



VOLUME 36

JUREMA OLIVEIRA
(org.)

Africanidades e brasilidades

Culturas e territorialidades



Esta obra foi selecionada para integrar a “Coleção Pesquisa Ufes”, a partir de Chamada Pública feita pela Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PRPPG) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) aos programas de pós-graduação da universidade.

A seleção teve por base pareceres que consideraram critérios de inovação, relevância e impacto.

O financiamento da Coleção foi viabilizado por meio do Programa de Apoio à Pós-Graduação (Proap) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e de recursos do Tesouro Nacional.



**Universidade Federal
do Espírito Santo**



Editora Universitária – Edufes

Filiada à Associação Brasileira
das Editoras Universitárias (Abeu)

Av. Fernando Ferrari, 514
Campus de Goiabeiras
Vitória – ES · Brasil
CEP 29075-910

+55 (27) 4009-7852
edufes@ufes.br
www.edufes.ufes.br

Reitor

Paulo Sergio de Paula Vargas

Vice-reitor

Roney Pignaton da Silva

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Valdemar Lacerda Júnior

Chefe de Gabinete

Aureo Banhos dos Santos

Diretor da Edufes

Wilberth Salgueiro

Conselho Editorial

Ananias Francisco Dias Junior, Eliana Zandonade,
Eneida Maria Souza Mendonça, Fabrícia Benda
de Oliveira, Fátima Maria Silva, Gleice Pereira,
Graziela Baptista Vidaurre, José André Lourenço,
Marcelo Eduardo Vieira Segatto, Margarete Sacht
Góes, Rogério Borges de Oliveira, Rosana Suemi
Tokumaru, Sandra Soares Della Fonte

Secretaria do Conselho Editorial

Douglas Salomão

Administrativo

Josias Bravim, Washington Romão dos Santos

Seção de Edição e Revisão de Textos

Fernanda Scopel, George Vianna,
Jussara Rodrigues, Roberta Estefânia Soares

Seção de Design

Ana Elisa Poubel, Juliana Braga,
Samira Bolonha Gomes, Willi Piske Jr.

Seção de Livraria e Comercialização

Adriani Raimondi, Ana Paula de Souza Rubim,
Dominique Piazzarollo, Marcos de Alarcão,
Maria Augusta Postinghel



Este trabalho atende às determinações do Repositório Institucional do Sistema Integrado de Bibliotecas da Ufes e está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



Diretor da Graúna Digital

Thiago Moulin

Supervisão

Laura Bombonato

Seção de edição e revisão de textos

Carla Mello | Natália Mendes

Manuella Marquetti | José Ramos | Stephanie Lima

Seção de design

Carla Mello | Bruno Ferreira Nascimento

Projeto gráfico

Edufes

Diagramação e capa

Bruno Ferreira Nascimento

Revisão de texto

MC&G Editorial

Fotografia da capa por

Paulo Infante em

<https://unsplash.com/>.

Esta obra foi composta com a família tipográfica Crimson Text.

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

A258 Africanidades e brasilidades [recurso eletrônico] : cultura e territorialidades / Jurema Oliveira (organizadora). - Dados eletrônicos. - Vitória, ES : EDUFES, 2023.
225 p. : il. ; 21 cm. - (Coleção Pesquisa Ufes ; 36)

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-7772-518-2

Modo de acesso: <http://repositorio.ufes.br/handle/10/774>

1. Crítica. 2. Literatura. 3. História. 4. Cultura afro-brasileira.
I. Oliveira, Jurema. II. Série.

CDU: 316.722

Elaborado por Ana Paula de Souza Rubim – CRB-6 ES-000998/O

JUREMA OLIVEIRA
(orgs.)

Africanidades e brasilidades

Culturas e territorialidades

 **EDUFES**

Vitória, 2023

O presente livro é uma obra dedicada à memória da ilustre professora Jurema Oliveira. Sua militância e suas paixões – literaturas africanas, antirracismo e diversidade das expressões culturais – se entrelaçam nessas páginas. Seu compromisso com a equidade e a justiça permanece uma inspiração contínua.

Do mesmo modo como ela se despedia nas mensagens, agora dizemos a ela: “De coração, um forte beijo” (para Jurema, com gratidão, *in memoriam*).

