escolheria como posto de observação da sociedade de época aquele das elites brancas (certamente o mais adequado a dar forma e sentido à atividade literária face às circunstâncias de seu tempo, mas que não era necessariamente o único), trazendo a lume o original de suas mais recônditas expressões morais e existenciais, pintando a cena daquele teatro de sombras do jogo político e dos negócios, como uma alma hamletizada.

Com tudo isso, dada a sua abrangência a impregnar as demais instâncias do real, queremos realçar o peso, a importância decisiva, ocupado pela dimensão cultural na configuração sempre dinâmica da chamada Questão do Negro na moderna sociedade brasileira.

Acompanhemos mais de perto a ordenação desse problema para o caso do Vale do Paraíba Fluminense, de fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX.

Em 1872, muito próximo da Abolição da escravatura portanto, nosso primeiro censo demográfico geral registrava para o Rio de Janeiro uma população de 38,8% tida como branca, e 61,2% de negro e pardos – esta relação seria ainda expressiva, para o lado de negros e pardos, se considerarmos Pernambuco, a Bahia ou Minas Gerais, para ficarmos por aí. Pois em Vassouras, segundo o mesmo censo, três quartos da população era não branca. O peso desse segmento social é de tal maneira expressivo que certamente está a explicar as grandes variações demográficas do período, a exemplo de uma queda populacional no município, entre 1872 e 1890 – passava de 10.664 para 9.666 habitantes -, obviamente debitada à primeira reação da massa de recém libertos: abandonar aquela cena de horror, rejubilar-se com a liberdade.

No séc. XIX, ainda em pleno período escravista, tamanha proporção era vista com aguda preocupação por parte das elites identificadas como brancas: estava percebido ali um potencial socialmente explosivo, de certa forma “dentro de casa”. A expressão “dentro de casa” deve ser relativizada, pois até mesmo os escravos domésticos podiam, por exemplo, ser proibidos de alcançarem o interior das residências pelas portas, acessando-as por alçapões que as ligavam aos porões – eis a lógica da convivência. O barão do Paty do Alferes, em sua Memória sobre a Fundação e Custeio de uma Fazenda, ressalta o detalhamento com que se devia enfrentar o problema, aconselhando a necessidade urgente de mais homens livres nas fazendas, sua proporção, armamentos e alianças. Desde a revolução haitiana de 1804, quando negros quilombolas lideraram o processo de

Independência (a 2ª das Américas, seguida dos EUA) e o fim da escravidão na ex-colônia francesa, inclusive derrotando tropas de elite e planos de combate organizados pelo próprio Napoleão Bonaparte, desde então, o espectro da rebelião escrava passou a rondar mais intensamente a paz nas casas grandes, não só na região do Vale do Paraíba, mas em todo o país.

Não nos cabe aqui resgatar a sociabilidade das relações sociais escravistas; a mediocridade existencial que, via de regra, protagonizaram seus personagens mais comuns, tanto os da elite, quanto os da plebe. Com um adendo: o senhor não pode viver sem o escravo, mas o inverso não é verdadeiro. Daí a razão de provérbio contido na canção popular quando diz ser o negro “a raiz da liberdade”. Além do mais, a chamada “Questão do Negro” se ergue justamente por conta da Abolição, quando a sociedade se colocava diante da emergência do trabalho livre e da igualdade perante a lei. Haveria entre aquele gesto e essa intenção muitas pedras no caminho, a emparedar uma raça. –“Esperar, Esperar, Esperar!”, bradaria a poesia simbolista do catarinense filho de libertos João Cruz e Sousa.

De um lado, no meio rural – e a sociedade era predominantemente rural –, a permanência de toda uma rotina de trabalho durante muito tempo ainda bastante próxima daquela identificada com as recém eliminadas relações sociais de produção escravistas. Ou seja, nem tanto na fase de beneficiamento dos produtos agrícolas – aonde as inovações tecnológicas foram mais rápidas e transformadoras –, mas sobretudo na faina agrícola do plantio à colheita, o patamar tecnológico rústico (sequer o arado se generaliza como instrumento de trabalho, onde continua a prevalecer a enxada e a foice) esteve a induzir a permanência de relações de trabalho arcaicas, ainda que não mais propriamente escravistas. No limite, a baixa relação terra (em grandes quantidades, ainda que monopolizadas)/trabalho (em menor proporção relativa) conformou o caráter extremamente opressivo das relações de trabalho emergentes com o fim da escravidão. Segurar a mão de obra no trabalho esteve a exigir mecanismos extra-econômicos, políticos e/ou de persuasão ideológica, afim de garantir sua permanência e regularidade. Daí se engendrar à época projetos de dominação de classes a partir das tradições culturais pertencentes ao período escravista, mas que agora funcionariam em bases inteiramente novas: eis que se erguem as ideologias do vagabundo, do bêbado, do desordeiro e do “primitivo” e inferior a estigmatizar de forma genérica o meio social afro-descendente. Aquilo que teria sido a solução para o funcionamento econômico-social por mais de

trezentos anos, identificado na mão de obra vinda via tráfico atlântico de escravos – e que as classes dominantes até a última hora tentaram perpetuar –, torna-se uma espécie de estorvo ao “progresso”, à “modernidade”, à “civilização”, pois que o meio social negro/mulato teria sido “estragado” pela escravidão.

Ora, se o trabalhador era corrompido, anti-social, degenerado por costumes incivilizados, tratava-se de corrigi-lo, trazê-lo à ordem, em nome da moral burguesa então em evidência. Nada escaparia ao zelo normativo: a família negra desorganizada, o jovem negro cobiçado como aprendiz ao se educar, os costumes e tradições culturais como praticados pelos negros, tidos como antros de arruaças, bebedeiras, orgias, incivilidade; a religião de base africana jamais entendida como tal, transformando-se em objeto da perseguição policial, etc.

Mas, contraditoriamente, era preciso ordenar o trabalho da massa social negra e mulata. Ainda que com todo o cuidado para não parecer se estar voltando a escravidão – até porque intolerável pelo homem negro – eram visíveis os traços extremamente opressivos dessa iniciativas. Consideravam os fazendeiros que o liberto devia continuar o trabalho em termos ou grupos, dirigidos por fiscais ou vigilantes. Dificultava-se ao máximo a autonomia desse trabalhador, atribuindo-lhe a peja do “despreparo”, da “irresponsabilidade”, da “preguiça”, etc. O trabalho do liberto deveria restringir-se ao salário. No limite, o imigrante europeu encarnaria o protótipo do novo trabalhador ideal, ainda quando – como foi o caso na maioria das vezes – estivesse nas mesmas condições do trabalhador nacional. As ideias e projetos dos fazendeiros para o trabalho por empreitada do colono somente em último lugar aceita o lavrador preto ou pardo – e assim mesmo em casos onde não seria possível contar com o trabalho imigrante. E mais, sobretudo nos primeiros anos do pós-abolição, encorajava-se abertamente o direito da “sociedade” de penalizar quem não trabalhasse. Em outras palavras, o estigma ideológico, como um chicote ou pelourinho simbólico, foi então sistematicamente usado como instrumento de controle e exploração dos trabalhadores, aproximando-se seriamente de um regime de apartheid.

De acordo com Petruccelli (1993, p. 140) e segundo o Censo de 1872, para o município de Vassouras, 9 entre 10 pessoas negras eram ainda escravas naquele ano, num total de 6.100 pessoas. Já no Censo de 1890, obviamente já com todas elas livres, não se passava de 3.400 pessoas negras! Concluindo-se por significativo êxodo. Todavia, contrariamente ao que chegou a passar na cabeça da elite pensante dos escravocratas, à

abolição não se seguiram atos de vingança de maiores proporções sociais. De certa forma, o projeto político do ex-escravo esgotou-se com a liberdade conquistada. Eis a razão de frase de Décio Saes (1985, p.284) quando afirma ter sido o escravo, por suas ações, a força principal do processo de liquidação final da escravidão, mas a classe média urbana – co-participante no processo abolicionista – foi a força dirigente, na medida em que apresentou o projeto político mais viável subsequente à abolição. Neste caso, limitando o abolicionismo ao ideário da “cidadania livre”.

De fato, quem se contou entre os abolicionistas mais conhecidos, entre negros e brancos, senão a engenheiros, jornalistas, estudantes universitários, professores, advogados, poetas, etc? A exemplo de José do Patrocínio, André Rebouças, Joaquim Nabuco, Carlos de Lacerda, Antônio Bento, Aristides Lobo, Rui Barbosa, Coelho Neto, Raul Pompéia, Crus e Souza, os estudantes da faculdade de Direito de São Paulo, do Recife, etc.

Ora, limitar os projetos abolicionistas ao ideário da “cidadania livre” significou objetivamente facilitar a subordinação do abolicionismo às utopias de classe do verdadeiro vencedor no momento seguinte à libertação dos escravos: os grandes proprietários, já não mais de escravos, mas de terras. Abortaram-se, por exemplo, iniciativas ainda que tímidas de reforma agrária. Enfraquecido pelos etnocentrismos e preconceitos, o abolicionismo de classe média perdeu-se em avaliações a propósito de uma pretensa inferioridade racial e/ou cultural do negro e seus mestiços, em plena época de Machado de Assis, Evaristo da Veiga, Lima Barreto, André Rebouças, Juliano Moreira, etc. Numa demonstração da seriedade da coisa, por que razões um engenheiro brilhante como o negro André Rebouças se suicidaria, auto-exilado em África, justamente no imediato pós-abolição?

Na realidade, um círculo de ferro vinha se consolidando na cultura brasileira desde fins do sc. XIX, quando a própria ciência de época, alienada da condição histórico-sociológica do país, incorpora viés racial como preconizado pela sociologia e pela antropologia difundida nos EUA e Europa. Praticamente todos os centros produtores de saber nacionais (faculdades de medicina, de direito, museus etnográficos, institutos históricos e geográficos, etc) basearam seus estudos no que consideravam inferioridade e superioridade das “raças” (assim, no plural) humanas. O melhor da intelectualidade brasileira raramente escaparia desse círculo vicioso, que ainda adentraria o século XX afora, como de quase inextrincável solução. Numa exceção à regra, o poeta negro catarinense, filho de libertos que se tornaria um dos mais importantes do simbolismo mundial, ao lado de Mallarmé e Stepan George, perguntar-se-ia no poema-prosa “O Emparedado”: “Qual é

a cor da minha forma, do meu sentir? Qual é a cor da tempestade de dilacerações que me abala? Qual a dos meus sonhos e gritos? Qual a dos meus desejos e febre?” (Cruz e Sousa, s/d)

Em Vassouras alguns dados frios, mas de alto valor simbólico, estão a objetivar o drama: numa estrutura ocupacional do município, entre 1889 e 1893, construída a partir da profissão dos pais de recém-nascidos (um dos raros tipo de fontes onde ainda se detecta profissão e cor, sim pois emergira com a abolição o silêncio da cor), tem-se que não há um único funcionário público, um único comerciante, um único capitalista ou industrial negro. Com a exceção de um pardo, a garantir a regra, a mesma proporção aconteceria com os membros do judiciário (magistrados, juizes, advogados). Três quartos da população negra era então classificada como trabalhadores e jornaleiros, demonstrando assim sequer relação importante com a propriedade da terra. (Petruccelli, 1993, p.141). Ressalte-se ainda uma vez a própria dificuldade de situar sociologicamente o meio social negro/pardo, pois curiosamente ele passa a ser tratado sem esta distinção tão referente no regime anterior. Agora, como diria um articulista do jornal *O Vassourense* em outubro de 1891, “Lembraivos de que negros acabaram e que em vez deles ficaram apenas indivíduos de cor preta, amantes da família, da religião e da Pátria”. Concluindo de forma retumbante: “Avante! Pois, cidadãos!”.

Considere-se o relativo decréscimo da atividade cafeicultora em Vassouras no pós-abolição, de resto uma característica dessa lavoura no Rio de Janeiro. A produção cafeeira no Estado, em 1892, representava 30,3% do total produzido no país, ao passo que, em 1895, já representava apenas 14,9% daquele total. Tais números se dão em meio à queda dos preços internacionais do produto, em boa medida determinada pela entrada de concorrentes no mercado, a exemplo da Colômbia, da Venezuela, da Costa Rica, dos países africanos, explicando que as aproximadamente 100 mil toneladas produzidas no Rio de Janeiro em 1891-92, tenha passado para 60 mil em 1895-96. A não absorção do liberto de forma generalizada em relações mais estáveis e promissoras com a terra (o colono, o arrendatário, o pequeno e o médio proprietário), juntamente com o decréscimo da atividade na grande lavoura, explicam certa tendência do meio social negro/mulato em ser deslocado para as periferias dos centros urbanos da região – o que se agrava com a posterior transformação em pastos e pecuária as atividades da grande fazenda, exigindo assim menos mão de obra.

Todavia, o Médio Vale do Paraíba Fluminense é região privilegiada por sua localização, situada entre duas maiores cidades do país e conseqüentemente seus respectivos mercados. É de se notar a importância desde cedo – posto que um legado da cafeeicultura – dos meios de transporte a viabilizar o intercâmbio entre essas regiões – o que incluiria Minas Gerais e as transações intra no próprio Médio Vale do Paraíba, fosse pelas condições de navegabilidade do Paraíba no séc. XIX, a cruzar a região e desembocar no mar; fosse pelo complexo ferroviário local, um dos mais importantes do país, ligando o Vale entre si, e a Minas Gerais, São Paulo e à capital federal.

Em 1908, dos espólios da fazenda dos Correa e Castro, o frigorífico Anglo adquire suas terras e as transforma em pastos para a criação, processo que ocorreria com várias outras grandes propriedades. Em 1914, funda-se na cidade de Vassouras a Fábrica de Tecidos São Luiz, acompanhando tendência industrial da época no país.

Este empreendimento foi resultante da fusão de capitais originados em fazendeiros e comerciantes – como aconteceria na época em outras regiões do país –, o que de certa maneira explica as dificuldades gerenciais iniciais, dada a falta de tradição neste tipo de negócio. Ou seja, nem patrões, nem empregados, possuíam competência industrial. Já o próprio projeto de construção da fábrica São Luiz fora entregue ao engenheiro inglês Thomas Henry Small, em 1913. A fragilidade do empreendimento, típica de uma economia e sociedade como a brasileira à época (por exemplo, dentre outros motivos, dada a existência de mercado consumidor extremamente acanhado), era notada ainda na ausência de cursos de preparação de trabalhadores especializados – a experiência era passada de um para outro –, dificuldades de adquirir maquinaria devido à I Guerra Mundial, também para o reparo desta mesma maquinaria, os altos custos relativos da fabricação, etc.

Todavia, a fábrica funcionaria até 1972, produzindo brins, zefiras, morins, tecidos crus, primando pelo bom acabamento e tendo como seu principal mercado consumidor a cidade do Rio de Janeiro. Não há notícias de greves em todo o período de seu funcionamento. Muitos trabalhadores permaneceram na fábrica até a aposentadoria. Para o tema que mais nos interessa aqui – demonstrando que ele não é algo isolado ou pitoresco, mais ao contrário, pertencente às questões estruturais de constituição da sociedade – é de impressionar na iconografia da fábrica, exemplificada em fotografias de princípio do século, a ausência de trabalhadores negros e mesmo mulatos (numa concessão aos padrões racistas). Em depoimentos colhidos junto a velhos operários aposentados, Maria Fernanda Ricci, (2003) já em fins dos anos de 1990, encontra relatos declarando a existência do

preconceito em aceitar negros na fábrica como colegas de trabalho – os próprios operários muita das vezes indicavam os candidatos às vagas. Fato que se estendia aos bailes promovidos pelo bloco carnavalesco da empresa.

O avanço das relações capitalistas no município de Vassouras e na região do Médio Vale no imediato pós-abolição é também atestado na criação de fábricas de cal de pedra, de bebidas. Em Paulo de Frontin, fábrica de guarda-chuvas e chapéus, de fogos de artifícios, uma grande olaria. Em Demétrio Ribeiro, fábrica de pasta de papel e de papelão comprimido, indústrias de moagens diversas, fábrica de macarrão, oficinas beneficiamento de café. Em Paracambi, fábrica de banha de animal, além da indústria têxtil existente desde meados do séc. XIX, fundada ali por ingleses. Em Mendes, a Fábrica de Papel Itacolomy, a Fábrica de Fósforos Bandeirinhas, ambas de 1889, a Fábrica de Cerveja Brahma, o frigorífico Anglo referido. As fábricas de Pau-Grande, nos limites entre Vassouras e Iguaçu. Em Valença, a Empresa Industrial de Valença, a Cia. Progresso de Valença, a Cia. De Tiras, Bordados e Rendas Valencianas, a Fiação Santa Rosa – esta última funcionava com energia produzida por própria usina de força de 1.000 H.P. em 1929, fornecendo energia a outras fábricas congêneres.

Próxima aos algodoads de São Paulo, a indústria têxtil de Valença gozou de isenção de impostos e de mão de obra barata. Produzia então milhões de metros em têxteis, empregando cerca de 800 operários. No início do século XX, a energia provinha da já inaugurada Light and Power Company Limited, criada no município de Piraí em 1904. Também neste município, através de empréstimos conseguidos via o capitalista Guilherme Guinle, junto a Herm Stoltz & Cia. e o Banco Brasileiro Alemão, em 1927, funda-se a Companhia Industrial Pirahy, sociedade anônima, com sede na cidade do Rio de Janeiro, consolidando um capital de um milhão e oitocentos mil contos de réis. Fabricar-se-ia no empreendimento, cerâmica e papel, com o que havia de mais moderno em termos de tecnologia: casa de força com capacidade para 700 K.V.A, motores elétricos, dínamos, geradores de corrente contínua, fornos Hoffman, diversos edifícios e pavilhões, escritórios, depósitos, oficinas, etc.

É necessário estar atento às transformações capitalistas nas propriedades agrícolas, especialmente as grandes, seja pela modernização tecnológica da produção – sobretudo na fase de beneficiamento dos produtos, ao contrário da fase de plantio e colheita -, seja pelos métodos administrativos. Numa região ainda eminentemente agrícola, esta dimensão não deve estar ausente das análises. Assim, nos 900 inventários post mortem entre 1888 e 1930

por nós pesquisados, a partir dos arquivos municipais de Pirai e Vassouras (portando, com abrangência sobre Barra do Pirai, Mendes, Paty do Alferes, Sacra Família do Tinguá, Mendes, Paracambi, Governador Portela, Paulo de Frontin), é visível a incorporação pelas unidades agrícolas de meios de trabalho industriais, a exemplo da energia elétrica, moinhos, fornos, ventiladores, descaroçadores, balanças, enfim instrumentos de trabalho já produzidos por “indústrias” ou oficinas urbanas.

Barra do Pirai, em 1921, possui fábrica de alimentos (massas) totalmente movida a energia elétrica. No final dos anos 30, em Barra Mansa, a Metalúrgica Barbará e a Siderúrgica Barra Mansa atendem à demanda de pequenas oficinas mecânicas dos municípios limítrofes, servidos pelo entroncamento ferroviário da região. Esta atividade local a dotaria de tradição neste ramo industrial, servindo de base ao futuro complexo siderúrgico da cidade, já nos anos 40 do século XX, quando se funda ali a maior siderúrgica do país à época, tão bem localizada às margens do rio Paraíba do Sul, entre São Paulo e o Rio de Janeiro, próxima da produção ferrífera de Minas Gerais. Em 1940, 34,8% da população do Vale do Paraíba Fluminense já habita as áreas urbanas. Em 1960, esta percentagem atinge 61% dos 503.430 habitantes da região.

Todavia, este processo de formação do capitalismo foi capaz de aprofundar as desigualdades étnicas, mantendo em compasso de espera sucessivas gerações de brasileiros negros, apenas periféricamente usufruindo das modernas posições. Assim, numa região onde a imigração européia não fora tão significativa, os benefícios alcançados pelo imigrante em minoria, logo se transformam em expressivos ganhos, quando comparados ao marca-passo do meio social afro-descendente. Certamente valores culturais foram decisivos para a contra corrente opressiva e discriminatória.

Se sabe que os imigrantes italianos que vieram para o Brasil, em sua maioria, possuíam níveis econômicos e culturais os mais baixos – muitas vezes, por exemplo, analfabetos em sua própria língua. Entretanto, recebidos com a auréola dos estereótipos positivos, frente aos novos ideais do trabalho livre, da modernidade e da civilização, lograram com muita mais chances que o afro-descendente a ascensão social ou padrões mais seguros ou promissores da sobrevivência. Foram melhor aceitos como colonos e arrendatários nos latifúndios – via de regra, ao liberto, apenas a jornada assalariada – e enquanto tais passam a produzir alimentos para si e não raro para a venda, além do que recebiam pelo trato do cafezal e pela colheita, possibilitando-lhes com parcimônia e moderação, o acúmulo de pecúlio. Recebiam moradia, como era comum, contavam com incentivos dos fazendeiros a

lhes dar segurança no trabalho. Eram pagos por tarefas extraordinárias. Não raro, com muito esforço coletivo, familiar, tais relações possibilitaram a criação de excedentes, vendidos aos próprios fazendeiros ou no mercado. Também possibilitaria a formação de capitais para a compra de terras, geralmente a prazo, agregando propriedades aos poucos – os casamentos entre si podia ser uma estratégia de acumulação -, mesmo quando as terras fossem de menor valor ou improdutivas nos latifúndios. Possuíram, via de regra, maior credibilidade para empréstimos, hipotecas, comumente entre eles próprios. Não raro transformaram-se em comerciantes (padarias, vendas a retalho, etc) ou pequenos “industriais”. Desenvolveram verdadeira paixão pela terra e pelos negócios em família, certamente a significar a liberdade de ação e com isso as estratégias de parcimônia na alimentação, no vestuário, na poupança enfim, das primeiras gerações.

Tudo isso seria o inverso do que se destinara ao afro-descendente. Proveniente de quadro familiar dilacerado pela escravidão tornar-se-ia extremamente difícil a recomposição desses laços, dadas as adversidades montadas pelos novos tempos. Os jornais da região, por exemplo, apontam a onda de casamentos entre afro-brasileiros logo após a abolição, como a apressar a busca da dignidade social – malgrado as reclamações dos relativos altos custos deste procedimento civil. Nos registros do Livro de Casamento de Pessoas Livres da Matriz de Nossa. Senhora. da Conceição de Vassouras, entre junho e dezembro de 1888, foram anotados 96 casamentos, sendo 18 de libertos (18,75%). Entretanto, entre os 36 nubentes negros e pardos, 31 deles eram filhos naturais (sem pais reconhecidos legalmente) e 26 identificados apenas pelo primeiro nome, sem sobrenome – imagine-se a partir daí as dificuldades para outros procedimentos legais de mercado.

Casaram-se assim Benedito com Maria Cândida das Dores, libertos da Fazenda do Dr. Francisco Alvez de Azevedo Macedo. Eles eram ex-escravos, já com filhos, solicitam ao fazendeiro (sic) o casamento oficial, em nome da moral e da religião. Assim também com Policarpo, 30 anos, filho natural de Geralda, com Batista, 19 anos, filha natural de Anna. Ou o Cesário Rodrigues de Campos, 40 anos, natural da Costa da África e batizado na freguesia de Vassouras, com Maria da Conceição, liberta. Até então em concubinato, casaram-se Tobias Teixeira Leite (certamente o sobrenome dos poderosos patrões, de onde saíram o barão de Vassouras e Eufrásia Teixeira Leite, grande benemérita da cidade em seu milionário espólio), filho natural de Ângela, com Edwiges, liberta, filha natural de Serafim. Também Felipe, 28, filho natural de Perciliana, liberta, ambos naturais, batizados e moradores da freguesia, etc. Procedendo-se os cálculos sobre os dados do Censo de 1890,

para o sexo masculino, tem-se em Pirai, no universo de 3370 pretos e pardos, 42,2% já se encontravam casados, face a 43,2% de 2323 dos brancos. Proporção que em Vassouras, encontraria 63%⁸⁶ dos pretos e pardos já casados, num universo de 7388 pessoas, face aos 38,35% dos brancos, que contavam 4993 pessoas. Ao passo que em Barra do Pirai, no universo de 4574 pretos e pardos 27,51% eram já casados, face aos 32,7% entre os 2581 brancos.

Por sua vez, abundam na imprensa de época análises maledicentes a propósito da nova condição social daqueles que eram a maioria da população e co-responsáveis por tudo o que se construía até então. Luis Alvez Monteiro diz num artigo publicado no o influente *O Vassourense*, em outubro de 1891: “Aos libertos a generosidade do coração brasileiro lhes entregou a liberdade. Todavia são insociáveis no que se aprazem, sem princípios, nem educação para o trabalho, sem a menor ou tênue centelha que lhes ilumine a razão. Sem estímulos, ou responsabilidade, da presente geração de libertos não se pode esperar que a instrução lhes desanuvie o cérebro. O labor o homem civilizado aceita como um dever como um dever, fonte de felicidade. Os libertos estão desviados das leis sociais, por ativismo; em cada município, um terço, a metade, e às vezes mais, compõem a desproporção entre a classe ociosa e inimiga declarada de todo regime de trabalho (causa da escassez e do abandono dos campos). Tratava-se, pois, de abraçar a imigração estrangeira, evitar o livre arbítrio das turbas, combater a tolerância das classes superiores.” (sic)

As Atas da Câmara Municipal de Vassouras volta e meia reprisam o tema, como no aconselhamento de 05. 02 de 1893: “Desinfestada as ruas de grandes maltas de vadios que se exercitam em capoeiragem e depravação em costumes imorais. Quão útil não seria a instrução escolar aconselhar a ocupação das coisas úteis”. Por sua vez, ao comentar sobre o Asilo Furquim, Lindorf Albert Brandão, no *Vassourense* de 27.08.1893, constata a superlotação por libertos, “entregues à embriagues, pouco trabalhando, completamente alheios à mais elementar noção do dever; ainda que conservando a fé religiosa”, diz. Anota o grande número de crianças sem proteção do governo, criados do servir (sem pagamentos), mal vestidos e privados de escola, ou entregue a seus pais, cujo exemplo é o da vadiagem e vícios; quando adultos, como compreenderão dos deveres de bons cidadãos?”, pergunta-se.

Para quem se iludiu com o desfecho oferecido pela abolição – em verdade, o país perdeu ali a primeira grande oportunidade de transformar-se numa democracia equilibrada

e culturalmente plural -, certamente causaria perplexidade constatar o que se encontra em inúmeros processos judiciais ditos de “soldada”, espalhados pela região do Vale no imediato pós-abolição. Por eles, crianças negras e pardas, filhos de libertos, geralmente de pais naturais, são entregues legalmente a uma família de “reputação ilibada” para “cria-los”, “educando-os”, ao mesmo tempo em que exploravam seu trabalho. Este tipo de contrato era lavrado em cartório e supunha o pagamento de uma “soldada”, ou seja, uma quantia mensal, trimestral ou semestral, depositada na Caixa Econômica, em forma de caderneta, para uso após o fim do acordo. Obrigava-se o tutor a alimentá-las, vesti-las, trata-las nas enfermidades, dar-lhes “educação”, como se dizia, “compatível com sua condição”. Em troca, essas crianças prestariam serviços, também como se dizia nos autos, “conforme suas forças”.

Assim, geralmente com uma linguagem que de saída menosprezava a família negra, fazendeiros, comendadores, barões, gentes de classe média (militares, professoras, administradores de fazenda, etc), justificavam perante a justiça legitimidade do ato. São comuns nos contratos referências aos pais tidos como fulana “que não tem bons costumes”; ou que juntamente com seu amásio, idem; os filhos seriam “ilegítimos”, de gente “com conduta péssima”. Às vezes a própria mãe da criança propõe o contrato soldada “por sua baixa condição” e “incapacidade de criar a criança”; o pai que estaria “em constante estado de embriagues”; a mãe sem idoneidade para educar e tratar a filha, pois “de costumes desregrados e vivendo amasiada”, etc.

Há casos de fugas de menores, a exemplo de João, 15 anos, filho natural da liberta Maria Thereza, a qual, “sem bons costumes”, entrega à soldada seus três filhos a um fazendeiro de Vassouras. Constatada a fuga o fazendeiro solicita ao juiz municipal um mandado de apreensão do menor e propõe a criação de oficiais “ad hoc” para empreender uma verdadeira caça ao menino. Este contrato, por sinal, complicar-se-ia ainda mais, pois Maria Thereza e seu “amásio” requerem de volta outra filha entregue ao fazendeiro. Este ao relutar em desfazer o acordo provoca cenas de desagravo a terminar nas portas de delegacia.

Há o caso de Cesário, 12 anos, filho natural de Antonina que, dois anos após ser colocado sob regime de tutela à soldada, já se encontra preso por crime de assassinato. O que enseja do tutor pedido de fim do contrato, mas até o fim da prisão! Há casos em que o tutor já de saída, em juízo, se desobriga do encargo da educação escolar primária, alegando a distância da escola pública. Percebe-se também nos contratos a variação dos valores da

soldada, para mais, de acordo com a idade do menor – e, conseqüentemente, sua capacidade de trabalhar.

Há o caso rumoroso – dado a repercussão na imprensa – de Corina, 12 anos, analfabeta, filha natural da liberta Felicidade, a qual move o que acabaria num longo e tortuoso processo judicial por conta dos castigos e sevícias sofridos pela menina e praticados pela baronesa de Avelar. Iniciado em 1893, cheio de idas e vindas, o processo encontrar-se-ia ainda em aberto em 1974! Ainda este ano, em edital, o Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro convoca os interessados para, “no prazo de 30 dias”, manifestarem seu interesse pelo andamento do feito.

Em junho de 1888, somente um fazendeiro de Vassouras, da Fazenda de São Roque, requer a custódia, via contrato de soldada, de 25 menores, entre 7 e 16 anos: Izidoro, Orsina, Faustina, Ozório, Coleta, Vital, Gertrudes, Eunácio, Creuza, Celeste, Cora, Horácio, Lília, Tibério, Severino, Corina, Amaro, Balbina, Cândida, Gaspar, Leonel, Napoleão, César, Miguel, Gonçalo.

Ainda uma vez, cabem reparos em soluções explicativas de entendimento da condição social dos libertos da escravidão. Agora para versões mais recentes.

Stanley Stein no já clássico livro sobre a economia e sociedade de Vassouras entre 1850 e 1900 dispõe uma conclusão controversa, quando afirma que os negros trabalhadores do campo e escravos da casa não foram integrados à sociedade brasileira, posto que, “despreparados” para a liberdade, foram deixados à própria “sorte” após a Abolição. Essa ideia de “despreparados” é uma tese também prevista em *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, de Florestan Fernandes, no caso, atribuindo a uma “anomia”, a uma “patologia social” do meio negro para lidar com a “liberdade”. Chega-se à patética conclusão de que a Abolição foi um fardo para o liberto! (Fernandes, 1965, p. 15-250) Por sua vez, terá sido uma questão de “sorte” depender daquele ambiente histórico soturno característico ao *day after* abolicionista? Não caberia perguntar – à feição de Nietzsche – sobre quem estava preparado para a Liberdade?

No referencial livro de Carlos Hasenbalg sobre discriminação e as desigualdades raciais no Brasil há igualmente uma conclusão no mínimo insólita: “Nenhuma ideologia racista elaborada ou formas de organização brancas para lidar com uma ‘ameaça negra’ são – na sociedade brasileira – distinguíveis”. (Hasenbalg, 1979, p. 224) Ora, e o que dizer do entulho, verdadeiro calvário de iniquidades racistas – é bem verdade, quase sempre dissimulados -, ferozmente praticados?

Existe ainda a possibilidade de ver a questão sob a ótica das relações sociais de produção. Neste caso, como em *O Cativo da Terra* de José de Souza Martins, nas novas relações sociais não haveria lugar para o trabalhador que considerasse a liberdade como negação do trabalho – que supõe ser o caso do escravo negro ou do liberto. Ao contrário, o tempo era do trabalhador que considerasse o trabalho como uma virtude da liberdade – atributo, no caso, exclusivo do imigrante europeu. (Martins, 1968, p. 17)

Ora, no Rio de Janeiro, mesmo antes da Abolição – como se sabe, esta quando chega pega a maioria dos negros já na condição de livres, mesmo no Sudeste, última grande área escravista do país -, as listas profissionais dos arquivos apontam o liberto como artesão, trabalhador doméstico, trabalhador de rua, trabalhador de comércio, trabalhador marítimo, alfaiate, acendedor, bombeiro, caieiro, calceteiro, calafate, canteiro, carpinteiro, cavouqueiro, domador, encanador, ferreiro, encardenador, funileiro, marceneiro, padeiro, pedreiro, pintor, sapateiro, servente, servente de pedreiro, torrador de café, trabalhador no telégrafo. E ainda comumente, copeiro, costureira, cozinheiro, engomadeiro, jardineiro, lavadeira, lavador de garrafas; barbeiro volante, carregador de água, carregador de café, carreiro, cocheiro, doceiro, ganhador, mascate; pombeiro, quintandeiro, vendedor de almoços, vendedor de tremoços.

Todavia, veja-se a lista dos motivos mais comuns da prisão dessas pessoas, entre 1860 e 1900, os quais poderiam ser sacados por qualquer um, a qualquer momento, confundindo o escravo e o liberto, aparentados pela cor, como – já dizia o poeta – a emparedar uma raça: algazarra, andar ao ganho sem licença, não assinar termo de bem viver, batuque, averiguação sobre sua condição, capoeira, desordem, embriaguez, vagabundagem, feitiçaria, fora de horas, infração de posturas, ofensas de ser escravo fugido, não ter ocupação certa, encontrado em orgias, desrespeitar a autoridade. (Gomes, 2005, p. 244)

Em termos de “teoria do desenvolvimento” Celso Furtado foi pioneiro: “Não adianta crescer, se o desenvolvimento é tão desigual”. (Furtado, 2003) Ora, a sociedade brasileira do século XX, em termos de PIB, multiplicou-se cerca de 100 vezes. (IBGE, 2003) Entretanto, permaneceu intocado o problema da profunda injustiça social: as mazelas da concentração fundiária, o extraordinário êxodo rural, o inchaço das cidades, o subemprego, uma das maiores concentrações de renda do planeta; o alto padrão de consumo das elites, somente comparável aos países ricos, deformando as prioridades econômico-financeiras de uma sociedade realmente independente, etc. Diante da tenacidade aparentemente inquebrantável desse quadro degradante Furtado inclina-se por sugerir um fator não-

econômico, considerado por ele como decisivo, posto justo no âmago da mesquinha dinâmica: o fator cultural.

Estivemos todo o tempo aqui a defender a dimensão cultural como determinante para explicar a Questão do Negro no Brasil moderno, leia-se a questão das grandes massas populacionais do país. Defendemos, pois, a ideia de não ser esta Questão um tema pontual; numa sociedade como a brasileira, uma controvérsia de “minorias”. Ao contrário, amadurecemos a convicção de seu pertencimento ao quadro das transformações estruturais do país. (Siqueira, 2006) Tínhamos um grande aliado e não sabíamos!

Fontes e Referências bibliográficas

Fontes

Arquivo Municipal de Vassouras. Jornal O Município, 1902-1917.

Arquivo Municipal de Vassouras. Jornal O Vassourense, 1888-1896.

Arquivo Municipal de Piraí. Inventários Post-Mortem, 1888-1916.

Arquivo Municipal de Piraí. Livro de Lançamentos Comerciais e de Impostos de Indústrias e Profissões da Prefeitura Municipal, 1885-1930.

BRASIL. Diretoria Geral de Estatística. Recenseamento da População do Império do Brasil a que se procedeu no 1º de agosto de 1872. Rio de Janeiro: Oficina Estatística.

BRASIL. Diretoria Geral de Estatística. Recenseamento da População da República dos Estados Unidos Do Brasil, em 31 de dezembro de 1890. Rio de Janeiro: Oficina Estatística.

Boletins da Sociedade Central de Imigração. Rio de Janeiro: Typ. Universal Laemmert, 1883-1884.

Centro de Documentação Histórica/Universidade Severino Sombra. Inventários Post-Mortem, 1888-1930.

Centro de Documentação Histórica/USS. Processos de Soldada, 1888-1890.

Centro de Documentação Histórica/USS. Livro de Casamento de Pessoas Livres. Matriz de N. Sra. Da Conceição de Vassouras, 1888-1895.

Centro de Documentação Histórica/USS. Livro de Assento de Óbitos de Pessoas Livres, 1888-1908.

IBGE. Centro de Documentação e Disseminação de Informações. Estatísticas do Século XX. Rio de Janeiro: 2003.

Referências

- BLOCH, Marc. Apologia da História. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- BRAUDEL, Fernand. Escritos sobre a História. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- DEAN, Warren. A ferro e fogo. A História e a Devastação da Mata Atlântica Brasileira. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. Obras Escolhidas. Vol. 3. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1963.
- _____. Anti-Duhring. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- FEBVRE, Lucien. Combates pela História. 3ª ed. Lisboa: Presença, 1989.
- FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. 2ª ed. São Paulo: Dominus/EDUSP, 1965. 2 v.
- FREYRE, Gilberto. Casa Grande e Senzala. 28ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- FREUD, Sigmund. Introducción al psicoanálisis. Madri: Alianza Editorial, 1973.
- FURTADO, Celso. IBGE. Centro de Informações e Disseminação de Informações. Estatísticas do Século XX. Entrevista com Celso Furtado. Rio de Janeiro: IBGE, 2003.
- GOMES, Flávio dos Santos, FARIAS, Juliana Barreto, SOARES, Carlos Eugênio Líbano. No Labirinto das Nações. Africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- HASENBALG, Carlos. Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HOBBSBAWM, Eric. Sobre História. Ensaio. São Paulo: Unesp, 1998.
- LEVY-STRAUSS, Claude. A Antropologia Estrutural. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- MARTINS, José de Souza. O Cativo da Terra. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1986.
- MARX, Karl. El método de la economía política. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1973.
- _____. Para a Crítica da Economia Política. Prefácio. 2ª ed. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1978.
- MOURA, Clóvis. Os quilombos e a rebeldia negra. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- NASCIMENTO, Abdias. O Negro Revoltado. Rio de Janeiro: GDR, 1968.
- PETRUCCELLI, José Luís. Brésil, reproduction de la population, structure sociale et migrations, 1889-1929. Mobilité sociale et métissage dans deux 'municípios' de l'état de Rio

de Janeiro. Paris: École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1993. Tese de doutoramento.

PIERSON, Donald. Brancos e Negros na Bahia (estudo de contato racial). 2ª ed. São Paulo: Nacional, 1977.

RICCI, Maria Fernanda. A tessitura de uma comunidade fabril: a experiência da Cia. Têxtil São Luís, 1930-1936. Vassouras: Programa de Mestrado em História/USS, 2000. Dissertação de Mestrado.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 1995.

SAES, Décio. Classe média e política na Primeira República brasileira, 1889-1930. Petrópolis: Vozes, 1975.

SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de Linguística Geral. São Paulo: Cultrix, 2004.

SIQUEIRA, José Jorge. Entre Orfeu e Xangô. A emergência de uma nova consciência sobre a questão do negro no Brasil, 1944/1968. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

_____. “Ciro Flamarion e Keith Jenkins: a propósito da concepção pós-moderna em História”. Revista do Mestrado de História. Programa de Mestrado em História Social/Universidade Severino Sombra. 9. Vassouras: USS, 1998.

STEIN, J. Stanley. Vassouras. Um município brasileiro do café, 1850-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

SOUSA, João Cruz e. Obra completa. Rio de Janeiro: Anuários do Brasil, s/d.

THOMPSON, Paul Edward. A miséria da teoria. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

A luta anticolonial angolana em Luandino e Pepetela

Vinicius Mellen Cione²²

Resumo: Este artigo discute *Luanda e Nós, os do Makulusu* de José Luandino Vieira e *Mayombe* de Pepetela, com base no contexto de luta anti-colonial em Angola a partir da 2ª. Guerra Mundial. Inicialmente, é traçado um breve histórico sobre o ultracolonialismo português e sobre a trajetória da resistência angolana. Depois, são apresentados alguns autores fundamentais para o debate da autodeterminação dos povos do chamado Terceiro Mundo, como Balandier, Memmi, N'krumah e Fanon. Por fim, são trabalhadas estas três obras, escritas por dois intelectuais do MPLA, profundamente engajados na luta por libertação nacional.

Palavras-chave: Angola, imperialismo, literatura, resistência.

Summary: This article discusses *Luanda and Nós, os do Makulusu*, written by José Luandino Vieira, and *Mayombe* by Pepetela, based on the context of anti-colonial struggle in Angola since the Second World War. Initially, it is outlined a brief history on the Portuguese Ultra-colonialism and on the Angolan history of resistance, then it presents some key thinkers, as Balandier, Memmi, N'krumah and Fanon, on the debate of the right of peoples from Third World countries to self-determination, and, finally, it analyses these three books, written by two intellectuals from MPLA, deeply engaged on the struggle for national liberation.

Key-words: Angola, imperialism, literature, resistance

INTRODUÇÃO

Em seu ensaio sobre literatura nos países subdesenvolvidos, Antonio Candido (1989) discute questões que podem ser diretamente relacionadas à produção literária em Angola. Neste contexto de hiperperiferia, o escritor não costuma pertencer à mesma classe social da maioria da população, em geral analfabeta, e é obrigado a escrever a um público estrangeiro, ainda que engajado na recuperação expressiva do país. Tal projeto de fundação da cultura nacional passa por diversas contradições. Além de recorrerem a um procedimento, a escrita, alheio ao grupo social que supostamente estariam representando (ainda mais num ambiente de tradição oral), estes escritores utilizam-se da língua do colonizador para afirmar a resistência e um projeto de país. Em África, deve-se acrescentar a dimensão da guerra e da violência no fazer literário e a consciência do escritor da não-

²² Bacharel em Relações Internacionais pela PUC/SP e em História pela Universidade de São Paulo. Analista político do Instituto Ágora em defesa do eleitor e da democracia.

universalidade de seu patrimônio cultural, sufocado pela hegemonia internacional do pensamento ocidental com base na filosofia greco-romana e na tradição judaico-cristã.

Este artigo pretende discutir três livros angolanos, *Luanda* e *Nós, os do Makulusu* de José Luandino Vieira e *Mayombe* de Pepetela, sob o enfoque da luta anti-colonial e de afirmação nacional. Inicialmente, será apresentada a conjuntura histórica que levou à organização de uma resistência revolucionária contra o ultracolonialismo português, na qual estavam inseridos estes escritores; depois, o debate travado entre os principais defensores da autodeterminação dos povos em sua perspectiva mais revolucionária de combate ao imperialismo; e, por fim, a literatura angolana de resistência, a qual busca debater não somente uma construção identitária, como também estabelece uma relação entre escrita e tradição oral.

CONJUNTURA HISTÓRICA

O fim da Segunda Guerra Mundial marca uma reordenação econômica e geoestratégica global com a ascensão de duas novas superpotências: a União Soviética e os Estados Unidos. No chamado “Terceiro Mundo”, este processo se traduz na contestação ao neocolonialismo imposto pelos países europeus desde o final do século XIX, devido ao enfraquecimento político do continente no pós-guerra e ao estabelecimento de uma nova hegemonia internacional. Projetam-se dois ideários distintos de defesa ao direito de autogoverno, existentes desde o fim da Primeira Guerra Mundial e associados a cada uma das duas novas superpotências. Os Estados Unidos fomentariam o idealismo liberal preconizado pelo presidente Woodrow Wilson, de defesa às chamadas “liberdades políticas”, e a União Soviética difundiria o direito de autodeterminação dos povos numa base marxista de revolução popular antiimperialista.

No início do século XX, em África, a discussão sobre *negritude*, questão nacional e pan-africanismo e a crítica ao neocolonialismo estavam limitadas às elites culturais locais, que sentiram diretamente a perda de seus privilégios com a chegada do colonizador europeu. O V Congresso Pan-Africano, realizado em Manchester em 1945, contou com a participação de estudantes, políticos e sindicalistas e trouxe uma mudança relevante neste cenário, sendo, por isso, considerado o mais importante. Além de rechaçar o racismo e o *apartheid*, conclamava a união contra o colonialismo e condenava o capitalismo, expondo a aproximação destas lideranças à concepção revolucionária de autodeterminação.

A disputa pela soberania articulava interesses e organizava a solidariedade entre os continentes, dando origem a uma série de conferências internacionais. Destacam-se, neste momento de grande força do chamado “terceiro-mundismo”, a Conferência de Bandung de 1955, a de Belgrado de 1961 e a Tricontinental de Havana de 1966. As reuniões não se limitariam, entretanto, a este conjunto de encontros intercontinentais, mas abririam um espaço para o concerto de organizações intracontinentais que pudessem coordenar as lutas nacionais, a partir de demandas propriamente africanas. A bipolarização mundial levaria no continente à formação dos grupos de Casablanca, no qual se destacavam Gana, Mali, Guiné-Conakry, República Árabe Unida (Egito) e Marrocos, e da Monróvia, liderado por Senegal e Costa do Marfim. Os primeiros defendiam o avanço na unidade política e econômica africana, além do apoio explícito à luta de libertação, e os últimos eram contrários à unificação em curto prazo, entendendo tal projeto como uma “intervenção”, restringindo, pois, seu apoio à autodeterminação a uma “solidariedade política”. Embora o nascimento da Organização da Unidade Africana (OUA), em Addis Abeba, no final do mês de maio de 1963, tivesse representado a dissolução formal destes blocos, as divergências entre os grupos permaneceriam por muito mais tempo.