Agradecimentos

À Coordenação de Pessoal de Ensino Superior (Capes);

Ao Núcleo de Estudos e Pesquisas Africanidades e Brasilidades
(Nafricab/Ufes)

Sumário

Apresentação	10
O conceito de africanidade nos contextos africano e brasileiro	21
<i>Kabengele Munanga</i>	
Africanidades em letras: pressupostos para o ensino das literaturas africanas e afro-brasileira nos termos das leis educacionais 10.639/2003,11.645/2008 e 12.796/2013	40
<i>Iris Maria da Costa Amâncio</i>	
Vozes de lá, ecos de cá, confluências da palavra escrita entre América e África	58
<i>Amarino Oliveira de Queiroz</i>	
Cruz e Sousa, poeta abolicionista e as suas raízes africanas.....	70
<i>Uelinton Farias Alves</i>	
Ancestralidade e modernidade	105
<i>Jurema Oliveira</i>	
Africanidades e brasilidades – novos desdobramentos: Saliatu da Costa e Livia Natália	119
<i>Moema Parente Augel</i>	
O ensino da África contemporânea na aplicação da Lei 10.639/ 2003	154
<i>Ivair Augusto Alves dos Santos</i>	
Da denúncia à reivindicação de direitos: o samba como espaço de africanidades	168
<i>Lucia Maria de Assunção Barbosa</i>	

**Currículo(s), gêneros e sexualidades: nossas escolas comportam a
multiplicidade? 178**

Alexsandro Rodrigues

A escrita reinventando a história e a nação..... 194

Ana Mafalda Leite

Sobre os autores..... 219

Apresentação

Este volume reúne textos integrais apresentados em conferências no II Congresso Nacional Africanidades e Brasilidades, promovido de 4 a 6 de outubro de 2014, pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas Africanidades e Brasilidades (Nafricab), ligado ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), subsidiado pelo Conselho de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (Capes). Sob a organização da prof^a. Dr^a. Jurema Oliveira, o evento teve por temática específica as discussões em torno das “Culturas e Territorialidades”, envolvendo conceitos, práticas, vivências, expectativas, história, legislação no Brasil e em África, mais propriamente nos países africanos de língua portuguesa e estabelecendo pontos de contato necessários a reflexões aproximativas. Na primeira parte do livro apresentam-se reflexões acerca das Africanidades e Brasilidades. O Prof. Dr. Kabengele Munanga trata do conceito africanidade nos contextos africano e brasileiro. Estabelecer conceitualmente o conjunto territorial africano com sua diversidade biológica, linguística, cultural histórica e geopolítica não é tarefa fácil em um artigo. No entanto, Munanga nos coloca uma reflexão bastante pertinente acerca da África pautada nos valores tradicionais e aquela modernizada. Ambas são diversas em sua conjuntura e como conciliar a multiplicidade cultural da África com a unidade que constitui a africanidade? Cultura, civilização e africanidade

se situam em três níveis de generalização, mas são conceitos que expressam cada um a seu modo a riqueza das heranças da África dita Negra ou Subsaariana. Elas não são excludentes, mas sim complementares e isso que faz do continente africano um sistema construído a partir de heranças transmitidas de geração a geração. A percepção de similitude cultural sentida em diversos pontos da África é resultante da unidade condizente com princípios próprios ao continente.

O conhecimento herdado dos africanos pelos povos americanos, em especial pelos brasileiros, constitui um patrimônio imaterial sendo resgatado há séculos, mas ampliado e fortalecido pelas Leis educacionais 10.639/03, 11.645/08 e 12.796/13, esta alterou a Lei 9.394/1996 (LDBEN). Com uma reflexão acerca das Leis, das revisões conceituais, do estudo e do ensino das literaturas produzidas em Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe, a prof^a. Dr^a. Iris Maria da Costa Amâncio discute dentre outros pontos que literatura africana está sendo ensinada quando falamos de África de língua portuguesa, tendo em vista que usamos em nossos estudos, pesquisas e práticas pedagógicas obras escritas em português, língua utilizada como oficial para evitar os conflitos internos caso escolhessem uma língua local como oficial, já que tanto Angola como Moçambique, por exemplo, têm uma diversidade linguística e seria impossível dizer qual deveria ser a língua nacional. De acordo com Yeda Pessoa:

O dilema que se impõe à maioria dos países pós-coloniais africanos é gerir esse multilinguismo, ou seja, sua heterogeneidade linguístico-cultural e a coexistência de várias línguas na construção da interação nacional, quando é frequentemente alegado que as línguas autóctones ou locais não podem desempenhar papel importante nesse processo devido, ao que se pensa, ao seu potencial divisionista para fomentar conflitos¹.