Nesta época, Angola vivia os anos do ultracolonialismo. Ainda que a propaganda oficial difundisse uma suposta excepcionalidade do imperialismo português, baseada na proposta de Gilberto Freyre de um “lusotropicalismo”. O ultracolonialismo consistia na “modalidade simultaneamente mais extrema e mais primitiva de colonialismo” (ANDERSON, 1966, pag. 55). Para Perry Anderson, o trabalho forçado constituía a evidência máxima do atraso deste sistema.

Assim como França e Bélgica, Portugal estruturava um sistema colonial extremamente hierarquizado e centralizado em nome da unidade do império. Para os países europeus, conforme sistematizado pelo ministro das Colônias francês Albert Sarraut em 1923, as colônias eram consideradas um mecanismo decisivo para as crises econômicas na metrópole e deveriam ser autossuficientes. E para tal, eram utilizados quatro mecanismos básicos: subvenções e meios de financiamento, confisco de terras, formas compulsórias de trabalho e cobrança de impostos.

Entretanto, em comparação com outras potências coloniais, o império português caracterizou-se por sua precariedade. Como reflete Anderson (1966), a Inglaterra aceitara reconhecer as pretensões lusas sobre a região do Congo nos anos 1880 só para conter o avanço belga e francês e porque considerava o “país de tal modo fraco que já contava como sendo

zonas virtualmente suas aquelas que fossem reconhecidas como de domínio português” (ANDERSON, 1966, pag. 34). Enquanto as colônias de potências como França e Inglaterra foram o resultado da expansão imperialista do capital, as colônias portuguesas eram resquícios estagnados de feitorias, instaladas três séculos antes e ampliadas para o interior²³ pela ameaça de seus rivais europeus, particularmente pelas pressões inglesas e alemãs.

A ditadura de Salazar intensificou as contradições deste ultracolonialismo. A administração colonial ficou cada vez mais centralizada, sendo suprimida a relativa autonomia política e financeira dos “governadores” locais; houve um fortalecimento ideológico do darwinismo social e do etnocentrismo, alimentando-se, assim, a justificação da tarefa missionária portuguesa de “educar” os “indígenas” (projeto assimilacionista²⁴); estendeu-se o cultivo forçado, o qual, além de promover a fome em algumas regiões, intensificou o trabalho compulsório – referido eufemisticamente como “contratado” – e, com ele, a emigração clandestina, a coerção e a miséria. O Ato Colonial, de 1930, reafirmou oficialmente e estruturou a disposição lusa de dominação.

Além da importância econômica, as colônias constituíam parte relevante da construção nacional de um país cada vez mais isolado no cenário internacional (de tal modo, que Salazar afirmaria, nos anos 1960, que os portugueses estavam “orgulhosamente sós”). A partir da revisão constitucional de 1951, Angola não seria mais uma colônia, e sim uma “província ultramarina” de uma “nação una”. Em outros termos, questionar o sistema colonial passaria a ser um crime de traição à pátria, uma vez que representava pôr em dúvida a integridade territorial do país.

Desde os anos 1930, devido à repressão e às péssimas condições econômicas na metrópole e à política lusa de povoamento (leia-se “de alívio demográfico”), a chegada de colonos a Angola foi intensificada. Este fenômeno revelaria ainda mais o precário nível de capitalização da colônia, já que, por esta contar com oportunidades muito limitadas de

²³ Mesmo tendo avançado para o interior, a colonização portuguesa ficou concentrada no litoral.

²⁴ Socialmente, seria acentuada a já profunda desigualdade entre angolanos e portugueses, justificada pelo racismo articulado ao etnocentrismo (segundo os quais os negros seriam levados à “civilização” somente pelo trabalho) de natureza fortemente repressiva. Desta forma, a política cultural de assimilação era um mecanismo de incorporação que garantia a “conversão” gradual do africano em europeu, contanto que abandonasse sua cultura e se aproximasse aos costumes do colonizador. Seria estabelecida assim uma sociedade dividida em três: “civilizados”, que compartilhavam dos direitos políticos da metrópole; “assimilados”, percentualmente muito poucos que gozavam de algumas vantagens, mas rejeitados por brancos europeus e negros africanos; e “indígenas”, maior parte da população, regidos pelo Estatuto do Indigenato que institucionalizava formas compulsórias de trabalho, fiscalização das condições de vida e aplicação de castigos corporais.

ocupação, produziu-se um considerável contingente de desempregados entre os próprios colonos europeus. Além disso, tal alteração demográfica representaria um retrocesso social para os “crioulos” – grupos que ocupavam importantes postos políticos, religiosos e militares, intermediários entre os europeus da metrópole e a maioria da população negra colonizada. Desde o final do século XIX, a penetração portuguesa já vinha sendo contestada por crioulos menos abastados, os quais passariam a ser preteridos nas nomeações para cargos que antes lhes representavam uma possibilidade real de ascensão social. Passariam, neste momento, a fazer críticas à capacidade real de uma metrópole tão frágil desenvolver Angola e ao favorecimento dos portugueses para postos locais. Não se propunha ainda uma confrontação mais radical à ordem social vigente: os questionamentos limitavam-se à reivindicação por reformas que lhes propiciassem o acesso a um setor privilegiado da sociedade local.

A partir da Segunda Guerra Mundial, a tímida contestação crioula passa a dividir-se entre uma linha reformista, de reivindicação de melhorias na legalidade por parte de uma intelectualidade crioula ligada às ideias mais antigas, e uma revolucionária, com uma perspectiva voltada à libertação nacional e relacionada a intelectuais mais jovens. Em tal contexto, com o objetivo de recuperar um patrimônio africano relegado ao esquecimento pelas autoridades lusas, começa a haver um resgate cultural nacionalista. Este processo de valorização, intensificado no seio das associações culturais angolanas, estaria fortemente associado à movimentação revolucionária clandestina que se desenvolvia. E, por isso, travaria um diálogo intenso com o pensamento de orientação marxista e com a literatura modernista brasileira dos anos 1930²⁵. Isso se traduz na fundação do movimento “Vamos descobrir Angola!” de 1948 e ao surgimento, em 1951, da revista *Mensagem*, editada pela Anangola (Associação dos Naturais de Angola). É importante destacar que ainda não existia um programa político definido neste primeiro momento, tratavam-se de pequenos grupos que buscavam ampliar a conscientização política e usá-la como base para uma atuação prática. Como entende Serrano, “o movimento ‘Vamos descobrir Angola’ representa na realidade uma retomada da iniciativa, uma recuperação da palavra dentro de um discurso angolano autêntico, mas, repetimos, ele aparece ainda de uma forma fragmentada” (SERRANO, 2005, pag. 147). As discussões sobre a situação colonial e a autonomia nacional, o contato com a

²⁵ Como observa Antonio Candido (1989), esta literatura é marcada por uma intensa compreensão político-social sobre a condição de subdesenvolvimento do país, atribuindo as dificuldades vividas no cotidiano ao meio social e não a defeitos inerentes aos personagens.

literatura política chinesa e soviética e a leitura de revistas e livros brasileiros que chegavam clandestinos à Angola seriam fundamentais para a formação das novas gerações de escritores angolanos.

Deve-se enfatizar que a resistência em Angola não se limitaria ao espaço colonial. Nos anos 1920, seriam criados, em Lisboa, a Liga Africana e o Partido Nacional Africano, os quais defendiam um “regionalismo africano”, evitando o emprego da palavra “nacionalismo”. Diferentemente da palavra de ordem “África para os africanos” do I Congresso Pan-Africano (1919), o presidente da Liga Africana defendia, à época, “*uma cooperação leal entre brancos e nativos numa base equitativa, numa palavra – a África também para os africanos*” (MAGALHÃES, 1921 apud HERNANDEZ, 2005, pag. 521). Nesta época, existia também um grupo de intelectuais do continente, tanto estudantes quanto trabalhadores, que se reuniam em torno da “Casa da África”.

Devido à impossibilidade de continuidade dos estudos nas colônias pela ausência de instituições de ensino superior, uma parcela dos estudantes não somente de Angola como também de Moçambique, Guiné-Bissau etc, prosseguia sua formação em Portugal. De maneira geral, em Angola, os crioulos de Luanda e do interior próximo a esta cidade (no eixo Luanda-Malange) eram os que tinham condições, com recursos próprios, de pagar a viagem e sua manutenção na metrópole. Havia também a possibilidade também de conseguir bolsas de estudo, patrocinadas em sua maioria pelas missões protestantes.

O ambiente pouco acolhedor de Portugal levaria à criação de centros de reunião entre os estudantes das mais diversas colônias, o que preocuparia o governo salazarista e conduziria à criação da Casa dos Estudantes do Império (CEI), em meados dos anos 1940. Além do suporte material, a CEI impulsionaria a promoção de eventos culturais e atividades que facilitassem a socialização estudantil (cabe colocar que os bolsistas angolanos, geralmente fora do eixo crioulo, não costumavam freqüentar a Casa). Ao agrupar estes estudantes das diversas colônias em um só espaço, a repressão portuguesa julgava que o controle de suas atividades, no caso, pelo Ministério das Colônias auxiliado pela conservadora Mocidade Portuguesa, seria facilitado. Entretanto, a maior parte deles já estava no Movimento Unidade Democrática e a CEI tornar-se-ia um espaço de difusão e discussão das ideias anticoloniais, com fortes ligações à oposição lusa. A busca pela “reafricanização dos espíritos” e a valorização da “verdadeira identidade”, pautadas pela crítica contra o fascismo, levou a Casa a ser o berço dos principais quadros da luta por independência nacional.

Deste modo, em Angola, a resistência anticolonial mais revolucionária formou-se a partir de correntes nacionalistas da colônia (“os do interior”) e de outros países da Europa e, em menor escala, da África (“os do exterior”). De acordo com Bittencourt (1999), a junção do Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola, o PLUA, com outros grupos nacionalistas para a formação do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) deu-se no início de 1960. A tática de guerra adotada pelo movimento seria o revezamento do aspecto diplomático (geralmente concertado no exterior) e militar (realizado na colônia), dependendo da conjuntura de maior ou menor repressão pela PIDE (polícia portuguesa instalada em Angola desde 1957). Esta interdependência político-militar aplacaria as limitações tanto dos grupos internos, os quais não seriam capazes de crescer se não houvesse este suporte estrangeiro, quanto dos externos, que, por seu afastamento, não tinham um conhecimento conjuntural tão detalhado do conflito. O MPLA seria inicialmente constituído por militantes kimbundus, oriundos de Luanda e de algumas cidades ao sul, com formação no exterior, o que levava seus opositores da União das Populações de Angola (UPA) a taxá-lo de um movimento de mulatos intelectuais e urbanos (“filhos de colonos”). Quando sua base mudou de Conakry para Leopoldville, onde se encontrava há muito tempo a organização inimiga de Holden Roberto (UPA), houve uma alteração neste perfil e recrutaram-se pessoas de outras realidades socioculturais.

Além deste – e também oposto a ele –, existia outro grupo anti-colonial, formado em 1957 ao norte, composto por emigrantes angolanos situados no então Congo Belga e unidos por associações semi-secretas de raiz bakongo, a já citada UPA. As lideranças angolanas bakongo tinham um perfil muito distinto dos quadros políticos crioulos do MPLA: o processo de urbanização da região era mais recente, o que levava a uma ligação maior com o campo e, ao mesmo tempo, estavam mais distantes do aparelho colonial português. Outro aspecto de diferenciação era a formação: no Congo belga, a escolarização primária era mais difundida e raramente se chegava ao ensino secundário, ao passo que, em Luanda, alguns poucos logravam chegar à formação universitária. Além disso, a luta no Congo belga tomava formas raciais mais acentuadas, o que dificultaria a penetração dos membros do MPLA. Com a ampliação da ajuda exterior, Holden Roberto ganhou mais espaço na UPA e logrou difundir a imagem de ser este um movimento de camponeses, embora sua direção fosse composta por famílias influentes e urbanizadas do norte da colônia. Em 1962, a UPA se associaria ao pequeno Partido Democrático de Angola (PDA) e passaria a se chamar Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA). No plano

internacional, ela se enquadraria no grupo de Monróvia e Holden Roberto lograria o apoio do Congo de Mobutu, da China e dos Estados Unidos. Em 1966, haveria uma cisão na frente que daria origem à União Nacional para a Independência Total de Angola (Unita), apoiada pelos ovimbundos e principal rival do MPLA, a partir de 1975.

No dia 04 de fevereiro de 1961, há o primeiro choque mais significativo contra Portugal, a partir dos ataques, reivindicados pelo MPLA, a algumas prisões de Luanda. Apesar de seu fracasso militar, a operação ganhou muita visibilidade e forte peso simbólico. Em 15 de março, houve outra revolta agora no norte da colônia, realizada pela UPA e marcada por uma profunda violência. Estes dois acontecimentos marcariam o início “oficial” da guerra de libertação angolana.

A LUTA ANTICOLONIAL EM DEBATE

Nos anos 1950 e 1960, devido ao crescimento do “terceiro-mundismo”, muitos grupos e indivíduos progressistas postulariam contestações profundas contra o imperialismo e defenderiam a autodeterminação dos povos. Por imperialismo, entende-se o conceito trabalhado por Lenin (1979) do capitalismo em sua fase monopolista, em que o poder político-econômico está nas mãos do capital financeiro e todas as regiões do planeta estão subordinadas e são disputadas por poucas potências dominantes. Trata-se de um fenômeno diretamente ligado ao desenvolvimento das contradições estruturais do capitalismo, levando à sua transformação de um sistema baseado na livre concorrência a um baseado no monopólio.

Na fase imperialista do capital, a partilha do mundo entre as grandes potências faz-se necessária ao monopólio pela grande concentração econômica a que este chega²⁶. Seus objetivos são a busca por novos mercados para escoamento das suas mercadorias, já que o sistema se caracteriza pela superprodução; a exportação dos capitais excedentes para o estrangeiro, intensificando as relações político-econômicas entre países explorados e exploradores; e a colonização direta sobre possessões coloniais, as quais garantem mercado consumidor, matérias-primas baratas, local de envio de excedentes populacionais da metrópole e localização geoestratégica relevante, já que, muitas vezes, encontram-se

²⁶ Esta partilha não se dá de forma pacífica, pelo contrário, há uma luta entre estas grandes potências pela posse monopólica de colônias – novas repartições num mundo já dividido, disputas por novos grupos financeiros e novas potências contra impérios e grupos antigos que insistem em manter suas conquistas etc. Com isso, as guerras imperialistas tornam-se inevitáveis.

distantes do hemisfério das potências que as colonizam. Lenin (1979) entende que, nesta fase, quando o capitalismo apresenta-se político-economicamente tão forte, é um momento em que está mais agonizante, pois suas contradições estão mais agudas e escancaradas. Stalin acrescenta:

“o imperialismo é a exploração mais descarada e a opressão mais desumana das centenas de milhões de habitantes das imensas colônias e países dependentes. O objetivo desta exploração e desta opressão é a obtenção do excesso de lucro. No entanto, ao explorar esses países o imperialismo vê-se obrigado a construir neles estradas de ferro, fábricas e oficinas, centros industriais e comerciais. O aparecimento da classe dos proletários, a formação de uma intelectualidade no país, o despertar da consciência nacional, o incremento do movimento de libertação são outros tantos resultados inevitáveis desta ‘política’” (STALIN, 1979, pag. 14).

Stalin (1979) reflete que a libertação nacional é de fundamental importância para o marxismo por representar uma possibilidade real de enfraquecimento estratégico do imperialismo. Para ele, não se deveria desconsiderar tampouco o potencial de uma luta anticolonial se transformar numa revolução socialista, mas isso depende da liderança efetiva da classe trabalhadora.

Ao encontro desta linha, *Discurso sobre o colonialismo* (Césaire, 1971) pondera que, no imperialismo, a contradição interna entre burguesia e proletariado e o problema colonial tornam-se cada vez mais escancarados, revelando a hipocrisia dos auto-proclamados defensores da “civilização” europeus e tornando suas práticas indefensáveis. Ao negar a humanidade do “indígena” – coisificando-o – e travar com ele relações de domínio e submissão, o colonizador acaba por se embrutecer e desumanizar. Pelos fortes laços estabelecidos com o fascismo e pelo estímulo ao discurso racista de “raças superiores” e “raças inferiores”, Césaire defende que “ninguém coloniza inocentemente, e também ninguém coloniza impunemente” (CÉSAIRE, 1971, pgs. 17). Ao apontar o processo de “barbarização” da burguesia, alega que esta é uma evidência de que seu inevitável desaparecimento está próximo.

Georges Balandier (1993) propõe a compreensão da situação colonial como uma totalidade, levantando as contribuições aportadas por diversos campos de conhecimento (história, economia, etc) sobre o tema e rechaçando interpretações unilaterais que, ao desconsiderá-lo, tendem a uma abordagem empirista rasa (imediatista). Ele parte da

definição de colônia de H. Laurentie como sendo “*um país onde uma minoria europeia se sobrepôs a uma minoria nativa de civilização e de comportamentos diferentes; esta minoria europeia age sobre os povos autóctones com um vigor desproporcional ao seu número; ele é, se quisermos, extremamente contagiosa (sic) e, por natureza, deformante*” (LAURENTIE, 1944 apud BALANDIER, 1993, pag. 116). Ainda que fosse numericamente uma minoria, o colonizador europeu estabeleceu-se, com base em sua superioridade material e num sistema estruturado na desigualdade entre colonos e colonizados, como agrupamento dominante, tornando os “indígenas” uma minoria sociológica.

No que diz respeito ao “contato” entre as culturas, há uma forte crítica ao funcionalismo de Malinowsky, que limita sua abordagem ao instante do contato cultural, desconsiderando a dinâmica histórica e as contradições sociais do colonialismo. Por este motivo, sua análise não apreendia, de maneira satisfatória, a forma pela qual os fenômenos culturais eram condicionados pelos conflitos coloniais ou o levava a minimizar a real significação do movimento anticolonial. Uma abordagem que se pretenda completa precisa levar em consideração a situação colonial e sua crise estrutural:

“diversos trabalhos (em geral os mais polêmicos) insistiram, ao contrário, sobre o *estado de crise* que revela a maior parte das sociedades colonizadas. O que é verdadeiro na medida em que a minoria dominante se opõe às verdadeiras soluções; porque é bem evidente que no caso da sociedade colonizada, *a busca de suas normas modernas coincide com a busca de sua autonomia*. Este fato impõe ao sociólogo um método de análise de alguma maneira clínico. E mostramos, num estudo antigo, como o exame das sociedades colonizadas, pelo *viés* de suas crises específicas, permite o acesso, sob certos pontos de vista, a ‘uma posição privilegiada’. Tais crises colocam em causa a quase totalidade da sociedade, tanto as instituições quanto os agrupamentos e os símbolos sociais” (BALANDIER, 1993, pag. 123).

Para ele, a descolonização alterou a prática científica, com obras fortemente marcadas pela militância política, problematizando contundentemente a perspectiva estática adotada pela antropologia até aquele momento. Fanon, por exemplo, em *Condenados da Terra* (1961) discute como a revolução acelera as transformações da sociedade antiga e leva ao desaparecimento das condutas sociais tradicionais.

O objetivo de Balandier é reconhecer o caráter heterogêneo desta sociedade, entendida como uma estrutura historicamente determinada, de modo a permitir o desenvolvimento de uma investigação social dinâmica. Enquanto sua abordagem é mais

teórico-metodológica, pensadores como Memmi, N'krumah e Fanon buscavam dialogar diretamente com os movimentos anti-coloniais africanos.

Memmi (1967) reflete que não existe um europeu na colônia sem vantagens, já que, mesmo considerando que nem todo colono seja um grande detentor de posses, o privilégio está sempre presente. Por ser impossível o colonizador não se aperceber desta sua situação, há duas atitudes que pode tomar: ou se recusa a aceitar sua condição ou se aceita um colonialista.

No primeiro caso, há uma grande dificuldade na manutenção de sua posição, pois o que o leva a se aproximar destes movimentos é uma ideologia humanista de esquerda, que se confronta, muitas vezes, com a tática do terror a que pode recorrer o colonizado ou com bandeiras de libertação religiosas. Se aceitar mesmo assim que isso diz respeito ao colonizado e que a colonização e o imperialismo são em si piores, pode-se tornar um trãnsfuga, identificando-se completamente com a causa emancipatória. De qualquer forma, deverá conviver com a justificável desconfiança do colonizado e sua capacidade de atuação acaba por ficar seriamente comprometida.

No segundo caso, o colonialista finge ignorar a miséria e reivindica a dominação imperial. Para Memmi, trata-se, via de regra, do caminho natural de qualquer colono, embora tal “escolha” não se dê tampouco sem dificuldades, já que, ao admitir-se dominante, não escapa ao colonialista seu papel de usurpador, o que o faz querer legitimar tal privilégio. Para isso, engrandece, por um lado, seus méritos e canta loas à metrópole e, pelo outro, inferioriza cada vez mais o colonizado, razão precípua de seu desconforto. Porém, quanto mais nega o colonizado, oprimindo-o, mais afirma seu papel de explorador e aumenta o desprezo de si. Para justificar sua posição, tende então, cada vez mais, ao fascismo, defendendo incondicionalmente a opressão de pessoas tão abjetas e num lugar tão inferior. A condição de inferioridade do colonizado passa a ser colocada como uma característica natural (a impossibilidade do “indígena” governar a si mesmo) e o racismo se torna estrutural a toda situação colonial, generalizando um retrato mítico do colonizado como preguiçoso, brutal, covarde etc. Enfim, como sintetiza Memmi,

“o colonialista não é, em suma, senão o colonizador que se aceita como colonizador. Que, em consequência, explicitando sua situação, procura legitimar a colonização. Atitude mais lógica, efetivamente mais coerente que a dança atormentada do colonizador que se recusa, e continua a viver na colônia. Um tenta, em vão, pautar sua vida por sua ideologia; o outro sua ideologia pela sua

vida, unificar e justificar sua conduta. Em resumo, *o colonialista é a vocação natural do colonizador*” (MEMMI, 1967, pgs. 51 e 52).

O colonizado não é insensível à desumanização e à mistificação: de alguma forma, aceita o estigma que recai sobre si, confirmando seu papel subalterno no sistema colonial. Para haver uma situação de dominação, não bastam as relações objetivas: é necessário que se legitime a opressão, ou seja, o colonizador precisa ser reconhecido pelo colonizado. Este não tem direito algum, não se sente sujeito real de sua história, decidida pela administração do colonizador e, portanto, o colonizado não tem nenhuma experiência de nacionalidade ou de cidadania. Esta carência social é passada de geração em geração: o pai colonizado não transmite a dimensão de uma cidadania não vivida ao seu filho e no momento em que este, adolescente, se revolta contra a família não pode sadiamente resolvê-lo no conflito social, a menos que resolva questionar absolutamente a estrutura dominante. Por isso, a tendência, diante do imobilismo, é o recuo aos valores tradicionais e, conseqüentemente, a petrificação da sociedade colonizada. Devido à ausência de instituições próprias e de uma educação que recupere a História de seu povo, o colonizado está condenado a perder a própria memória e a não testemunhar nada, durante sua existência, que possa ser guardado pela consciência coletiva. A sensação de ser um estrangeiro em seu próprio território é constante, uma vez que sua língua materna, aquela na qual se dão suas relações emocionais, é menos valorizada do que outra, uma língua europeia da metrópole, que pauta todas as instituições coloniais. Enfim, o fato de o colonizador limitar a colônia a uma provedora de matérias-primas leva a um reforço da política de não-industrialização e a um desenvolvimento técnico arcaico, intensificando a privação do colonizado e tornando-o um “ser de carência”.

Diante desta situação, o colonizado pode aceitar o sistema e tentar ainda igualar-se a este “modelo de sucesso”, o colonizador, ou recusá-lo profundamente até o ponto de lutar pelo resgate de si e de seu povo. No primeiro caso, a admiração ao colonizador e a aceitação do colonialismo implicam a recusa da própria identidade por meio da assimilação. Depois de pagar um preço exorbitante para esta “transformação”, descobre, porém, a inutilidade de sua tentativa, já que não basta afastar-se do seu grupo, é necessário penetrar em outro e, neste caso, há uma recusa direta por parte do colonizador. Ainda que alguns colonizados tenham conseguido de fato ingressar no grupo dos colonizadores e se confundir com eles, a assimilação nunca foi um projeto geral, pois implicaria o fim do

colonizado e, logo, do colonizador. O colonialismo é estrutural e suas contradições não podem ser resolvidas por algumas saídas individuais, a única solução é a negação da colonização como um todo. Com isso, entra-se no segundo caso: a revolta contra o sistema colonial, a única saída possível para um colonizado (frente a uma situação de opressão absoluta, a única solução possível é a ruptura). A reconquista de si mesmo e a resistência à dominação conduzem à recusa do colonizador e aqui Memmi atenta ao fenômeno do “racismo do colonizado”, a recusa em conjunto de todos os europeus das colônias, tidos como colonizadores. Entretanto, a diferença do racismo do colonizado em relação ao do colonizador é que este se fundamenta numa mistificação do “indígena” que só serve para intensificar sua dominação e aquela parte de uma situação histórica concreta de ressentimento e resistência contra a dominação. Há a necessidade, então, de um resgate de suas tradições e sua conseqüente valorização, mesmo que isso implique levantar representações que parecem paradoxais para grupos progressistas, como o retorno à religião. Memmi conclui sua reflexão defendendo que a crise do colonialismo não é um desejo, mas uma constatação. De acordo com ele, “*a acomodação não poderia ocorrer porque era impossível. A colonização contemporânea trazia em si mesma sua própria contradição, que cedo ou tarde deveria fazê-la morrer*” (MEMMI, 1967, pg. 122).

Memmi não analisa, entretanto, os diferentes interesses que possam existir dentro de um mesmo movimento nacional. Neste caso, retornando a Lênin no texto *Sobre o direito das nações à autodeterminação* de 1914:

“*Na medida em que a burguesia da nação oprimida luta contra a opressora, nessa medida nós somos sempre e em todos os casos e mais decididamente que ninguém a favor, pois nós somos os inimigos mais audazes e conseqüentes da opressão. Na medida em que a burguesia da nação oprimida defende o seu nacionalismo burguês, nós somos contra. Luta contra os privilégios e as violências da nação opressora e nenhuma tolerância para com a aspiração aos privilégios por parte da nação oprimida*” (LENINE, 1979, p. 523).

Como postula Vladimir Ilich Lênin, os revolucionários devem apoiar as lutas de libertação nacional, sempre quando estas se dão contra a opressão de países mais poderosos. No entanto, quando a burguesia nacional passa a se utilizar desta bandeira para conquistar privilégios de classe, os comunistas devem se opor às suas aspirações. O

problema é que não há um limite evidente em relação a esta passagem, ou melhor, não está claro quando começa uma luta e termina outra para um espectador externo.

N'krumah (1967), por sua vez, advoga que o capitalismo, nos países desenvolvidos, abandonou dois princípios que o caracterizavam: a subjugação das classes oprimidas e a exclusão do Estado da atividade econômica. Depois da Segunda Guerra Mundial, devido às pressões internas contra a manutenção da intensa contradição que caracterizou as metrópoles no período anterior, teve-se que adotar o *Welfare State*. Para financiar este modelo, houve uma intensificação da exploração neocolonial.²⁷ Entretanto, isso representou uma mera exportação de um problema interno, o conflito entre ricos e pobres, para o plano internacional (o perigo maior não seria mais uma guerra civil, mas um conflito mundial). Ao fazê-lo, os capitalistas limitaram-se a adiar uma crise inevitável e, pior, aumentaram-na, pois sua causa, a ação sem controle do capital, não foi resolvida. Para manter o Estado de bem-estar na metrópole e, ao mesmo tempo, sustentar os gastos consideráveis com armamentos para manutenção do grande complexo financeiro sob seu controle, estas potências desejarão explorar ao máximo suas colônias. O único meio efetivo de desafiar este império econômico é a ação pan-africana por meio de um governo unido. Nenhuma potência concedeu a independência a uma colônia unilateralmente. Os países africanos só se libertaram quando houve uma guerra de libertação ou quando a própria organização anti-colonial estava tão forte que qualquer tentativa de resistência à independência tornava as consequências político-econômicas de uma guerra colonial muito desvantajosa. A unidade africana permitiria a estruturação de um contrapeso suficientemente forte para conter tais tentativas imperiais. “*O perigo para a paz mundial surge, não da ação dos que procuram acabar com o neocolonialismo, mas da inação dos que permitem que continue*” (N'KRUMAH, 1967, pag. 306).

Apesar de N'krumah estar certo ao defender que a manutenção do Estado de bem-estar só foi possível devido à exploração de terceiros, é um equívoco considerar que as metrópoles simplesmente abandonaram a subjugação de sua classe trabalhadora e que o conflito passou a se limitar ao plano internacional. Se houve um abrandamento na exploração do operariado nas potências, este se deveu à destruição dos fatores de produção

²⁷ N'krumah reforça que, antes da guerra, havia, em alguns momentos, uma real identificação dos partidos da classe operária na metrópole com os povos coloniais e no momento em que se estruturou o Welfare State muitos dos líderes daquela classe operária aceitariam e/ou adotariam o recrudescimento da política colonial. Ho Chi Minh também atenta à indiferença do proletariado da metrópole em relação à questão colonial e seu profundo desconhecimento do problema, de maneira geral.

na guerra e à forte organização da classe trabalhadora durante o período. Porém, isso não implica que o capitalismo tenha dissolvido sua contradição intrínseca nestes países, apenas que a mais-valia extraída era menor.

Fanon (2006) está de acordo que a única saída contra esta “violência atmosférica” que caracteriza todos os sistemas coloniais é a resistência pela força das massas colonizadas. Devido a um processo alienado de “epidermização” do complexo de inferioridade e decorrente da sensação de impotência sentida na sociedade colonial, o “indígena” acumula uma “raiva vulcânica”, liberada, num primeiro momento, na dança, no exorcismo, no transe e na violência contra seus pares. A única forma de se libertar efetivamente é voltar toda esta violência colonial contra o colonizador, que a utiliza não somente para controlar o colonizado como também para desumanizá-lo. O problema é que os movimentos políticos de libertação, que deveriam ser responsáveis pela organização deste processo, adotam táticas e/ou estratégias equivocadas. Em alguns casos, não passam de partidos eleitoreiros que rechaçam o uso da violência. Aqui Fanon aproxima-se da crítica de Lênin (1979) ao social-chauvinismo dos partidos ligados à Segunda Internacional, um oportunismo reformista entendido como a associação, a colaboração de classes, entre a aristocracia operária e a burguesia, que conduz necessariamente ao abandono da perspectiva revolucionária. Além disso, o público destes agrupamentos nacionalistas, mesmo os sinceramente revolucionários, é o operariado urbano, que limita suas reivindicações à melhoria política e econômica de sua situação sob o colonialismo. Para Fanon, o campesinato colonial, por viver em sociedades mais tradicionais que conseguem manter uma organização comunitária e disciplinada, é neste contexto a classe social revolucionária (sem possibilidade de acordo com a ordem dominante). Pelo fato de a disposição de luta da grande maioria ser irreversível, apela-se à repressão, a qual só faz aumentar esta mesma resistência. Ao preconizar a violência do oprimido como resposta à violência do opressor, ele se aproxima de Mao Tse-Tung e de Vo Nguyen Giap em seu conceito de “guerra popular”. De acordo com Giap,

“empreendemos uma guerra do povo no âmbito de um país colonizado por longo tempo. O fator nacional, foi, portanto, de importância primordial; era preciso congregarmos todas as forças suscetíveis de derrubar os agressores e seus aliados. Essa guerra, por outro lado, se desenrolava em um país agrícola atrasado onde os camponeses, que representavam a grande maioria da população, constituíam as forças essenciais da Revolução e da Resistência” (GIAP, 1968, pg. 42).

LITERATURA ANGOLANA E RESISTÊNCIA

A literatura anticolonial e de afirmação nacional angolana é desenvolvida a partir do movimento “Vamos descobrir Angola!”. Em sua maioria, são escritores pertencentes ao MPLA, o que, por um lado, levaria a uma relação direta do texto com a causa revolucionária, mas, por outro, colocaria um problema até hoje existente de uma formação nacional estreitamente vinculada a este partido político. Além da presença marcante do marxismo nesta produção literária, alguns escritores, como Viriato da Cruz, desenvolveriam uma escrita oraturizada e oraturizante para registrar a apropriação deste “instrumento” europeu por uma cultura baseada na tradição oral. Como coloca Manuel Rui, “*não posso matar o meu texto com a arma do outro. Vou é minar a arma do outro com todos os elementos possíveis do meu texto. Invento outro texto. Interfiro, descrevo para que conquiste a partir do instrumento escrita um texto escrito meu, da minha identidade*” (MONTEIRO, 1987, pag. 28).

Memmi trabalha o bilinguismo colonial como um drama e acredita que a opção pela língua do colonizador condena a literatura colonizada a morrer jovem, pelo dilaceramento pessoal de um escritor condenado a escrever num idioma que não é o de seu povo (e, mesmo se o fizesse, não poderia ser lido devido à grande quantidade de iletrados). Na literatura angolana de língua portuguesa, isso não se verifica: tratam-se de escritores formados por uma literatura estrangeira, a brasileira, que interferem no português de modo a oralizá-lo e até “kimbundizá”-lo. Luandino trava um interessante diálogo com João Guimarães Rosa: como o escritor mineiro, não se limita a fazer um registro do falar regional, mas o recria como algo novo, a fim de buscar uma conscientização do leitor sobre a linguagem, elevar o kimbundu e “desautomatizar” a leitura. Em outros termos, não se contenta simplesmente em escrever palavras na língua local, mas utilizar sua estrutura linguística para subverter e dominar o português.

A relação entre a tradição oral e a literatura não se limita a esta “subversão linguística”, há uma tensão no próprio gênero. O poema e o conto tendem a ser privilegiados em detrimento do romance, gênero por excelência de civilizações grafocêntricas. E quando este é apropriado pela oralidade, sua estrutura é tensionada e produz-se uma relação intersemiótica entre sistemas. Ana Mafalda Leite (2003) identifica a

colagem, a fragmentação e a fusão como características dos “gêneros orais”²⁸, portanto, no momento em que a oralidade se apropria do romance, tende a fragmentá-lo e desorganizá-lo. Em *Mayombe*, Pepetela muda a voz da narrativa e dá espaço às considerações dos guerrilheiros no meio da trama.

Luuanda

O livro de contos *Luuanda* foi escrito em 1963, enquanto Luandino Vieira estava na prisão do Tarrafal. *Luuanda* é grafado deste modo para reforçar a forma de falar da cidade, remetendo à extensão do som à maneira da língua kimbundu. A escolha desta cidade como cenário tampouco é acidental: como já colocado, a maior parte dos militantes do MPLA vinha desta cidade, principalmente os grupos mais intelectualizados (como é o caso de Luandino).

No que diz respeito ao seu âmbito social, *Luuanda* é um livro composto por três “estórias”, que retratam a vida cotidiana do musseque (zona residencial pobre de Luanda) nos tempos coloniais. No primeiro conto, expõe-se a real face da opressão colonial para quem vive no musseque e os problemas de se alienar desta realidade; o segundo trata de soluções à pobreza condenadas pelo mesmo sistema, o roubo, mas que não chegam a contestá-lo estruturalmente; e o terceiro aponta projetivamente para um novo modelo de solidariedade entre todos em que os mais jovens, a partir da atualização do saber trazido pelos mais antigos, solucionam o problema, vencendo, no final, a máxima “a cada um conforme sua necessidade”.

Vavó Xíxi e seu neto Zeca Santos é uma estória atravessada pela privação, indicando justamente a ausência de perspectivas no final. O problema é que os dois personagens, cada um a seu modo, ao tentar negar individualmente esta vida de negações, acaba por reafirmá-la. Enquanto a Vavó Xíxi focava o passado, desejando retornar à antiga condição de crioula, o jovem olhava para o futuro, pretendendo o amor de Delfina (e nenhum dos dois se ocupava do presente). Ambos buscavam saídas individuais, alienando-se: a avó acreditava que poderia retornar à antiga posição caso o neto trabalhasse para ela e o jovem compraria uma camisa amarela, mesmo passando fome, para conquistar Delfina. O conto é inteiro pautado numa negação (até o amor de Delfina Zeca Santos perderia) e, no final, os

²⁸ A própria categoria “gênero” é insuficiente para designar os gêneros orais, uma vez que há uma relação porosa e incorporativa entre as diversas manifestações da tradição oral.

dois definham, ou seja, ao afirmarem-se como indivíduos, esqueceram a relação existente entre eles (avó/neto, passado/futuro), e acabaram por negar sua própria condição de indivíduos, sucumbindo à fome.

O segundo conto, *Estória do ladrão e do papagaio*, não por um acaso intermediário, remete sempre a um espaço, tempo e personagens num entrelugar (aliás, é difícil saber, em alguns trechos, quando finda um tempo ou relato e começa o outro). Os lugares do conto são o musseque e a cadeia e o tempo corre do presente, na cadeia, para o passado, a história ocorrida no musseque. O futuro é tratado apenas em sonhos individuais: resolver-se com Kam'tuta para Dosreis, o amor de Inácia para Kam'tuta e livrar-se do peso da morte do amigo Felix para João Miguel. E os personagens até tentam negar a privação pela união, mas não acertam o conteúdo, comprometendo o próprio acordo existente entre eles. O roubo, ainda que feito coletivamente, é pautado por objetivos individuais e este é o motivo de a coletividade encontrar problemas para se colocar como tal. Dosreis e Kam'tuta, por fim, acabam presos (aliás, estabelecendo uma relação com o conto anterior, o pai de Zeca Santos/filho de vavó Xixi, figura intermediária, estava preso também, por razões políticas). Nenhum dos personagens tem um foco correto: Dosreis é consumido pela impressão de que Kam'tuta o denunciou sem provas para tal (e, quando pensa melhor sobre o que passou, percebe ter cometido uma injustiça); Kam'tuta acreditava que, roubando o papagaio, conseguiria ter o amor de Inácia, sem perceber que sua arrogância vinha do fato de ser uma assimilada; e João Miguel, por sua vez, recorria à diamba para fugir da culpa que sentia pela morte do antigo amigo Felix no passado. Deve-se destacar a irrupção da agressividade colocada na metade da estória: depois de um humilhante encontro com Inácia, Kam'tuta resolve não admitir mais que lhe provoquem por ser aleijado e, depois de ter ouvido a rejeição de Via Rápida, seu amigo, a que participasse do roubo, é acometido pela raiva e desfere-lhe um soco. Este despertar de Kam'tuta é positivo, já que se nota um rompimento com a ingenuidade anterior (partilhada por Zeca Santos), mas toma um foco errado, o papagaio. Garrido não entendia que o problema estava no sistema em si: no racismo estrutural ao colonialismo e na condição de assimilada de Inácia. Apesar de o conto demonstrar que esta falta de perspectivas corretas no conteúdo pudesse comprometer a própria coletividade, o final aponta para a união dentro da cadeia.

No meio do livro, Luandino faz uma reflexão sobre um cajueiro, símbolo do MPLA, emblemática para pensar a questão da resistência. Antes, já se coloca a relação de

desenvolvimento que existe no fio da vida, os resquícios sempre existentes do velho no novo, e o tema da consciência, já que os pensamentos sempre têm que começar para quem procura saber. Ressalta-se no cajueiro o fato de ser velho, conforme a visão que põe em lugar central a experiência trazida pelos mais velhos para as novas gerações, e bom, pela sombra e pelos frutos, já que uma organização de resistência bem estruturada protege seus militantes da repressão e dá resultados concretos. A tentativa de destruição subsequente do cajueiro remete à ideia de que por mais que se tente acabar com a resistência eliminando fisicamente alguns daqueles que encampam sua causa, ela em si jamais acabará, pois o motivo de sua existência, a opressão, ainda existe. Aliás, as várias cores resultantes de sua queima são a representação das várias etnias que compõem uma mesma luta angolana, o cajueiro. O autor, então, faz a solicitação para que não se desça no caminho da raiz à busca do princípio, mas que “deixem o pensamento correr no fim, no fruto, que é outro princípio” (Vieira, 2006, pg. 60), tendo o fruto, aqui, dois papéis: o de resultado da produção do cajueiro (situação em que o avanço das forças produtivas leva a um entrave com as relações de produção) e o de um outro princípio, a sociedade transformada (estabelecimento de novas relações de produção depois da revolução social). No momento em que trata sobre o fruto como princípio desta nova sociedade, há um retorno no texto e a raiz do cajueiro, antes deixada de lado, ganha um novo destaque, evidenciando-se que seu princípio foi a semente antiga, ou seja, a noção de um avanço em espiral da sociedade: a nova formação social posta como resultado do desenvolvimento das contradições da sociedade anterior, a qual também resultaria de uma sociedade anterior e assim sucessivamente. Por fim, exorta-se a colocar esta questão na raiz das conversas, ou seja, a necessária conscientização para o desenvolvimento da resistência (a raiz do cajueiro).

O último conto, *Estória da galinha e do ovo*, tem um tempo projetivo e aponta para uma saída coletiva. A proposta da estória já é uma contradição em si. Tenta-se resolver em grupo uma questão de posse individual: a quem pertenceria, por “direito”, o ovo. O problema é que cada uma das duas partes quer resolver a questão com base no direito de propriedade privada capitalista, ou seja, enquanto uma, Zefa, defendia que a galinha Cabíri (como se percebe, a ave não é individualizada, já que “cabíri” significa “galinha” em kimbundu) era sua, tendo ela o direito ao ovo, a outra, Bina, defendia ser ela quem alimentava a galinha e, botando esta um ovo em seu quintal, ele lhe pertencia. Aqui, a mais velha, vavó Bebeca, não consegue dar uma solução e diversos personagens são chamados para opinarem sobre o assunto. Cada um deles representa o discurso de uma instância da

sociedade angolana – o comércio no caso do sô Zé, a Igreja por Azulinho, a propriedade imobiliária em sô Vitalino e o âmbito judiciário com sô Lemos –, sendo um por um rechaçados por proporem sempre soluções que visam o próprio interesse. A solução da querela não está no interior da sociedade, mas numa nova sociedade com outros valores. O sargento seria um personagem não convidado que acaba tomando para si não o ovo, mas a própria galinha pela força. A resolução se dá pelos jovens, não por acaso dois, que, aproveitando a tradição passada pelo mais-velho sô Petelu, por eles atualizada para o problema, fazem com que a galinha arranhe a repressão e voe para a liberdade. Nota-se aqui uma relação diferente entre os mais jovens (futuro) e os mais velhos (passado) do que nos dois primeiros contos: enquanto Vavó Xíxi e Zeca Santos estavam separados num primeiro caso, Kam'tuta e Dosreis eram tradicionalmente amigos, que tiveram um estremecimento na relação, mas que se uniriam no final. Aqui, não é nem necessária a figura do mais velho: Xico e Beto trazem consigo a tradição atualizada. Por fim, a solução encontrada não está no âmbito da disputa da propriedade, mas no campo da solidariedade para quem mais precisava (segundo a máxima “de cada um conforme sua capacidade, a cada um conforme sua necessidade”). O (n)ovo acaba ficando com Bina, já que estava grávida (futuro) e seu marido encontrava-se preso por atividades políticas (justamente, o pai do jovem, que se confunde com o novo tempo, é um comunista).

Nós, os do Makulusu

O romance *Nós, os do Makulusu*, escrito em 1967 e publicado em 1975, trata da trajetória de um personagem, o Mais-Velho, no dia do enterro de seu irmão, Maninho. A morte deste representaria, entretanto, um evento traumático para aquele, dilacerando sua consciência. O resultado é a apresentação dos acontecimentos do dia – do caminho percorrido pelas ruas de Luanda até o enterro – por este personagem-narrador a partir de uma narrativa fragmentada, própria de uma mente perturbada, que fundiria o presente a recordações do passado e perspectivas futuras. Tal realidade espacial e temporalmente estilizada pela violência remete não somente à figura individual do Mais-Velho, mas à sociedade angolana como um todo, também consumida na luta anticolonial. Luandino, mesmo que envolvido diretamente com o MPLA e preso por isso no Tarrafal, propõe aqui um questionamento profundo à viabilidade de construção de um projeto social de futuro, diante do grande choque social representado pela guerra.