1 PESSOA, Yeda. In: (Org.) OLIVEIRA, Jurema. *Africanidades e brasilidades: direitos humanos e políticas públicas*. Curitiba: Appris, 2020, p. 124.

Compreender o movimento transformacional por que passam os estudos, as pesquisas e o ensino sobre as literaturas africanas de língua portuguesa tornou-se importante para se redimensionar os valores perpassados desde os primórdios das relações estabelecidas entre os povos nativos dos países africanos trazidos forçadamente para as Américas. Em um primeiro momento, o contato forçado produziu um material inlectual, social, filosófico, ideológico, arquitetônico e acerca da medicina natural, mas só experimentado na prática, paulatinamente esse conhecimento foi ocupando os espaços religiosos como fonte de sustentabilidade dos rituais e conseqüentemente a vida social no sentido mais amplo do termo. Dito isto, ao lermos as obras africanas de língua portuguesa identificamos, por exemplo, o substrato ontológico Bantu verificável também em obras de autores negros brasileiros.

O fortalecimento da inserção da herança africana na formação sistêmica permite ao aprofundamento de uma perspectiva estética só idêntica nesta matriz cultural que compõe com grande intensidade a identidade negra e cultural brasileira disseminada em todas as regiões da Federação, porém silenciada por diversas razões que podem e devem ser desmitificadas para ampliar os diálogos Brasil-África de língua portuguesa. Os recursos teóricos promovidos pela Teoria Literária não atendem amplamente às necessidades dos estudos acerca da literatura negro-brasileira. Sem dúvida, precisa-se de novos referências teóricos advindo do próprio texto poético e ficcional, vide a construção teórica pensada por Conceição Evaristo de “**escrevivências**”², como método de investigação e produção de conhecimento nas Ciências Humanas e Sociais e, em particular, na literatura negro-brasileira, envolvendo nesta perspectiva vivências cotidianas, oralidades, heranças familiares e comunitárias negras. Apesar de muitos pesquisadores explorarem o par oralidade/escrita

2 EVARISTO, Conceição. In: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/escrevivencia/>

não é tão simples, quanto se parece, entender as dimensões que as difereciam e as atravessam, tendo em vista que a oratura advinda da cultura africana subsariana não se iguala ao processo tradicional que antecede a aquisição de domínio da escrita nos contextos cuja escrita estava e está pautando a sustentabilidade da sociedade. O trecho retirado do ensaio do escritor Manuel Rui nos mostra o quanto de lacuna há entre as duas armas, a oral e a escrita:

Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia. O texto oral. E só era texto não apenas pela fala mas porque havia árvores, parrelas sobre o crepitar de braços da floresta. E era texto porque havia gesto. Texto porque havia dança. Texto porque havia ritual. Texto falado ouvido visto. É certo que podias ter pedido para ouvir e ver as estórias que os mais velhos contavam quando chegaste! Mas não! Preferiste disparar os canhões. A partir daí comecei a pensar que tu não eras tu, mas outro, por me parecer difícil aceitar que da tua identidade fazia parte esse projeto de chegar e bombardear o meu texto. Mais tarde viria a constatar que detinhas mais outra arma poderosa além do canhão: a escrita. E que também sistematicamente no texto que fazias escrito inventavas destruir o meu texto ouvido e visto. Eu sou eu e a minha identidade nunca a havia pensado integrando a destruição do que não me pertence³.

O trecho retirado do ensaio de Rui nos coloca a problemática não visualizada pelos princípios oriundos do ocidente que encontra na escrita a força artística. Entender a cosmogonia africana significa adentrar a harmonia da palavra ontologicamente muitas vezes com códigos não-verbais que produzem um efeito de sentido só perceptível na sensibilidade poética e ficcional. O paradigma posto aos

3 RUI, Manuel. <http://negritudeeliteratura.blogspot.com/2011/01/manuel-rui-eu-e-o-outro-o-invasor-ou-em.html>. Visitado em 14 de agosto de 2020.

intelectuais brasileiros no campo dos estudos das literaturas africanas de língua portuguesa, da autoria negra e da prática pedagógica para atender a demanda da aplicabilidade das Leis exige destes o entendimento da literatura e seu papel na formação da Educação Básica, bem como a inserção no espaço escolar de autores não brancos.