O personagem-narrador, Mais-Velho, é um intelectual engajado com a causa de libertação em Angola, um colonialista que se recusa, como expressou Memmi (1967). Apesar do orgulho que sente por Luanda, como se expressa nas ofensas dirigidas à irmã que queria justamente esconder sua origem, não compartilha dos hábitos locais: prefere bacalhau à galinha e evitava deitar-se com mulatas ou negras para não parecer ser um colono aproveitador, ainda que sentisse atração pela companheira do irmão, Rute. Mais-Velho é muito escrupuloso: apesar da militância política anticolonial, sua característica principal é o imobilismo. Como denuncia Maninho, sua ideologia é mais uma moral, uma vez que sua ação é condicionada sempre pela certeza: “*Este sou eu, o matemático, o objectivo, quem quer ter certezas, que vi e mando*” (VIEIRA, 2008, pag. 44). Pode-se dizer que este é o retrato não somente de um indivíduo, mas do *intelectual de esquerda* em geral. Suas vacilações e seus costumes fazem parte daquilo que Memmi denominou “dança atormentada do colonizador que se recusa”: entende as contradições da política colonial, mas não se identifica com a classe que defende e, muitas vezes, não compactua com suas táticas. Este último não é o caso de Mais-Velho, como se coloca no trecho:

“A mãe dizia: ‘terroristas’, eu queria emendar, queria desviar o coro das vizinhas dando pêsames e o choro silencioso da mãe, e dizer: guerrilheiro – mas ninguém que me percebia, eu não falava a mesma língua que elas, elas diziam terrorista e, naquela hora, queriam dizer morte só, e eu queria fazer discriminações na morte, classificar mortes e elas não: terrorista, guerrilheiro, guerra, morte, tudo era o mesmo naquela hora, o buraquinho cu d’agulha por onde que fungou o fino óvulo chocado no útero que minha mãe já carrega nove meses e ia parir entre gritos e dores, nuns minutos se sumia com a mãe entre gritos e dores” (VIEIRA, 2008, pg. 30).

Maninho, pelo contrário, é um personagem de grande ímpeto. Desde pequeno aprecia a comida local, deita-se com as angolanas e sai para as festas. Apesar do seu posto de alferes e da mentalidade “*matar ou morrer, ir ou recusar-se – são as quatro estações*” (VIEIRA, 2008, pag. 88), Maninho interessa-se por Rute, sua namorada mulata, quando esta liberta da gaiola os pássaros que Kibiaka vendia. Sua opção de ir para a guerra ao lado das tropas colonialistas se deve muito mais a uma atração pela ação do que a uma convicção política real, uma vez que seus valores são profundamente humanistas. Considerava a atividade política do Mais-Velho um papaguear inútil sobre a Argélia e uma inócua distribuição de panfletos, instando-o, por isso, a pegar em armas e defender suas convicções na prática.

A morte do personagem que representa a ação relatada já no começo do livro é muito simbólica. Refere-se à própria estrutura narrativa do romance, baseado não tanto em ações, e sim na apreensão fragmentada do real por uma consciência traumatizada. Sua morte mesma é contraditória: não somente porque o personagem de grande vivacidade parecia feliz, como também pelo fato de, apesar de estar morto e por causa disso, definir, pelo trauma causado no irmão, toda a estrutura do romance. É como o próprio sistema colonial: embora já estivesse “morto”, consumido na violência do conflito, fazia-se ainda presente, traumatizando a sociedade angolana. Em outros termos, a impossibilidade de expressão do Mais-Velho, causada pela violência do assassinato de seu irmão, seria a mesma vivida pelo país, marcado indelevelmente pela guerra.

Aliás, assim como o colonialismo, os personagens do romance são marcados por profundas contradições internas: a mãe, uma boa colona, que trata os africanos por “senhor”; o operário Brito, fundamental na formação política de esquerda do Mais-Velho, mas que mataria um jovem negro na rua; um sô Paulo racista, que jantava à mesa com o professor negro dos filhos etc.

Os outros dois do Makulusu são Paizinho e Kibiaka: o primeiro é o meio-irmão mulato de Maninho e Mais-Velho e o segundo é um angolano. Paizinho seria preso no momento em que, violando as normas de segurança da organização, Mais-Velho iria para a sua casa contar sobre o assassinato de Maninho. A figura intermediária de Paizinho, meio-irmão e mulato, lembra um pouco a condição de um personagem ausente no primeiro conto de *Luuanda*, o pai de Zeca Santos e filho de Vavó Xíxi, preso justamente por “terrorismo” e, de certa forma, a própria condição de Luandino, meio-português e meio-angolano, detido no Tarrafal. Kibiaka, por sua vez, era um angolano digno que teve que fugir justamente por agredir o seu chefe, um comerciante branco que insultou sua irmã. Esta reação remete à reflexão de Fanon sobre a violência como libertação do africano no colonialismo. O fim dos três outros personagens que compunham o grupo do Makulusu leva Mais-Velho a reconhecer que ele foi o único que sobrou.

A Luanda colonial é retratada como um espaço da opressão e da desigualdade, algo evidente no assassinato, ocorrido na rua, de um jovem negro pelo operário Brito, estimulado por um grupo de brancos ou na frase de Maninho “*lavar o sangue dos escravos com o mijo dos patrões*” (VIEIRA, 2008, pag. 34), enquanto urinava na rua. Sobre o assassinato do jovem, cabe recordar a reflexão de Memmi sobre a condição do colonizado nesta sociedade: “*uma vez que o colonizado é presumido ladrão, é preciso prevenir-se efetivamente contra ele;*

suspeito por definição, por que não seria culpado?” (MEMMI, 1967, pag. 85). Outro elemento colocado é a relação com a terra africana: a irmã, única da família (oficial, não contando o Paizinho) a ter nascido em Luanda, envergonhava-se de sua origem e relata, com prazer, a alteração de seu registro de nascimento em Portugal. Os do Makulusu, pelo contrário, firmam um pacto de união na caverna do Makokaloji, sob a terra. Aliás, Makulusu é um topônimo kimbundu, nome de um antigo musseque de Luanda, que significa “cruzes”, defendendo José Cesar de Paula (2011) ter Maninho percorrido uma Via Crúcis no decorrer do livro (até o Cemitério do Alto das Cruzes).

Mayombe

O romance *Mayombe* foi escrito em 1971, mas publicado somente em 1980. É a história de um grupo de guerrilheiros do MPLA nas selvas do Mayombe, em Cabinda, onde se encontrava a 2ª Região Político-Militar da organização. Pepetela expõe que, mesmo entre guerrilheiros engajados na luta anticolonial, existiam problemas como o tribalismo, entendido como um fenômeno rural, e discordâncias profundas que, muitas vezes, partiam de questões meramente individuais.

O marxismo-leninismo é problematizado pelo próprio Comandante, uma das figuras centrais, que prefere, em muitos casos, adotar uma perspectiva mais subjetiva, despertando a desconfiança de guerrilheiros que faziam leituras mais dogmáticas, como Mundo Novo, por exemplo. Este chega a considerar que “*o Comandante não passa, no fundo, dum dileitante pequeno-burguês, com rasgos anarquistas*” ou “*o futuro ver-me-á, pois, apoiar os elementos proletários contra este intelectual que, à força de arriscar a vida por razões subjectivas subiu a Comandante*” (PEPETELA, 1993, pags. 117 e 118). Por ter uma formação religiosa, o Comandante Sem Medo questiona a absolutização da teoria e toma frequentemente medidas consideradas heterodoxas. Numa passagem, resolveu conversar com dois guerrilheiros depois de ver o comportamento das nuvens no céu: embora não seja uma atitude muito marxista, está estreitamente relacionada com o entendimento da unidade entre tempo, espaço e sociedade, presente em *Luanda*, por exemplo. Ele condena ainda o que entende ser uma religiosidade dos quadros do movimento e postula questionamentos interessantes sobre o socialismo, ainda que entendesse que era o único a ser feito. De qualquer forma, enfatiza sempre que não teria lugar numa sociedade socialista, tal como o colonizador de esquerda

para Memmi, guardada a devida distância, luta por algo que crê justo, mas desconfia que não terá muito espaço num novo sistema político.

Como já mencionado, apesar do internacionalismo proletário defendido pelo MPLA, o tribalismo aparece como elemento de destaque mesmo entre os combatentes do movimento, ainda mais pelo pouco apoio da população local à guerrilha. Discussões do comando e missões político-militares acabavam por conduzir a conversa e as avaliações dos guerrilheiros, a não ser dos chamados “destribalizados”, para este campo. Em momentos de dificuldade, a própria direção evitava castigos e comportava-se mais como mediadora dos conflitos tribais do que os coibia de fato. O romance termina, inclusive, com uma mensagem pedagógica neste sentido, colocada pelo Chefe de Operações: “*Lutamos, que era cabinda, morreu para salvar um kimbundo. Sem Medo, que era kikongo, morreu para salvar um kimbundo. É uma grande lição para nós, camaradas*”. Palavras estas confirmadas por Milagre: “*Foi um grande Comandante! E Lutamos um bom combatente!*” (PEPETELA, 1993, pags. 283 e 284). Não foi casual a escolha dos personagens: o primeiro partilharia da desconfiança contra o guerrilheiro Lutamos durante toda a narrativa (também por ter participado dos massacres da UPA de março de 1961) e o último era quem, desde o início, mais levantava o tribalismo (chegaria a defender que as tribos mais avançadas deveriam dirigir outras). A própria imagem final da mistura entre as folhas de mafumeira e as folhas verdes remete à necessária superação deste tipo de divergências (e a ideia de que “o Mayombe recuperaria o que os homens ousaram tirar-lhe” pode ser lida em dois sentidos: a paz na selva e a reconciliação entre os grupos separados pela política “dividir para imperar”).

Em *Mayombe*, há um narrador onisciente que se refere aos eventos em terceira pessoa e, por isso, não há muitas suspeitas quanto à história contada e às características dos personagens. Em alguns trechos, estes conduzem a narrativa, interpretando eventos políticos a partir de seus valores e concepções pessoais. Entretanto, em nenhum caso, este “direito à voz” deixa margem a uma interpretação sobre o caráter dos militantes que afronte a perspectiva já desenhada pelo narrador onisciente. De qualquer forma, tal recurso amplia a compreensão sobre alguns guerrilheiros, permitindo até a relativização de algumas de suas atitudes. O Chefe de Operações, por exemplo, revela sua dificuldade em conversar com Sem Medo por este ser um intelectual e aquele um camponês – e talvez esta origem de classe seja também a explicação de sua ressalva em relação ao Comissário, figura de forte formação política.

Quanto aos intelectuais, grupo social relevante no MPLA e condição do próprio escritor, os personagens que mais representam este papel no livro são Mundo Novo e o professor Teoria. Este era um mestiço e lutava para garantir o espaço do “talvez” num mundo maniqueísta, mas, como intelectual, exagerava o medo que sempre sentia. Mundo Novo, por sua vez, ascende à direção no decorrer da narrativa, mas era um militante jovem e dogmático e, por isso, defendia uma disciplina mais rígida do que o próprio comando, principalmente em momentos de crise. Em conversa com o Comissário, Sem Medo atenta ao equívoco de proclamar um partido dominado por intelectuais revolucionários como um partido proletário, pois tal mentira suscitaria desconfiança e desmobilizaria os trabalhadores. Pepetela problematiza esta figura social, vista com desconfiança por guerrilheiros de origem camponesa, mas de fundamental importância, já que é impossível uma atuação revolucionária sem formação política nem entendimento aprofundado sobre as contradições sociais (além disso, eram os intelectuais que combatiam o tribalismo no movimento). Esta relação dúbia se expressa inclusive na utilização da palavra: o Chefe de Operações e Milagre utilizam-na pejorativamente, com o sentido de pequeno-burguês, e o próprio André é descrito como “intelectual-aristocrata”, mas, em diversos trechos, sua relevância num movimento de contestação ao colonialismo e edificação de uma nova sociedade é reconhecida.

Diferentemente de Luandino, em que contradições antagônicas dos personagens impedem uma identificação emocional com a história, criando assim um estranhamento por parte do leitor, em Pepetela essa aproximação está presente. Além disso, enquanto o primeiro enfatiza, pela própria fase da resistência, os elementos sociais nos personagens, o segundo põe em relevo os aspectos individuais presentes na guerrilha. Como coloca o comandante Sem Medo, “*tens de te habituar aos homens e não aos ideais*” (PEPETELA, 1993, pag. 23).

CONCLUSÃO

De acordo com Ana Mafalda Leite, “*a reivindicação africana é, no seu início, marcada ideologicamente pela ideia nacionalista, que se rege pela nostalgia de uma percepção emocional unificante e que, por seu turno, se identifica com a ideia de uma estética fundamentada nos registros pré-coloniais das culturas africanas orais*” (LEITE, 2003, pag. 36). Com efeito, a literatura de afirmação nacional, ainda que inacessível à maior parte dos colonizados, foi de fundamental

importância para a unificação política em torno de um projeto e de uma língua, a do colonizador, oraturizada. Estes escritores, inseridos num ambiente urbano e de opressão, estabeleceram um profundo diálogo com a produção teórica antiimperialista e terceiro-mundista, em voga num contexto de descolonização no continente. Em 1975, Angola tornou-se independente e o MPLA anunciou o caráter socialista do país, entretanto a africanização da guerra anticolonial realizada pelos portugueses traria sérios problemas para a unidade interna e levaria a uma guerra civil que se arrastaria até 2002, ano da morte de Jonas Savimbi, da Unita. Além do mais, o contexto internacional já não favorecia o bloco socialista e os países de Terceiro Mundo como nos anos 1960 e início dos 1970. Afinal, os soviéticos enfrentariam a estagnação e os ianques estavam em processo de recuperação da crise do dólar e do petróleo. Estes fatores comprometeriam seriamente o projeto político antes advogado e levariam a que muitos desta geração de “heróis nacionais” se tornassem, no dizer do próprio Pepetela, “predadores”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Perry. *Portugal e o fim do ultracolonialismo*, Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1966.

BALANDIER, Georges. **A noção de situação colonial**. In: Cadernos de Campo – Revista dos alunos de Pós-Graduação em Antropologia da USP, n 3, ano III, 1993.

BITTENCOURT, Marcelo. *Dos jornais às armas – Trajetórias da contestação angolana*. Vega Editora. Lisboa, 1999.

BITTENCOURT, Marcelo. “Estamos juntos?” – *O MPLA e a luta anticolonial [1961-1974]*. Volume 1. Editora Kilombelombe. Luanda, 2008.

CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite & outros ensaios*, Ed. Ática. São Paulo, 1989.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Cadernos para o diálogo. Porto, 1971.

CHAVES, Rita & CABAÇO, José Luís. **Frantz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural**. In: ABDALA JR., Benjamin. *Margens da cultura: mestiçagens, hibridismo e outras misturas*. Editora Boitempo. São Paulo, 2004.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, Editora UFJF. Juiz de Fora, 2006.

GIAP, Vo Nguyen. *O Vietnam segundo Giap*, Editora Saga. Rio de Janeiro, 1968.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula: visita à História Contemporânea*. Editora Selo Negro. São Paulo, 2005.

LEITE, Ana Mafalda. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*, Ed. Colibri. Lisboa, 2003.

LENINE, Vladimir Ilitch. *Obras escolhidas – Volume 1*, Editora Alfa-Ômega. São Paulo, 1979.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1967.

MINH, Ho Chi. *La cuestion colonial – Escritos periodísticos (1922-1926)*, Biblioteca Proletaria. Ediciones Compañero. Buenos Aires, 1971.

N'KRUMAH, Kwame. *Neocolonialismo, último estágio do imperialismo*, Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1967.

MONTEIRO, Manuel Rui. **Eu e o outro – o invasor (ou em três poucas linhas uma maneira de pensar o texto)**. In: MEDINA, Cremilda. *Sonha, mamana África*, Epopeia. São Paulo, 1987.

de PAULA, Julio Cesar Machado. **Luandino Vieira e as encruzilhadas do Makulusu**. *Nau literária: crítica e teoria de literaturas em língua portuguesa*, UFRGS, Volume 7, Número 1, Jan-Jun 2011. <http://seer.ufrgs.br/NauLiteraria/article/view/20442/13335>. Acessado a 07 de dezembro de 2011.

PEPETELA. *Mayombe*, Publicações Dom Quixote. Lisboa, 1993.

SERRANO, Carlos. **A trajetória da elite intelectual, a “geração de 50” e seus projetos: a nação**. In: CARDOSO, Carlos; ARAÚJO, Manuel G. Mendes de; e SILVA, Teresa Cruz e (orgs.). *“Lusofonia” em África: História, democracia e integração africana*, Codesria. Dakar, 2005.

STALIN, Joseph. *Questões políticas*, Editora Aldeia Global. Belo Horizonte, 1979.

VEIGA, Luiz Maria. *Retratos do colono, do colonizador, do cidadão: a representação literária da minoria branca em Nós, os do Makulusu e em outras narrativas angolanas*. 2010. 293f. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literatura em Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo

VIEIRA, José Luandino. *Luanda*, Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2006.

_____. *Nós, os do Makulusu*, Edições Cotovia. Lisboa, 2008.

Pensamentos da Mulher Negra na Diáspora: Escrita do Corpo, Poesia e História²⁹.*Cristian Souza de Sales³⁰*

RESUMO: Este artigo tem por objetivo analisar a escrita do corpo feminino negro na produção literária de escritoras afrobrasileiras. Para tanto, foram escolhidas as poesias de Miriam Alves, uma das muitas vozes femininas contemporâneas que tem se empenhado em elaborar outros modelos e novas imagens para o corpo da mulher negra, cujos desenhos, sentidos e significados estão ligados à história e à vivência dos(as) afrodescendentes na diáspora africana. Em seus versos, são inscritas outras formas de dizer este(s) corpo(s) que estão distanciadas das representações estereotipadas, etnocêntricas e falocêntricas construídas, historicamente, por uma tradição cultural no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: escrita feminina negra, poesia, mulheres negras, corpo.

THOUGHTS OF BLACK WOMAN IN DIASPORA: WRITTEN BODY POETRY AND HISTORY.

ABSTRACT: This article aims to analyze the writing of the black female body in the literary production of Afro-Brazilian writers. To this end, we selected the poems of Miriam Alves, one of many contemporary female voices that have been engaged in developing new models and other images into the body of a black woman, whose designs, meanings are linked to the history and experience of (as) African descent in the African diaspora. In his verses, other forms are entered to say that (s) body (s) that are distant from the stereotypical representations, ethnocentric and phallogocentric constructed, historically, a cultural tradition in Brazil.

KEYWORDS: black women's writing, poetry, black women body.

PERCORRENDO A HISTÓRIA, TRAJETÓRIA DO CORPO NEGRO.**Carregadores**

Carregamos nos ombros
feito
fardos
a luta, a dor dum passado
Carregamos nos
ombros

²⁹As reflexões apresentadas neste artigo foram desenvolvidas durante a elaboração da dissertação de mestrado intitulada *Composições e Recomposições: o corpo feminino negro na poesia de Miriam Alves*. (SALES, 2011).

³⁰Mestre pelo Programa em Estudo de Linguagens- PPGEL, da Universidade do Estado da Bahia- UNEB. Professora da Universidade Aberta do Brasil (UAB/EAD). Email: crissaliessouza@gmail.com.

feito fardo
a vergonha
que não é nossa
Carregamos nos ombros
feito carga
o ferro da marca do feitor
Carregamos na
mão
feito lança
as
esperanças
o
que virá.
(ALVES, 1985, p.30)

Trazidos para o Brasil na condição de escravos do século XVI até 1850, quando o tráfico foi proibido no século XIX, os povos africanos eram pessoas de “lugares distintos e grupos familiares diferentes” que traziam “diversas interpretações sobre a origem do mundo e formas variadas de se relacionar com os outros”, conforme nos apontam Fraga e Albuquerque (2009, p-11), em *Uma história da Cultura Afrobrasileira*. Pessoas que foram retiradas abruptamente de seus lares e que não trouxeram objetos materiais. Nessas condições, transformaram seus corpos no patrimônio mais valioso que tinham, já que neles estavam alojadas muitas histórias, memórias, tradições culturais e religiosas, assim como ritos, mitos, informações identitárias e marcas simbólicas de pertencimento. O corpo era a lembrança do lar, da família, da ligação com os seus ancestrais: da África deixada para trás.

Sem conhecer o vernáculo colonial, apesar da proibição, os africanos, homens e mulheres que foram escravizados(as), usaram seus corpos como elemento de resistência, de comunicação e de interação entre si, o que possibilitou a criação de laços comuns entre povos provenientes de nações, grupos familiares, tribos e etnias distintas. Por meio do movimento, do batuque, da dança e da ginga, dos cânticos religiosos e das músicas entoadas para seus deuses, em inúmeras línguas (Banto, Iorubá, Jeje, Nagô entre outras), foram reconstruídas redes de sociabilidade: “de amizade, de comunidades e de família”. (FRAGA & ALBUQUERQUE, 2009, p.37).

Dessa forma, os(as) africanos(as) e seus descendentes conseguiram redefinir estratégias de sobrevivência. Contudo, isto não só ancorou a vontade que eles tinham de resistir ao escravismo e “a experiência dolorosa do desenraizamento”, assim como alimentou o desejo de lutar por sua liberdade. Funcionou como importante mecanismo de preservação de seus bens simbólicos e imateriais: tradições religiosas e culturais, costumes, histórias, memórias, rituais e contos. (FRAGA & ALBUQUERQUE, 2009, p.43).

Em *Afrografias da memória*, Leda Maria Martins (1997, p.24) confirma que os africanos foram transplantados à força para as Américas, através da diáspora africana, e, por essa razão, tiveram seu “corpo e seu *corpus* desterritorializados”. Arrancados de seu *domus* familiar, esse corpo, individual e coletivo, viu-se “ocupado pelos emblemas e códigos do europeu”, que dele se “apossou como senhor e seu dono”, nele “grafando seus códigos linguísticos, filosóficos, religiosos, culturais e a sua visão de mundo”.

Para Martins, os africanos foram “assujeitados pelo perverso e violento sistema escravocrata”, tornados “estrangeiros e coisificados”. Apesar de tudo isso, “sobreviveram às desumanas condições da travessia marítima transcontinental”. Aqui, foram “destituídos de sua humanidade” e “desvestidos de seus sistemas simbólicos”, além de serem “menosprezados pelos ocidentais e reinvestidos por um olhar alheio, o do europeu”. Esse olhar, amparado em uma visão etnocêntrica, depreciativa e eurocêntrica, “desconsiderou a sua história, das civilizações e culturas africanas”. (MARTINS, 1997, p.25).

Assim, diferentemente dos sentidos, das crenças e das demarcações pejorativas sobre sua sexualidade e sensualidade, das orientações sugeridas sobre o seu uso, visto como mercadoria e mão- de -obra, corpo-objeto, corpo-produto, representações construídas pelas culturas hegemônicas no Brasil, os corpos negros nas tradições culturais africanas possuíam e possuem outras significações. Nas tradições culturais em África, os corpos têm conotações próprias, ultrapassando as visões negativas e limitadoras, os significados biológicos e mesmos os simbólicos da cultura ocidental. Para os povos africanos, o corpo é importante fonte do saber ancestral: é o lugar de transmissão de conhecimentos, de registro de experiências humanas individuais e coletivas.

Em algumas comunidades, tribos e grupos étnicos na África, marcam-se os corpos e os rostos, “as chamadas escarificações como sinais de pertencimento a um determinado lugar ou grupo familiar”. (FRAGA & ALBUQUERQUE, 2009, p.14). As escarificações são cortes feitos na pele que ganham formato de desenhos, deixando cicatrizes para realçar a beleza e a coragem em homens e mulheres. Ou ainda elas são feitas para assinalar fases transitórias e específicas na vida das mulheres: a preparação para a fase adulta ou para o matrimônio³¹. Nas tradições culturais africanas, o corpo negro é sinônimo de território, de casa, representa a linhagem identitária do indivíduo. Apresenta-se em sua dupla capacidade

³¹Em algumas tribos africanas, os desenhos começam a ser feitos nas meninas aos cinco anos de idade. Quando as sequências das imagens feitas no corpo estão completas, elas são consideradas adultas e prontas para o casamento. Ver *Dicionário de arte sacra & técnicas afro-brasileiras*, organizado por Raul Lody (2003).

de ser e de existir no mundo físico, ao mesmo tempo, como elemento- sujeito da natureza e da cultura.

De modo geral, para as religiões de matrizes africanas, o corpo é considerado como o “veículo de comunicação entre os deuses e forças da natureza”, promovendo uma estreita ligação com o *Órum* (céu) e o *Aiê* (terra)³². É o caminho por onde *voduns*, inquices, orixás e caboclos se comunicam com o mundo social, unindo o sobrenatural ao mundo físico. Aquele que carrega o *Ori* (a cabeça física), responsável por sua movimentação, renovação e transformação. É o instrumento de interlocução com a espiritualidade, com a ancestralidade, de inserção do sujeito no *axé*, considerado como a “sede do conhecimento”, dos saberes e das intuições³³.

De acordo com Stuart Hall (2003, p.444), em *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, o corpo negro é um “arquivo de repertórios culturais próprios”. Este é o lugar onde se “guardam muitas tradições”, bem como as “lutas pela sobrevivência do povo negro na diáspora e, por outro lado, as contranarrativas que lutamos para expressar”. Para o autor, as culturas negras na diáspora têm usado o corpo como se ele fosse, e foi muitas vezes, o único “capital cultural” que dispunham e dispõem. E vem, por meio da história, sendo utilizado como um dos “recursos disponíveis” para os(as) afrodescendentes reinscreverem outras narrativas através das informações culturais de seus antepassados, de códigos e de signos, de mitos e ritos herdados. (HALL, 2003, p.342).

Segundo Hall, por essa razão, tivemos que trabalhar em nós mesmos como “telas de representação”. E se é no modo como nos “representamos e imaginamos a nós mesmos”, é que percebemos “quem somos”, aprendemos a valorizar nossas tradições culturais de origem africana, gingados, movimentos, contornos, gestos, modos de vestir, estilos de cabelo, rosto e a cor da pele. Transformamos o nosso corpo negro em um palco de “contestações estratégicas”, de lutas e da afirmação estética negra. Nele, produzimos as contraimagens e as contranarrativas que almejamos inscrever: silenciadas, apagadas, ocultadas e “esquecidas” pela historiografia no Brasil. (HALL, 2003, p. 347).

Considerando as ideias de Hall, e sem perder de vista o conjunto de sentidos mencionados sobre o corpo negro, penso que as escritoras afrobrasileiras contemporâneas

³²Menciono aqui uma reflexão proposta em *O Código do Corpo: inscrições e marcas dos orixás*, por Barros e Teixeira (2000, p-108), sobre a importância do corpo nos rituais de candomblé. Trata-se do artigo publicado no livro *Candomblés: religiões do Corpo e da Alma*, organizado por Carlos Eugênio Marcones de Moura (2000).

³³Os termos em Iorubá e seus respectivos significados foram extraídos da *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana* organizada por Nei Lopes (2004).

refletem criticamente sobre as representações depreciativas construídas para o corpo feminino negro, ao longo da história, por uma tradição cultural no Brasil. Em verso ou em prosa, desde o século XVII, os textos literários produzidos no Brasil, em diferentes contextos e momentos histórico-culturais, criaram modos de identificação para alteridade, cujo objetivo principal era enquadrar e classificar as mulheres negras, o corpo feminino negro com base em categorias fenotípicas e “escalas cromáticas”: a mulata, a negrinha, a pretinha, a moreninha, a crioula, entre outras³⁴. Os corpos negros femininos foram inscritos nas relações de gênero estabelecidas pela dominação masculina, sendo submetidos às normatizações sociais, a um conjunto de valores morais e inúmeras tentativas de controle e disciplina de seus movimentos, de seus gestos e de suas atitudes: de sua aparência e de sua sexualidade³⁵.

Cito como exemplo os sonetos atribuídos ao escritor Gregório de Matos dedicados à mulata Jelu; as características da personagem Vidinha, no romance *Memórias de um Sargento de Milícias*, de Joaquim Manuel de Almeida (1953); as imagens construídas pelo narrador para as personagens afrodescendentes Eufêmia, Esméria e Lucinda, em *As Vítimas-Algozes: quadros da escravidão*, de Joaquim Manuel de Macedo (1869); os poemas de Castro Alves (1868) nos quais o escritor se refere ao processo de escravização dos negros africanos em nosso país; a representação da personagem Rosa, em *A Escrava Isaura*, romance escrito por Bernardo Guimarães (1875); a figuração das personagens Rita baiana e Bertoleza, em *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo (1891); O conto intitulado *Negrinha*, de autoria de Monteiro Lobato (1918); o poema *Essa Negra Fulô*, de Jorge de Lima (1929), a imagem da mulher negra presente na poesia *Irene*, de Manuel Bandeira (1930); as personagens afrodescendentes do livro *Casa-grande senzala*, de Gilberto Freyre (1930); os *Poemas da Negra*, de Mário de Andrade (1929) e, finalmente, as incontáveis personagens das obras do escritor baiano Jorge Amado, entre elas, destaco o romance *Gabriela, cravo e canela* (1958), entre outras (os).

Foram e são romances, contos e poemas, cujas representações construídas por alguns autores brancos, em sua maioria, expressam situações em que a malícia, a imoralidade, a permissividade são apresentadas como características inerentes ao comportamento moral

³⁴Destaco as terminologias utilizadas por Lídia Avelar Estanislau, em *Feminino Plural: negras no Brasil*, artigo publicado no livro *Brasil Afrobrasileiro*, organizado por Maria Nazareth Fonseca (2000). Neste texto, a autora apresenta retratos de mulheres negras que “ultrapassaram as bordas do silêncio”, mostrando a efetiva participação da mulher negra na formação da sociedade brasileira”.

³⁵Utilizo o termo “dominação masculina” em consonância com o pensamento de Pierre Bourdieu (1999), em *A dominação masculina*. Sem mencionar o corpo da mulher negra, mas refletindo sobre as questões de gênero, o autor diz que o corpo feminino se tornou alvo de mecanismos ideológicos. Segundo Bourdieu, a “dóxa masculina” encontrou terreno fértil na articulação mulher, violência e poder, utilizando-se de diferentes estratégias para aplicar “coerções e disciplinamentos” aos seus corpos.

da mulher de origem afrodescendente, aparecendo no imaginário brasileiro como um corpo à disposição, pronto para consumo pela dominação masculina branca³⁶: um corpo possuidor de uma sexualidade voraz e pervertida, tratado nas produções literárias mencionadas como um corpo-produto e corpo-objeto.

Na escrita de cunho feminino negro, que se surge e se fortalece no Brasil em 1978, as autoras utilizam a autorrepresentação como estratégia e recurso de linguagem, de aproximação e de criação de laços comuns com o seu público leitor³⁷. Trata-se de um dos mecanismos para elaborar novos sentidos e significações para as mulheres afrodescendentes elaborarem autoimagens positivas. São escritoras que têm buscado questionar e rasurar as representações depreciativas disseminadas sobre o corpo feminino negro.

Nos dizeres poéticos de escritoras como Miriam Alves, as mulheres negras se ocupam em elaborar outras formas de escrita para o corpo feminino negro, à medida que o seu olhar reescreve a história e trajetória das mulheres negras na sociedade brasileira, levando em conta, nessa, outra forma de constituição de corporal negra, as marcações sociais, históricas, estéticas e culturais que este traz consigo. São versos que projetam imagens de um corpo feminino negro carregando as dores do tempo (e de seu tempo), de onde ecoam as vozes de seus/suas antepassados(as) africanos (as), homens e mulheres que vivenciaram as agruras e as amarguras das experiências vivenciadas durante o escravismo colonial e a diáspora africana no Brasil.

Miriam Alves, **apropriando-se discursivamente do corpo, a poetisa celebra as mulheres afrodescendentes como sujeitos sexuais autônomos e não como objetos da dominação masculina. A autora imprime uma voz que busca enfatizar a figuração de um “corpo performativo”, o qual contradiz os discursos ficcionais brasileiros concernentes à sua posição subalterna e submissa, desvencilhando o corpo feminino negro das marcas de racialização e sexualização impostas pelo racismo e pelo sexismo no Brasil.**

³⁶Utilizo o termo “dominação masculina” em consonância com o pensamento de Pierre Bourdieu (1999), em *A dominação masculina*. Sem mencionar o corpo da mulher negra, mas refletindo sobre as questões de gênero, o autor diz que o corpo feminino se tornou alvo de mecanismos ideológicos. Segundo Bourdieu, a “dóxa masculina” encontrou terreno fértil na articulação mulher, violência e poder, utilizando-se de diferentes estratégias para aplicar “coerções e disciplinamentos” aos seus corpos.

³⁷Cito também um coletivo de vozes formadas por Conceição Evaristo, Cristiane Sobral, Celinha (Célia Pereira), Esmeralda Ribeiro, Geni Guimarães, Lia Vieira, Mel Adún, Miriam Alves, Sônia Fátima da Conceição, entre outras.

MIRIAM ALVES: DESVENCILHANDO O CORPO FEMININO NEGRO DAS AMARRAS DO SILÊNCIO.

Miriam Alves é autora de um trabalho intelectual em pleno processo de produção até a primeira década do século XXI, formado por um amplo e variado repertório sobre temas e questões ligadas à afrodescendência. Militante do movimento negro, afrofeminista e professora, considerada uma das primeiras mulheres negras a fazer parte do Grupo *Quilombhoje Literatura* (1982), responsável pela edição e publicação dos *Cadernos Negros* (1978) até 2012, Alves tem publicado e divulgado seus poemas, contos, ensaios, artigos, no Brasil e no exterior, tendo iniciado a sua carreira nos finais dos anos setenta do século XX³⁸.

Somando mais de trinta anos de carreira, Miriam Alves possui obras literárias traduzidas para o inglês, espanhol e alemão. Em 1982, publicou seus primeiros trabalhos nos *Cadernos Negros*, lançando no mesmo período duas antologias poéticas: *Momentos de Busca* (1983) e *Estrelas no dedo* (1985), consideradas as suas primeiras obras individuais. Coorganizou duas antologias bilíngues (inglês e português): *Finnaly Us* (Enfim, nós): *Contemporary Black Brazilian Women Writers* (1991) com a professora norte-americana Carolyn Durham e *Women righting: afrobrazilian Women's shorts fiction* (2005) em parceria com a professora Maria Helena Lima (coletânea de contos). Em edições mais recentes, lançou o livro *Brasiliafro autorrevelado: literatura brasileira contemporânea* (2010), contendo artigos que, em sua maioria, refletem sobre a escrita da mulher negra, e a coletânea de contos *Mulher Matri(z): Prosas de Miriam Alves*, publicada em 2011.

Marcando o seu lugar de enunciação como sujeito e objeto de sua produção literária, evidenciando a sua identidade racial e de gênero, Miriam Alves constitui uma nova forma de escrita literária, a afrobrasileira, delineando imagens de um corpo negro que se revestem de outros significados e sentidos positivos. São configurações poéticas, cujo sujeito enunciador feminino negro busca estabelecer ligações de um corpo com as suas marcas identitárias, práticas religiosas e culturais

³⁸Os *Cadernos Negros* têm sido o principal veículo de divulgação de contos e poemas produzidos por autores e autoras afrodescendentes no Brasil até 2012. O último volume foi publicado em dezembro de 2011, contendo apenas contos. São produções ficcionais nas quais os sujeitos da escrita se enunciam como negras(os), constituindo-se como uma nova geração de escritores(as) que se forma a partir de 1970, composta por militantes do Movimento Negro Unificado (MNU), intelectuais, afrofeministas, professores(as), artistas e pesquisadoras(es). Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa são os atuais organizadores dos *Cadernos*. As mais recentes publicações da autora podem ser conferidas no volume 34, *Cadernos Negros: contos afrobrasileiros*, lançado em 17 de dezembro de 2011, com o conto intitulado *O velório*. Miriam Alves só esteve ausente de nove edições dos *Cadernos*.

construção da história do país, através da figura heroica e lendária de Luiza Mahin. Considerada mãe do poeta negro Luís Gama (1828-1861), Mahin teria vivido no século XIX e ficou conhecida por liderar a Revolta dos Malês, movimento antiescravista ocorrido em Salvador, em 25 de Janeiro de 1835, formado por negros livres e cativos pertencentes a diferentes grupos etnicorraciais, referendados no texto pela voz literária: “malês, bantus, geges e nagôs”⁴⁰.

Os versos descrevem os momentos que antecederam a rebelião que foi liderada por Luiza Mahin. Reencenam a resistência africana e feminina, “tramada na língua dos orixás”, além de efetivar rasuras no modo como a imagem da mulher afrodescendente foi edificada pela visão masculina colonial e pela historiografia brasileira durante séculos sob os “signos da submissão e da passividade”, estando ela escravizada ou livre. Forte, guerreira, líder de rebeliões, articuladora e participante de movimentos pela libertação dos(as) escravizados(as), protagonista de sua história de vida, – são essas as modelações escolhidas pela voz literária no ato de (re)esculpir a representação da mulher negra na contemporaneidade.

Por meio da história de Mahin, ainda aberta a investigações, revisitadas pelo olhar feminino negro, a memória coletiva invisibilizada, negada e apagada pelo registro da história, conhecida como oficial, emergem informações sobre os nossos antepassados africanos. A partir dela, o sujeito literário reitera a importância da presença da mulher na formação da história dos povos afrodescendentes no Brasil. Chamo de memória coletiva aquela que Jacques Le Goff (1990, p.366) define, em *História e Memória*, como a responsável pela “conservação de informações”, relacionada a práticas culturais, aos saberes e à transmissão de experiências: seja de forma oral ou por escrito, preservada e difundida, neste caso, pelas vozes femininas afrodescendentes⁴¹. Uma memória colocada em “jogo” de forma importante na “luta das forças sociais pelo poder”, manipulada pelos “senhores do esquecimento e da lembrança” com intenção de “controlar o passado e o presente de sociedades históricas”. (LE GOFF, 1990, p.368).

⁴⁰Na década de trinta do século XX, Pedro Calmon escreveu o romance *Malês – A insurreição das senzalas*, o qual traz Luiza Mahin como personagem principal.

⁴¹A oralidade é característica fundamental na tradição das sociedades africanas. Os textos são regravados pela memória do grupo e a eles pertencem uma atitude radicalmente oposta à que ocorre na criação literária. O que vale é repassar a transmissão do saber através de gerações pela tradição oral, depositária do conhecimento empírico das experiências materiais e espirituais vivenciadas pelo grupo, com o qual o narrador tem uma interatividade constante. (CASTRO, 2008, p.14).

Segundo Yeda Pessoa de Castro (2008, p.13), em *As Vozes do Saber*, as civilizações “negro-africanas” não conheceram o apoio do leticismo como um dos artifícios importantes no processo de “transmissão de ideias e aquisição da sabedoria”. No Brasil colonial, essa “tradição oral milenar” foi amplamente difundida pelas vozes das mulheres negras na condição de “mães-pretas, mucamas, velhas contadoras de estórias e pelas sacerdotisas negro-africanas”, líderes de movimentos antiescravistas, narradoras dos “feitos heróicos dos seus deuses, reinos e ancestrais”, mecanismo que aliviava os sofrimentos e castigos gerados pelo processo de escravização a que estavam submetidos(as).

Da oralidade aos tempos da escrita, sob o ponto de vista simbólico, a produção ficcional da mulher negra na primeira década do século XXI refaz os laços que reaproximam gerações distintas. Ao relacionar memória e história, o passado e o presente se comunicam a partir de um encontro forjado pela voz poética feminina, colaborando para a formação de uma linhagem identitária etnicorracial e de gênero, constituída por outras gerações de mulheres afrodescendentes. Das velhas para as mais novas, o estilo de resistência, de luta e de combate deixado pela heroína (Luiza Mahin) vai sendo reconfigurado de acordo com o contexto histórico e as situações de opressão vivenciadas por elas. Herança preservada e retransmitida por um “rosário rezado conta a conta”, composto por fios que sustentam e vão, tempo a tempo, estabelecendo outras representações sociais⁴²:

Afrobrasileiras

Mães, irmãs, esposas
Anônimas mulheres guerreiras
Força que move pensamentos passos
Gerações foram às ruas
Lutas
Sustento
Sonho melhor
Avós, mães, tias
Aves Marias
Aves marinhas
Silêncio e anonimato
Presença

⁴²Retiro trechos do poema do *Passo, Praça*, publicado por Miriam Alves, nos *Cadernos Negros*, número 17, em 1995.

Voz de contínuas esperanças

Banir pesadelos

Da vida do país.

(ALVES, CN, 2008, p.99).

Por meio dessa linhagem, a voz feminina negra apresenta outros papéis sociais desempenhados pelas afrobrasileiras que estão referidas nos versos exercendo as funções de “mães e esposas”, relações de parentesco quase sempre ausentes nas imagens disseminadas pela literatura brasileira. É o que igualmente corrobora o olhar da escritora e poetisa afrobrasileira Conceição Evaristo (2005, p-53) no ensaio intitulado *Da representação a autorepresentação da mulher negra na literatura brasileira* sobre as personagens afrodescendentes construídas pelos textos literários nacionais de autoria masculina:

[...] uma leitura mais profunda da literatura brasileira, em suas diversas épocas e gêneros, nos revela uma imagem deturpada da mulher negra. Um aspecto a observar **é a ausência de representação da mulher negra como mãe, matriz de uma família negra**, perfil delineado para as mulheres brancas em geral. **Mata-se no discurso literário a prole da mulher negra.** [...] na ficção, quase sempre, as mulheres negras surgem **como infecundas e perigosas. [...] desgarradas da família e distante do casamento.** (EVARISTO, 2005, pp.53-54, grifos meus).

A família sempre significou para as mulheres afrodescendentes um modelo de “sobrevivência e forma de resistência contra as desigualdades raciais”. No retrato construído pelo sujeito literário feminino negro, na poesia *Afrobrasileiras*, são quatro as fotografias e gerações que aparecem mencionadas: a avó, a mãe, a tia e a irmã. A partir de um “solo comum”, iniciado das mais velhas para as mais novas (as filhas), segundo Ecléa Bosi (1994, p.423), em *Memória e sociedade: lembranças de velhos*, as recordações de um “grupo doméstico” persistem e vão sendo “matizadas” em cada um de seus membros, de forma “una e diferenciada”, contudo, guardam “vínculos difíceis de separar e de ser apagados totalmente”. E é por meio desses “vínculos” que os sentimentos de origem de um grupo ficam “enraizados”; vínculos retransmitidos por mães reais ou “simbólicas” – presentes nas irmandades – nas confrarias ou nas “Casas de axé”, segundo Evaristo – zeladoras de muitos segredos, muitas histórias, zeladoras de muitas cabeças, “heroínas” de nosso cotidiano.

Mulheres negras que foram e são responsáveis pela preservação da memória cultural de seu grupo, pelo próprio sustento e subsistência de suas famílias. “Guerreiras anônimas” que vivenciam e compartilham experiências semelhantes de discriminação ligadas ao sexismo e ao racismo, os quais sempre atuaram juntos sobre elas.

Das reivindicações feitas no próprio lar junto aos seus companheiros – à conscientização política sobre o seu lugar étnico e de gênero desenvolvida em contato com a militância feminina negra – no interior dos movimentos sociais e nas associações de mulheres – exigindo políticas públicas de reparação na luta contra o racismo e o sexismo, as afrobrasileiras (avós, mães, tias e esposas) denunciam formas de discriminação e de preconceito que as tornaram principal alvo em todos os níveis: o econômico, o estético, o religioso, o cultural, o educacional, o profissional e nas relações afetivas, entre outros(as).

“Anônimas mulheres”, longe de qualquer clamor por glórias, cujas falas tornaram visíveis às realidades específicas das afrobrasileiras no tocante às desigualdades de gênero, de classe e de raça, que se anteciparam às contribuições e aos estudos teóricos sistematizados pela crítica feminista nos Estados Unidos e desenvolvidos no Brasil somente a partir de 1980⁴³. Triplamente discriminadas, por serem negras, mulheres e pobres, em grande parte, moradoras de regiões periféricas, elas “pressionaram” o feminismo tradicional a repensar a sua pauta de reivindicações, exigindo o cruzamento dos termos **“gênero, raça e classe” como forma de produzir aproximações, mas, sobretudo, diferenças entre as próprias mulheres**⁴⁴.

É o que fica evidente no discurso de Miriam Alves (2010, p.66), dessa vez fora do campo literário, no ensaio *Mulheres negras: vozes na literatura*, no qual a autora reflete sobre o momento em que essas reclamações mais ou menos foram iniciadas:

[...] a partir das décadas de 1960 e 1970, escritoras e as mulheres negras engajadas com as questões do feminismo, mas também com a discriminação racial, realizaram debates dentro e fora do Movimento Negro, levantando novas questões sobre o papel das afrodescendentes no contexto da sociedade brasileira, **dando visibilidade às inquietações relegadas ao silêncio**. (ALVES, 2010, p.67, grifos meus).

Esse silêncio mencionado por Miriam Alves no fragmento pode ser traduzido por vidas marcadas e “evadas de relações”: de amores, desamores, sabores, dissabores, dores, ódios, esperanças, desesperanças, sonhos, medos, desejos, “risos e choros”, conquistas e reconquistas – as quais são (re)elaboradas “nos textos literários poético-ficcionais” sob a perspectiva das escritoras afrobrasileiras. São vozes, discursos e olhares femininos que

⁴³ **Tomo como referência as reflexões pioneiras sobre gênero e raça promovidas por** Lélia Gonzalez (1983) intitulada *Racismo e Sexismo na cultura brasileira*. Além disso, me apoio nos trabalhos da crítica feminista realizadas no Brasil por Sandra Azeredo (1994) e Sueli Carneiro (1994) e no exterior por bell hooks (1996), Lily Caldwell (2000). Feministas e afrofeministas que articulam em suas reflexões a relação entre gênero, raça e classe.

⁴⁴ Em *Institucionalização dos estudos sobre a mulher negra: perspectivas do Brasil e dos Estados Unidos*, Lily Kia Caldwell (2010) examina o campo de estudos feministas no Brasil e nos Estados Unidos entre 1970 e 1980. Nele, a autora cita nomes de importantes intelectuais negras brasileiras no tocante à militância e à produção intelectual na construção do pensamento e da teoria do feminismo negro no Brasil: Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Thereza Santos, Edna Roland, Luiza Bairos e Fátima Oliveira.

imprimem a sua identidade de gênero e etnicorracial por meio de outras imagens e novos desenhos que ancoram modos diferenciados de viver, de ser e de “estar no mundo” para as mulheres negras. (ALVES, 2010, p.184). **Afirma que o nosso corpo traz uma história e uma tradição cultural que não podem ser esquecidas:**

Pedaços de mulher

[...]

Mulher - retalhos

a carne das costas secando
no fundo do quintal
presa ao estendal do seu esquecimento

Mulher - revolta

agito-me contra os prendedores
que seguram-me firme neste varal

Eu mulher

arranco a viseira da dor
enganosa.

(ALVES, 1985, p.45, grifos meus).

Na tessitura do poema, o sujeito literário feminino faz uso de um recurso estilístico denominado por Leda Maria Martins (2007, p.71), em *A Fina Lâmina da palavra*, “retórica de retalhos”, uma “técnica de composição”, na qual “os objetos inseridos, as situações descritas, as figuras e os temas evocados” são compilados a partir de “restos e resíduos do cotidiano” ou são trazidos rastros de acontecimentos históricos. Além disso, são utilizados elementos linguísticos e semânticos que darão formato às representações pretendidas: a “mulher-retalhos, a mulher-revolta e o eu mulher”. Essas figurações podem ser lidas como se fossem as três expressões dos “eus” corpo da mulher negra⁴⁵.

Construindo outra explicação sobre a presença de um corpo retalhado na escrita feminina de um modo geral, mas, sem considerar nesta relação o cruzamento raça e gênero, Lúcia Castello Branco (1991, p.147), em um *Fio de voz tecendo o vazijo*, afirma que o “corpo em retalhos”, certamente, significa “imersão na fragmentação do discurso” feminino, onde “as palavras se querem coisas, mas não passam, irremediavelmente, de palavras”. Para a autora, trata-se de um discurso que opta por uma fala crítica constituída de “meias-palavras,

⁴⁵É interessante observar que parte dessa estrutura é montada com ajuda dos hífens: é como se unidas, as palavras representassem uma coisa só: mulher, retalhos e revolta.

de meias-verdades e de meias-revelações”. Penso que Miriam Alves produz um discurso literário crítico, contudo, sem as “meias-palavras, sem meias-verdades ou as meias-revelações”. É o que posso observar nas três representações femininas que surgem na poesia *Pedaços de Mulher*.

Na primeira estrofe, a mulher-retalhos relembra as práticas de violência vivenciadas por suas ancestrais africanas no passado colonial: “a carne das costas secando”. O seu olhar poético retoma as dores dos cortes feitos na pele negra, revive simbolicamente os episódios de castigos físicos impostos aos corpos negros escravizados, reabrindo as feridas deixadas pelo regime colonial. Submetidos a formas coercitivas de disciplina e de controle, os “signos de pertencimento e de identidade, as escarificações e as tatuagens”, trazidos com os/as africanos(as), aos poucos, foram sendo substituídos pelo “sinal de posse impresso a ferro e a fogo ou pelos adereços perversos” colocados em seus corpos: “algemas, colares de ferro e coleiras”. (FONSECA, 2000, p.97)⁴⁶.

Na segunda estrofe, a mulher-revolta, agitando-se contra seus “prendedores”, traz à cena as dores que ficaram registradas no corpo e na memória dos afrodescendentes, assim como as aspirações transmitidas pela mulher-retalhos. É na fala, na voz, nas ações, nos versos e nos movimentos que ela dá forma a um *corpo-mulher-negra* guerreiro e insurgente, o qual se ergue contra os “esquecimentos” produzidos pela historiografia no Brasil, concernentes às formas de violência praticadas pela dominação patriarcal. Um corpo em enunciação que se impõe ao seu silenciamento, ao seu apagamento e ao seu aprisionamento, reescrevendo a “história social e cultural” das mulheres negras. Um corpo negro que se “insubordina contra o “lugar-comum da repetição estereotípica” quanto à sua fragilidade e passividade. (MARTINS, 2007, p.70)⁴⁷.

Nas linhas finais da poesia, “eu mulher” representa não apenas um “eu”, mas um coletivo de mulheres negras que a antecedeu. “Pontilhada nas frestas e nos retalhos de uma escritura” literária, a qual se nutre de episódios históricos, de lutas e de reações anteriores, ela torna possível o desejo de libertar o corpo feminino negro das dores e das “amarras” do silêncio, curando as feridas deixadas pelo passado escravo. (MARTINS, 2007, p.70). Ao

⁴⁶Cito mais uma vez o artigo *Visibilidade e Ocultação da diferença: imagens de negro na literatura brasileira*, escrito por Maria Nazareth Fonseca.

⁴⁷Penso que a palavra **quintal** empregada por Miriam Alves alude aos lugares sociais destinados às mulheres afrodescendentes historicamente. Lugares subalternos: os fundos da casa, onde em algumas residências localizam-se as cozinhas. Mais uma vez, a poetisa remete-nos a imagem de um corpo feminino negro tratado como objeto para ser explorado como força de trabalho, entretanto, esta representação é rejeitada por ela.

desenraizar sofrimentos e amarguras, o *eu mulher negra* igualmente confronta as tiranias e as opressões estabelecidas historicamente sobre si.

Na poesia em questão, estabelecendo novas representações sociais para o corpo feminino negro, Miriam Alves menciona mais uma vez em seu discurso literário as feridas não cicatrizadas pelo tempo – as marcas históricas – simbólicas – sociais e culturais que este carrega. A escritora reúne esses vários “pedaços de mulher” e promove uma mudança em seu modelo de autorrepresentação. A transformação na perspectiva e no posicionamento aponta para a questão da visibilidade da mulher negra enquanto sujeito que passa se definir na escrita ficcional de Miriam Alves.

Adotando um modo de autoafirmação que o *ser mulher negra* lhe confere na atualidade e marcando o seu lugar de enunciação, o “eu mulher” apresenta-se por um lado consciente em suas identidades feminina e etnicorracial e, por outro, assumido e defendido com orgulho e vivacidade. Assim, constrói modos próprios de representação, deixando de ser objeto de figuração na escrita do outro para se tornar, ao mesmo tempo, sujeito, personagem e objeto de sua produção literária.

O *sujeito mulher negra* “retira o véu”, “descobre-se” e desvela-se. Mediante a palavras e versos, toca “o próprio corpo”, trazendo à cena a voz e o rosto (re)interpretados em emoções e subjetividades próprias para “registrar e se autorrepresentar no território da literatura afrobrasileira”, procurando dar “visibilidade a corpos-vida” que são redesenhados nas “falas da existência”. Assim, enfoca os mais diferentes aspectos e situações, expondo e desnudando as “complexidades que revestem” o *ser mulher negra* na sociedade brasileira. (ALVES, 2010, pp.185-186).

Entoando uma “contra-voz”, o *sujeito mulher negra* segue opondo-se aos estereótipos vários sobre o seu corpo. “Toma o lugar da fala e da escrita, assim como se toma o direito e o lugar da vida”, evocando a inspiração poética para constituir o seu corpo feminino negro de representações outras. (EVARISTO, 2005, p.54). E, dessa forma, este vai tecendo a trama para a construção de uma “manta longa de entrelaçamentos e significados”, combinando ritmos, timbres, sons, marcas identitárias e culturais, imagens e mensagens, conforme é possível identificar nos versos a seguir:

No espelho sou o olhar

o olhar que me percorre formas

e pela fresta sou eu

espiondo-me inquieta

[...]

O coração em ritmo tambor

decifra mensagens

as palavras voam ao vento

Vão

E a cada tan tan do coração

novas frases se formam

Vão

ao vento

o meu ser luma

no seu contumaz leve brilho

Vai

luzindo emoções indecifráveis

(ALVES, CN, 2008, p.149, grifos meus).

No poema em destaque, o *sujeito mulher negra* se reconhece na figura refletida no espelho; espelho que traduz o discurso criativo de Miriam Alves, no qual a escritora tanto tece uma nova forma de desenho para o corpo feminino negro, assim como , tomando como base o reflexo das palavras e dos versos, passa a significar e a ampliar expectativas, sonhos e desejos. Contemplando a sua imagem, as formas e os contornos do corpo feminino negro são apreciados em sua especificidade e diferença: rosto, nariz, olhos, a cor da pele, textura do cabelo. Os traços étnicos que desprestigiados e menosprezados, motivavam o complexo de inferioridade, passam a ser valorizados e admirados, revestidos de autoestima e de dignidade. A pele, o rosto e a beleza feminina negra brilham – o seu “leve brilho contumaz”. Beleza feminina negra irradiada pelo brilho da lua, alude a voz poética feminina.

Criando um efeito sonoro, as aliterações em /v/ dão ritmo e musicalidade aos novos modos de dizer o corpo feminino negro, promovendo as repetições necessárias que vão embalando e despertando novas emoções e sentimentos no eu lírico, além de produzirem mensagens novas que amplificam seus sons nos versos e, ao toque do tambor e do atabaque, fazem pulsar o coração da mulher negra. O tambor nas tradições culturais africanas é revestido de muitas significações e possui variados formatos de sons e funções. “O som que emite, se usado ritualisticamente, é portador de energia vital de axé”. (LOPES, 2004, p.639)⁴⁸. Trata-se do “instrumento africano

⁴⁸Florentina Souza investigando a poesia de autores e autoras afrodescendentes vai dizer que a imagem dos tambores é utilizada por vários poetas e poetisas, funcionando como dispositivo simbólico de incentivo à

mais importante” para o culto, para a confraternização, para a dança ou para o lazer, utilizado como ferramenta de comunicação para contar histórias de povos, de etnias e de seus antepassados, transmitir notícias, enviar e receber mensagens ancestrais, bem como para ligar o corpo às suas práticas religiosas e/ou espiritualidade. (FRAGA & ALBUQUERQUE, 2009, p.97).

No período colonial, “o som dos tambores e o requebro dos corpos negros” eram vistos como “coisas diabólicas”, por isso, não eram “permitidos nem mesmo nas senzalas”. Entretanto, “não faltava quem se arriscasse, deixando-se levar pelo som das palmas”, dos cânticos, das músicas, dos tantãs e dos batuques: no samba, na capoeira e no candomblé. (FRAGA & ALBUQUERQUE, 2009, p.100). Traços culturais de origem africana que sempre foram bastante desprestigiados pela tradição ocidental.

Contudo, em lugar de tentar negá-los ou mesmo substituí-los por outros, a voz poética feminina, na atualidade, encarrega-se de fortalecer esses laços identitários e simbólicos. Miriam Alves faz questão de destacar que a melodia e o som que regem a beleza dos movimentos do corpo das mulheres negras, oferecendo-lhe sentido, voz, harmonia, compasso aos gestos, expressão e linguagem, possuem ligação com a história de seus antepassados. Por isso, ancorada por essa linhagem afroidentitária, a autora segue revestindo o corpo feminino negro de “falares feiticeiros” que estabelecem uma mítica conexão com “a energia vital, a força do axé e as cores dos orixás”, guiada pela *Iris do arco-íris*:

As meninas dos olhos
tornaram-se mulher
no caminho da cor do arco-íris
na mítica, mitologia real
ativa
vida
Os movimentos de copos
reconstroem a fala
O movimento no corpo
axioma do silêncio

afirmação étnica e de grande significado simbólico para os universos culturais africanos e da diáspora. (SOUZA, 2005, p.189). Por outro lado, a autora afirma que os tambores criam e estabelecem elos firmes entre o corpo, o som, a voz, o ritmo com o seu tocador. “É pelo seu toque mais agressivo ou mais carinhoso que o instrumento marcará o tempo ou compasso com maior ou menor intensidade”, produzindo diferentes significados. (SOUZA, 2007, p.257).

agente

a gente

há gente

Ah! Gente

Há

avanço na expressão

os corpos falam

(ALVES, 2002, p.30)⁴⁹

Retoma-se na poesia a importância das mitologias africanas na compreensão de simbologias relacionadas aos corpos negros. Em suas múltiplas cores, o arco-íris para além das explicações dos fenômenos naturais ligados à Física, tem para os povos africanos e os adeptos do candomblé outras representações. O arco-íris é o símbolo do orixá Oxumarê, o qual é responsável pela “movimentação e pela renovação da vida”⁵⁰. Trata-se de uma entidade do candomblé ligada à terra e à natureza. Por meio dessa invocação sagrada, da dança-ritual, de seus dons, da incorporação nos versos de palavras magnetizadas no mundo sobrenatural e invisível, a voz poética alude para a transição e para as mudanças coletivas realizadas pela mulheres negras no mundo social quanto à sua autoimagem.

Da menina à mulher, do silêncio à fala, do antes ao agora, o sujeito poético mostra as etapas de uma luta calcada no passado para reestabelecer ao corpo feminino negro, no presente, expressões, movimentos e outras possibilidades de interpretação. Implicitamente, são mencionadas vozes de mulheres negras que desafiaram a dor, o choro, a submissão, a revolta, a invisibilidade social e as formas discriminatórias de representação de seu corpo em outros tempos. Mulheres negras “agentes”, atentas, persistentes, com poderes e dons, cheias de esperança, que fizeram parte de gerações distintas, cuja referência é mencionada nas linhas do texto através da palavra: “a gente” (nós)⁵¹.

O verbo “haver” empregado duas vezes (há), embora apresente significados diferentes, ambos sintetizam o resultado das conquistas obtidas pelas mulheres negras brasileiras na atualidade. Enfatizam as vozes do corpo-mulher em diálogo e em liberdade: o alcance da visibilidade social e da liberdade de expressão. O uso da interjeição acompanhado do sinal exclamativo (ah!) expressam essas mudanças, gerando a sensação de alívio no eu lírico. Assim, ultrapassando barreiras históricas, inaugura-se um ciclo novo, no

⁴⁹Título do poema publicado pela autora nos *Cadernos Negros* em 2002, volume 25.

⁵⁰No candomblé, orixá é simboliza pela cobra (Dan). Oxumarê é uma palavra de origem Nagô. Ver *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*, p.130.

⁵¹A expressão coloquial “a gente” é usado para se referir ao pronome pessoal do caso reto (nós).

qual são realizadas antigas reivindicações e feitas outras exigências. Mas, sobretudo, abre-se um novo espaço, no qual se constroem outra tradição literária, uma nova forma de escrita deste corpo mulher negra que se apresenta como possibilidade concreta.

Nas poesias analisadas, referindo-se à história da África e dos seus antepassados africanos, ao passado colonial, à resistência nos quilombos, “as revoltas escravas”, às tradições religiosas de origem africana, aos “acontecimentos históricos, elementos e eventos simbólicos”, os textos literários das mulheres negras tentam representar as suas “investidas individuais e coletivas para se inserirem, de modo suplementar, na sociedade brasileira”. (SOUZA, 2005, p-193). Para Florentina Souza, em *Afrodescendência em Cadernos Negros e Jornal MNU* (2005, p. 196), as escritoras afrobrasileiras produzem “contraimagens” que são compostas e propostas a partir do “resgate do passado, dos traços desqualificados para elaboração de outras identidades: sem contorno fixo, múltipla, relacional ou móvel”, mas que “descentrará as imagens desenhadas pelos estereótipos inferiorizantes”.

Segundo Souza, Miriam Alves e outras poetisas negras constituem “imagens alternativas e diferenciadas sobre o corpo feminino negro, geradas no interior de um processo de convivência, muitas vezes, tensa e “problemática”, com “a cultura ocidental hegemônica”. Por isso, são mulheres que lutam para “expressar-se” com rosto, voz, corpo, tinta e papel, deixando impressas as suas digitais, acrescentando ao universo patriarcal, hegemônico e branco um estilo literário outro, agora o feminino negro. Seguem no manuseio da/com a palavra, do fio (linguagem) e do tecido (poesia), “tecendo e desenhando” de um modo especial, seus corpos negros, entrelaçados a muitas “histórias, memórias e identidades”. Uma produção literária afrobrasileira que sugere caminhos de ação e insubordinação contra o racismo e o sexismo, mas que também aborda o afeto, o amor, a sexualidade, com “beleza”, encanto e “sedução”. (SOUZA, 2005, pp.196-197).

Penso que, nas poesias de Miriam, as tessituras elaboradas para o corpo feminino negro revelam uma das etapas de uma luta calcada no passado para reestabelecer a este corpo, no presente, expressões, movimentos e outras possibilidades de interpretação. Implicitamente, a escritora afrobrasileira menciona vozes de mulheres negras que desafiaram a dor, o choro, a submissão, a revolta, a invisibilidade social e as formas discriminatórias de representação de seu corpo, disseminadas em outros tempos e em outros modos de expressão cultural no Brasil. Remete-nos às mulheres negras “agentes”, atentas, persistentes, com poderes e dons, cheias de esperança, que fizeram parte de gerações distintas e que jamais desistiram de lutar contra as formas de discriminação a que

estiveram submetidas. São linhas poéticas que enfatizam as vozes do corpo-mulher negra, rompendo, em definitivo, as amarras do racismo.

REFERÊNCIAS

ALVES, Miriam. *Momentos de Busca*. São Paulo: Do Autor, 1983.

ALVES, Miriam. *Estrelas de Dedo*. São Paulo: Do Autor, 1985.

ALVES, Miriam. Pedacos de mulher. Entrevista. In: MARTINS, Leda Maria; DURHAM, Carolyn; PERES, Phylis; HOWELL, C. (Ed.). Callaloo, v. 18, n. 4, African Brazilian Literature, an special issue. Baltimore: John Hopkins University Press, 1995.

ALVES, Miriam. *BrasilAfro autorevelado: literatura afrobrasileira contemporânea*. Belo Horizonte: Nandayla, 2010.

ALVES, Miriam. *A literatura negra feminina no Brasil – pensando a existência*. Revista ABPN, v. 1, n. 3 – nov. 2010 – fev. 2011, p. 181-189.

BARROS, José Flavio Pessoa de. e TEIXEIRA, Maria Lina Leão. *O Código do Corpo: inscrições e marcas dos orixás*. In: Candomblé: religião do corpo e da alma, tipos psicológicos das religiões afrobrasileiras. (Org) Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BRANDÃO, Ruth Silviano e BRANCO, Lúcia Castello. *A mulher escrita*. Rio de Janeiro: Casa Maria Editorial, 1989.

BRANCO, Castello Lúcia. *As incuráveis feridas da natureza feminina*. In: *A mulher escrita*. Rio de Janeiro: Casa Maria Editorial, 1989.

BRANCO, Castello Lúcia. *Um fio de voz tecendo o vazjo*. In: BRANCO, L. C., BRANDÃO, R. S. (Orgs.). *A mulher escrita*. Rio de Janeiro: Casa-Maria Editorial, 1989, p.87-109.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

CADERNOS NEGROS 25. São Paulo: Quilombhoje Literatura, 2002.

CADERNOS NEGROS 31. São Paulo: Quilombhoje Literatura, 2008.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *As Vozes do Saber*. Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. Salvador, v. 103, p. 13-24, 2008.

FRAGA, Walter Fraga. *Uma história da Cultura Afrobrasileira*/Wlamyra R. de Albuquerque. São Paulo: Moderna, 2009.

FONSECA, Maria Nazareth. *Visibilidade e ocultação da diferença: imagens de negros na cultura brasileira*. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.87-116.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Liv Sovik (org). Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade Cultural na pós-modernidade*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1997.

LODY, Raul. *Dicionário de arte sacra & técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Palhas, 2006.

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

MARTINS, Leda. *A fina lâmina da palavra: o negro na literatura brasileira*. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). *História do Negro no Brasil. O negro na sociedade brasileira: Resistência, participação, contribuição*. Brasília: Fundação Palmares-MinC, 2004.

MARTINS, Leda. *O feminino corpo da negrura*. Revista de Estudos de Literatura. Belo Horizonte, v. 4, p. 111 -121, Out, 1996.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*. São Paulo: Perspectiva, Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

SALES, Cristian Souza de. *Composições e recomposições: o corpo feminino negro na poesia de Miram Alves*. (Dissertação de mestrado). Salvador: UNEB, 2011.

SOUZA, Florentina da Silva. *Afrodescendência em Cadernos Negros e Jornal MNU*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SOUZA, Florentina da Silva. *Vozes Femininas do Atlântico negro*. In. *Marcas da Diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa*. Org. Rita Chaves e Tânia Macedo. São Paulo: Alameda, 2006.

SOUZA, Florentina da Silva. *Laços poéticos forjados pelo Atlântico negro*. In: Brasil África: como se o mar fosse mentira. Rita Chaves, Carmem Secco e Tânia Macedo (Orgs). São Paulo: Unesp, Luanda, Angola, 2006, p. 249-241

RESENHA:

Nelson Aprobato Filho⁵²

A Milenar História da Exploração do “Ouro Branco” Africano

John Frederick Walker. *Ivory's ghosts: the white gold of history and the fate of elephants*. New York: Atlantic Monthly Press, 2009.

O historiador John Lewis Gaddis, em seu livro *Paisagens da História. Como os historiadores mapeiam o passado* (Trad. Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Campus, 2003), sugere uma postura teórico-metodológica bastante promissora. O autor faz referência ao que Marc Bloch e Edward Hallett Carr já haviam previsto, em meados do século XX, “alguns desenvolvimentos nas ciências físicas e biológicas aproximaram essas disciplinas do trabalho realizado ao longo do tempo pelos historiadores.” Em outras palavras, eles acreditavam na “convergência do método histórico com aqueles das ciências chamadas exatas” e naturais. Além de demonstrar, de forma muito clara, várias dimensões dessa convergência – tratando de temas que vão da teoria da evolução às teorias do caos e da complexidade – Gaddis afirma de maneira bastante inovadora e provocativa que o trabalho do historiador pode beneficiar-se, em várias dimensões, do trabalho realizado em áreas comumente vistas como distanciadas da pesquisa histórica.

Os historiadores que lerem o novo livro de John Frederick Walker, principalmente os pesquisadores interessados em África, provavelmente concordarão com Gaddis, Bloch e Carr. Walker é um conservacionista norte-americano e jornalista especializado em história natural que pode oferecer importantes dados históricos e inúmeras chaves interpretativas. Desde 1986 ele tem viajado, feito reportagens e desenvolvido importantes projetos em diversos países africanos. Seus textos têm aparecido no *The New York Times*, *National Geographic Traveler*, *Africa Geographic*, *Wildlife Conservation* e numerosas outras publicações. O autor passou os primeiros meses do ano de 2009 em uma turnê pelos Estados Unidos, fazendo conferências, seguidas de discussão, para o lançamento de seu último livro. Entre

⁵² Pós-doutorando em História na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

outras prestigiosas instituições norte-americanas de pesquisa, Walker iniciou suas conferências no *American Museum of Natural History* de Nova York, passou pelo *Harvard Museum of Natural History*, em Cambridge, pelo *Houston Museum of Natural Science*, pelo *Denver Museum of Nature & Science* e, finalmente, pelo *Los Angeles Zoo*.

Ivory's Ghosts. The White Gold of History and Fate of Elephants pode ser lido com grande proveito por especialistas de várias áreas e leigos de díspares interesses. Além de ser fundamental aos biólogos, zoólogos, ambientalistas, conservacionistas e ecólogos, o livro traz grandes e inusitadas contribuições aos profissionais das ciências humanas em geral, particularmente aos historiadores, com ênfase, como não poderia deixar de ser, aos pesquisadores e professores que se dedicam à importante e fascinante história do continente africano. Além de abordar as complexas relações dos homens entre si e destes com os animais, Walker sugere também inúmeros outros caminhos para pensar, a partir de um viés até certo ponto inovador, aspectos da política, da economia, da sociedade, da arte, da música, da escravidão, do trabalho, da África, dos Estados Unidos, do Oriente, etc. Tudo isso construído, de forma bastante competente, a partir de três eixos centrais: o ser humano, o elefante e o marfim.

Walker usou como fontes de pesquisa quatro possibilidades inter-relacionadas: uma seleção bibliográfica; uma série de entrevistas; um conjunto de documentos que, apesar de não extensos, são bastante significativos; e, finalmente, diversas observações pessoais elaboradas durante os treze anos nos quais esteve envolvido em diversas atividades no continente africano. Essas quatro fontes até certo ponto são suficientes para os objetivos do autor e para tratar de uma história que envolve inúmeras e intrincadas relações entre o homem, o elefante e o marfim; uma história que vem se desenvolvendo na face da Terra por 35.000 mil anos. Segundo Walker, o mais antigo objeto de marfim encontrado até hoje foi esculpido nesse período. Portanto, *Ivory's Ghost* é um trabalho de fôlego, panorâmico e com grande poder de síntese.

O objetivo de Walker foi chamar a atenção do leitor para dois grandes problemas que atingem os principais países africanos que produzem e estocam marfim. Para atingir esse objetivo o autor fez uma apurada síntese histórica sobre o tema. O primeiro problema é o difícil equilíbrio entre a proteção dos elefantes e os confrontos existentes entre eles e as populações humanas locais que constantemente vêm suas plantações, suas cidades e suas próprias vidas ameaçadas pela força desses animais. O segundo é, por um lado, a incoerência existente entre a calamitosa pobreza que assola muitas regiões africanas, a caça

ilegal de elefantes, o tráfico e o comércio criminoso de marfim e, por outro, os monumentais estoques desse “ouro branco” que se encontram armazenados em parques na África desde que o comércio do produto foi banido por lei no final da década de 1980.

O livro foi dividido em três partes. A primeira, “*Shapes in Tusks*”, abarca um período que vai da Pré-História ao século XVIII, da descoberta do marfim à sua propagação pelo mundo na forma de inumeráveis e requintados objetos de arte e artefatos religiosos. Na segunda parte, “*Ivory under the Sun*”, Walker traça um histórico do processo de industrialização do produto durante o século XIX e a primeira metade do XX e destaca o que esta transformação custou para a vida humana e principalmente animal. Em “*The Elephant Dilemma*”, terceira parte da obra, encontra-se o principal objetivo do autor: abarcar as décadas mais recentes e demonstrar como se desenvolveu a idéia de que finalmente o elefante se tornou mais importante e valioso do que o tesouro que ele carrega e “fornece”.

O marfim, sugere o autor, tem uma história quase tão antiga como a história do homem e sempre foi cobiçado por sua beleza, cor, escassez e consistência, que possibilita ser delicadamente esculpido. Cada período e cada cultura – dos tempos pré históricos à Roma antiga, Índia, China e Europa medieval; do mundo Muçulmano à América do século XIX; da Inglaterra Vitoriana ao Japão moderno – tem dado ao produto os mais diversificados usos: artísticos, religiosos, simbólicos, decorativos, funcionais, extravagantes, frívolos, etc.

Por tratar de um tempo tão longo, o livro é repleto de importantes informações acerca da milenar história das relações entre o homem e o elefante. Walker relata, por exemplo, que na Antiguidade esses animais eram frequentemente usados em guerras como verdadeiros “tanques bélicos”. Milhares de elefantes, cada um deles tendo espadas amarradas às suas trombas e afiadas pontas envenenadas às suas presas, eram colocados nas frentes de batalha na tentativa de dizimar inimigos. Muitas vezes, os animais é que eram dizimados. Práticas como esta, somadas à exploração constante do marfim, levaram quase à extinção o elefante africano em várias partes do continente. Comenta o autor que por volta do sexto século da era Cristã não era mais possível encontrar um único exemplar desses animais no norte da África.

Conforme a narração avança no tempo, mais claramente percebe-se o “aprimoramento” tanto das técnicas de caça como da produção de objetos de marfim. O que até então representava um consumo pautado pelo tempo da manufatura e da escultura, com destaque para produtos feitos em marfim para fins artísticos e religiosos, com a

primeira Revolução Industrial e posteriormente com a revolução científico-tecnológica do final do século XIX houve uma transformação exponencial em todo esse processo produtivo. O marfim entrou em uma escala de produção nunca antes experimentada, tornando-se a matéria-prima principal para fabricação de artigos banais, superficiais, seculares e de uso cotidiano. Objetos os mais supérfluos começariam a ser feitos de presas de elefantes: de carteiras de cigarros a contas para colares, passando por maçanetas para portas, jogos de dominó, castiçais, abridores de cartas, pesos para papéis, próteses médicas, instrumentos cirúrgicos e científicos, etc. O “ouro branco”, sugere Walker, transformou-se assim no plástico de sua época. E não somente industriais, comerciantes, médicos e cientistas apreciavam o marfim. Foi também no início do século XX que se percebeu que o produto era perfeito para produzir disputadíssimas bolas de bilhar. Jogadores afamados, exigentes e inflexíveis recusaram, por décadas, bolas sintéticas.

Foi a partir de 1839, na região de *Connecticut*, Nova Inglaterra, Estados Unidos, que duas empresas tornaram-se as maiores produtoras mundiais de objetos industrializados de marfim. O processo foi de tal maneira contumaz que vilas foram rebatizadas usando como referência o principal produto da região. Isso aconteceu com o vilarejo de *West Centerbrook*, nas redondezas de *Essex* que, por causa do ramo industrial escolhido por Samuel Merritt Comstock, passou a se chamar *Ivoryton*. Walker afirma que, mesmo sendo em número reduzido, as poucas indústrias norte-americanas que se instalaram tanto em *Ivoryton* como em *Deep River*, processaram, entre 1891 e 1903, quase duzentas e cinquenta toneladas de marfim.

Walker, em seu livro, aponta vários aspectos inusitados dessa longa história. Um deles é a intrínseca relação entre a exploração do marfim africano e a produção de pianos na Europa e Estados Unidos. A maior parte das duzentas e cinquenta toneladas de marfim processadas em *Ivoryton* e *Deep River* entre 1891 e 1903 foi destinada à fabricação de teclas para pianos. Para aqueles que desejarem conhecer um pouco mais da história do piano a partir de sua fabricação, o livro é um excelente trabalho introdutório. Mesmo não sendo seu objetivo principal, Walker insere esse instrumento em um contexto amplo e profundo, e numa perspectiva incomum, pelo menos para a maioria dos leitores e pesquisadores do tema: a história natural. O autor não trata somente de pianos. Apesar da grande importância que receberam, eles ocupam apenas partes dos onze capítulos que formam a obra.

Segundo o autor, no final do século XVIII, em Londres, 454 fabricantes produziam pianos. Entre 1780 e 1800 a empresa britânica *Broadwood and Sons* construiu sete mil desses instrumentos e, a partir do início do século XIX, essa quantidade passou a ser anual. Nos Estados Unidos esse ramo industrial teve início na década de 1820 com Jonas Chickering, comparado a Henry Ford em seu ramo de atividade industrial, tal foi o sucesso por ele alcançado. Em 1852 Chickering produzia dez por cento dos nove mil pianos feitos no país. A partir daí a indústria pianística norte-americana tomara um fôlego crescente e chegaria ao ápice em 1910, quando seriam lançados no mercado 350.000 pianos, o dobro da produção alemã, o mais próximo competidor dos Estados Unidos.

O negócio tornou-se tão promissor que empresas norte-americanas, como por exemplo a *Arnold, Cheney and Company* sediada em Nova Iorque, estabeleceram entrepostos comerciais para a compra e exportação do marfim em diversos locais da África. O bostoniano Ernst D. Moore foi um dos principais agentes norte-americanos envolvidos neste trabalho. Ele agenciou marfim em Aden, Mombasa e Zanzibar entre 1907 e 1911 e tornou-se um verdadeiro especialista do ramo.

Ossos, cedro, carapaças de tartarugas, dentes de outros animais, madrepérola, porcelana, etc., foram matérias-primas utilizadas na tentativa de produzir a fina película que recobria as teclas de pianos. Porém, percebeu-se que o marfim, por possuir uma sutil porosidade, resolveria, entre outras coisas, uma questão que há muito perturbava e desequilibrava nervosos pianistas. Estes, em apresentações e recitais, constantemente viam seus suados e trêmulos dedos deslizarem incertos e desgovernados por escorregadias teclas feitas, por exemplo, de vidro. O marfim evitava esses desconcertos. Com a nova descoberta, para citar somente o ano de 1913, os Estados Unidos utilizou, sozinho, quase duzentas toneladas de marfim para produzir, principalmente, a fina camada antiderrapante. Duzentas toneladas, em apenas um ano! Portanto, foi no contexto da Primeira e da Segunda Revolução Industrial que o mundo ocidental, particularmente os Estados Unidos, descobriu que a incomparável qualidade da textura do marfim era perfeita para a produção de objetos como as delicadas e antiderrapantes teclas de piano. Walker aponta que até a década de 1980 muitos desses instrumentos eram ainda construídos utilizando esse material. A partir daí iniciou-se uma busca mais enfática para encontrar um substituto. Contudo, foi somente em 1993 que se descobriu um polímero que satisfaria pianistas mais exigentes e tranquilizaria aqueles que fossem mais trêmulos.

Algumas referências e estatísticas apresentadas no livro não deixam de ser profundamente chocantes e as cifras apontadas pelo autor são estarrecedoras. Estimativas recentes apontam que quase quarenta e quatro mil elefantes africanos eram mortos anualmente entre 1850 e 1914. Nesse período, ao menos setecentas toneladas de marfim eram retiradas da África todos os anos. No total, comenta o autor, nesses sessenta e quatro anos, 2.800.000 elefantes foram mortos por causa do insaciável apetite e desejo humano por marfim.

O livro de Walker é repleto de elementos para pensarmos não somente as relações do homem com os animais, particularmente os elefantes, mas também dos homens entre si. *Ivory's Ghosts* oferece, nesse sentido, aspectos importantes para compreendermos, por exemplo, certas nuances da história da escravidão durante o século XIX. Segundo o autor, milhares de escravos foram utilizados no transporte do marfim em várias regiões da África. Era um negócio altamente lucrativo e totalmente indiferente ao esforço sobre-humano necessário para o trabalho, pois cada escravo era obrigado a carregar entre vinte e cinco e quarenta quilos de marfim em percursos que atingiam distâncias superiores a 560 quilômetros. Os comerciantes envolvidos no empreendimento aproveitavam-no em dois sentidos: resolviam o difícil problema do transporte do “ouro branco” e, ao chegarem com ele e com os escravos nos entrepostos de comércio, vendiam ao mesmo tempo os dois “produtos”, o marfim e os escravos.

Como exemplo dos paradoxos e incoerências do ser humano, conforme muito bem aponta Walker em outra importante passagem de seu livro, toneladas de marfim conseguidas na África, à custa da escravidão, tiveram como destino final o berço do movimento antiescravista norte-americano, a Nova Inglaterra. Dois dos mais ferrenhos defensores do fim do trabalho escravo – Julius Pratt e George Read – eram também os dois principais industriais de objetos de marfim e, desde 1863, compravam o produto diretamente dos mercados africanos. Direta ou indiretamente eles foram responsáveis pelo comércio de toneladas de marfim que saíam da África escravizada e iam diretamente para as indústrias da América abolicionista.

A longa história reconstruída por Walker termina em 2007, momento no qual discutia-se a liberação para venda de toneladas de marfim que se encontravam estocadas em inúmeros parques florestais africanos desde que o comércio do produto foi banido em 1989. Grande parte desse marfim, aponta o autor, era proveniente de elefantes que

morreram naturalmente. O dinheiro conseguido com a venda desses estoques, sugere Walker, poderia ser revertido para programas sociais em várias regiões da África.

A leitura de *Ivory's Ghosts* ao mesmo tempo esclarece e incomoda, assombra e entristece, sensibiliza e dá esperanças. Ele chama a atenção para conflitos e questões que fazem parte da história da humanidade e que o homem ainda não conseguiu resolver. Conflitos e questões que envolvem arte e religião; preservação e sacrifício; riqueza e pobreza; legalidade e criminalidade; industrialização, comércio e destruição do meio ambiente; e, mais do que tudo isso, conflitos e questões que envolvem as múltiplas e complexas relações dos homens entre si e destes com as outras espécies de vida que ainda os cerca.

RESENHA:*Mauro Dillmann Tavares*⁵³*Fernando Ripe*⁵⁴**Um olhar sobre as religiões de matriz africana**FICHTNER, Mirian. *Cavalo de Santo. Religiões afro-gaúchas*. Porto Alegre: s/Ed., 2010.

O trabalho da fotógrafa brasileira Mirian Fichtner, que ora se apresenta, demonstra grande sensibilidade desta gaúcha que se dedicou a registrar as religiões de matriz africana do seu estado, num tempo em que a liberdade de expressão religiosa se afirma cada vez mais, embora a intolerância ainda seja uma realidade perceptível em nossa sociedade.

O livro, cuja edição independente, recebeu o patrocínio da Fundação Cultural Palmares e do Ministério da Cultura, do Governo Federal, foi publicado em 2010. Em quatro anos de registros fotográficos, a autora percorreu cerca de cem terreiros no Rio Grande do Sul, visitando cerca de trinta casas e escolhendo treze para documentar.

A motivação para a fotógrafa foi o expressivo índice da crença religiosa afro-brasileira apontada pelo Censo 2000, que indicava o Rio Grande do Sul como tendo o maior número de seguidores: 1,62%. Mirian confessou sua perplexidade com esses dados, devido à “invisibilidade” e ao “ineditismo do assunto” (p. 29).

A beleza da publicação inicia-se pelo excelente trabalho gráfico, em papel de boa qualidade e bem encadernado. Além disso, o livro traz todos os seus escritos também em inglês, assumindo a forma bilíngüe, de tal modo a possibilitar um maior alcance social.

Ao apresentar a obra, o antropólogo Ari Pedro Oro, explica o título:

as religiões afro-gaúchas (...) são religiões de possessão, isto é, por ocasião das cerimônias, certos indivíduos, em estado de transe, são ‘possuídos’ pelas entidades espirituais, as quais, segundo a terminologia nativa, ‘se ocupam’ da pessoa, em

⁵³ Doutorando em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos/RS. Integrante do Grupo de Pesquisa do CNPq: Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo Ibero-Americano.

⁵⁴ Mestre em Educação, UFRGS, onde foi professor substituto no Departamento de Educação entre 2009 e 2011.

cujo corpo podem cavalgar. Assim, o corpo do iniciado se torna o ‘cavalo de santo’. (p. 25)

A seleção das imagens, resultado do trabalho de escolha pessoal da autora, demonstra plenamente que Mirian não apenas viu, mas vivenciou o olhar para as manifestações religiosas que se propôs a fotografar. Seu olhar percebe, interpreta, indaga (Cardoso, 1988). A construção imagética que resulta de seu trabalho é uma representação que está diretamente relacionada com a subjetividade desse olhar.

O livro apresenta 153 fotografias reveladoras desse olhar da fotógrafa, carregado da sua impressão sobre o “outro” e que revelam também sobre ela própria, sobre o seu contexto e sobre o lugar de onde fotografava. Revela a sensibilidade e o envolvimento da artista com seu trabalho, apresenta a força e o vigor das manifestações religiosas de matriz africanistas na contemporaneidade e a observação atenta de quem está do lado de fora, de quem tem expectativas com o diferente, com o surpreendente. Suas imagens demonstram um verdadeiro exercício do “olhar”, da investigação e da busca da compreensão do “outro”.

As manifestações de fé das religiões de matriz africana são o foco da autora, entre elas a Umbanda e o Batuque (nome dado ao culto aos orixás, chamado de Candomblé em outras partes do Brasil, porém com características ritualísticas próprias). Documentar visualmente o sagrado como um forte elemento cultural dos gaúchos e destacar o protagonismo dos religiosos na preservação da sua fé, que é baseada na oralidade e na tradição, parece ter sido um dos objetivos marcantes do trabalho de Mirian.

O trabalho vem contribuir com os poucos estudos dedicados às expressões religiosas de matriz africana no Rio Grande do Sul. As fotografias são devidamente identificadas com legendas ao final do livro, tornando-se fontes de referência e estudo para os interessados na temática.

O livro traz imagens da ritualística, de oferendas, de danças, de objetos sagrados, de apresentações públicas, de festas populares, de espaços considerados sagrados ou sacralizados, de devotos e iniciados, de religiosos “incorporados” e/ou “ocupados”, todos, devidamente legendados no “índice de fotos” ao final da obra. Mirian traz um glossário, explicando termos como “axé”, designado como “poder de realização e transformação ligados aos orixás”, até “yorubá”, sendo “língua africana oriunda da Nigéria” (p. 160). Por

tudo, a obra além de dar visibilidade ao culto e aos religiosos, também divulga as manifestações de fé e contribui no combate ao preconceito, ainda existente, sobre estas práticas religiosas.

Retratos da sensibilidade religiosa, da emoção, do instante de vivências e experiências sagradas, o livro desmistifica, traz imagens da naturalidade dos instantes da ritualística e da magia, das demonstrações públicas e privadas de sentimentos.

O registro dos instantes mágicos, de transe mediúnico, de reverência ao sagrado, de preparação de oferendas e objetos para o domínio religioso e da relação do corpo com o sacrifício de animais contribui para divulgar e para dar a conhecer religiões por muito tempo relegadas socialmente e pejorativamente denominadas, no Rio Grande do Sul, como “macumbas”.

O culto, a veneração, a fé, a afeição são registrados por Mirian nas imagens que demonstram as ferramentas de orixás, a culinária africanista e, também, no ritual de entrega de axés. Destacam-se, igualmente, aquelas que mostram a prática do sacrifício de animais sobre a cabeça do “filho-de-santo”, ao realizar “bori” para seu Orixá.

Essa intenção de captar a devoção é nítida nas fotografias de Mirian, tanto que o jornal *Zero Hora* de 16 de abril de 2011, com uma reportagem sob o título “Viagem aos Terreiros da Querência”, destacou: “Ao folhear o livro, o leitor é conduzido para dentro de uma casa de religião”. É interessante pensar que o leitor é conduzido não apenas para a casa de religião, mas também para todo o universo simbólico das religiões afro-gaúchas.

Dividido em quatro capítulos, “Nação Batuque”, “Caboclos e Pretos-Velhos”, “Ciganos, Exus e Pombagiras” e “Festas populares”, o livro mostra a dinamicidade cultural dessas religiosidades, as zonas de contato, os encontros culturais, as relações interativas e a originalidade do resultado. O sincretismo – santos católicos que representam orixás, a especificidade local e cultural como a costela assada no espeto servindo como oferenda para Ogum, a Imagem de Nossa Senhora da Conceição representando Oxum e o registro do encontro de padres católicos e tamboreiros (alabês) são exemplos de imagens que carregam marcas de construção religiosa em fronteiras culturais diversas.

Envolvida com seu trabalho, Mirian assume uma postura de crença, tamanho o fascínio com seu objeto de estudo artístico: dedica o livro a “todos os orixás e entidades que nos guiaram”. Ao destacar o plural, “nos guiaram”, a fotógrafa divide e compartilha o seu trabalho com seu parceiro Carlos Caraméz e com “uma equipe de produção solidária com os objetivos do projeto” (p. 29).

No dizer do antropólogo Ari Pedro Oro, além de Mirian assinalar visualmente aspectos das religiões afro-gaúchas, capta e evidencia sua dimensão estética, a união do belo e do sagrado (p. 27). De fato, não se pode deixar de destacar a qualidade do trabalho técnico da fotógrafa. Ao olhar atento e sensível de Mirian, aliaram-se suas capacidades de perita em cores, luzes e sombras.

O objetivo da fotógrafa era “realizar um trabalho autoral com olhar em profundidade” (p.29). Para além do que é simplesmente visto, parece que Mirian alcançou o seu intento, olhou bem, viu o novo e traduziu em imagens bem tratadas em iluminação e composição, dando visibilidade a um aspecto da cultura gaúcha até então invisibilizado.

Referências bibliográficas:

. CARDOSO, Sérgio. O olhar viajante (do etnólogo). In: NOVAES, Adauldo (org.). *O olhar*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 347-360.

. <http://zerobora.clicrbs.com.br/especial/rs/segundocaderno/19,1030,3277686,Viagem-aos-terreirosda-querencia.html>