Pensar a aplicabilidade da Lei 10.639/03 do ponto de vista pedagógico sistemicamente significa trazer à tona debates há muito silenciado em uma “língua de espuma”. De acordo com Eni Puccinelli Orlandi, “é uma língua ‘vazia’, prática, de uso imediato, em que os sentidos batem forte mas não se expandem, em que não há ressonâncias, não há desdobramentos”⁴. Durante décadas, falar de África e dos africanos era lembrar a era da escravidão, discurso produzido na “língua-de-espuma”. No entanto, à medida que os descendentes de africanos começaram a se sentir parte da terra brasilis e a reivindicar o que era seu por direito o projeto colonial desmoronou, dando lugar a uma República branca fundamentada no racismo estrutural.

Diante disto, trazemos para o debate a visão construída por Ivair Augusto Alves dos Santos acerca da África contemporânea estereotipada – resultante de ações oriundas de um racismo estrutural e estruturante por um Ocidente que não a conhece. Neste sentido, ampliar o debate da aplicabilidade da Lei para além do aspecto formacional sistêmico contribuirá para o despertar de novas perspectivas do ponto de vista da legalidade de outras leis facilitadoras do movimento revolucionário que só entrou em curso mais concretamente no final do século XX. E foi alargado no século corrente com os projetos do tipo: Reserva de vagas para alunos negros, pardos ou indígenas oriundos das escolas públicas nos cursos universitários, nos concursos públicos, nas empresas públicas e particulares, na Política, no Judiciário e com os recursos financeiros para a formação intelectual de negros por intermédio de bolsas de estudos nas iniciativas privadas de Ensino

4 ORLANDI, Puccinelli Eni. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 5 ed. CAMPINAS, SP: editora da Unicamp, 2002, p. 102.

Superior, enfim estes movimentos despontam por meio de uma linguagem que não é aquela oriunda da “língua-de-espuma”, pois da nova linguagem retira-se da matéria, o todo necessário, mesmo os símbolos mais superficiais ao conteúdo para produzir sentidos em diversas áreas do conhecimento de forma crítica.

Na segunda parte do livro, abre-se a discussão sobre ancestralidade e oralidade: culturas e territorialidades dos países africanos de língua portuguesa e no Brasil. Seguindo a linha de fuga reflexiva acerca das marcas oriundas de matriz africana, convoca-se a Prof^ª. Dr^ª. Jurema Oliveira para dissertar sobre ancestralidade e modernidade, ponto que direta ou indiretamente dialoga com a ideia da tradição sustentando a modernidade mesmo diante das mudanças abruptas nos contextos sociais de países violentados pela colonização e que se encontra em fase de descolonização das ideias propagadas pelos invasores para apaziguar, se possível for, as relações com os antepassados, porque “a memória une os vivos aos antepassados e fixa os valores por intermédio de uso e costumes, pois o contador nunca esquece os pormenores da narração”⁵. Este processo inovador e reestruturador encontra na ancestralidade seu ponto de apoio mais expressivo, pois é por meio desta herança de elo entre o plano visível e invisível que as práticas social, filosófica, ideológica, religiosa e de outras ordens alimentam a africanidade em uma sociedade multicultural como a negro-africana.

O conceito de dialogismo pensado por Mikhail Mikhailovich Bakhtin⁶ sustenta significativamente o projeto discursivo promovido pela Prof^ª. Dr^ª. Ana Mafalda Leite em seu artigo sobre dois autores africanos de língua portuguesa, Ugulani Ba Ka Khosa e Marcelo Panguana. A sua inserção literária está apoiada na dinâmica de

5 OLIVEIRA, Jurema. (Org.) *Africanidades e brasilidades: literaturas e linguística*. Curitiba: Appris, 2018, p. 86.

6 BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução Paulo Bezerra. 4^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

reinvenção, ou por que não dizer, invenção de um imaginário limitador do olhar acerca do conjunto/nação, mas não com a mesma imagem recorrente na territorialidade do seu “algoz”, o colonizador, agora apartado do ambiente físico por ele colonizado. Os valores culturais, filosóficos, cosmogônico, ancestral precisam ocupar espaço primordial em especial na escrita literária que consegue transplantar as visões dos seus personagens para o espaço da ficção e da historiografia que busca respostas para aflições, curiosidades, percepções do passado e suas conexões com um passado remoto, mais próximo, com o presente e conseqüentemente com o futuro ainda por vir. Espera-se, no entanto, que o futuro seja amplo e acolhedor das diversas possibilidades de estar no mundo.

Por conta dessas confluências dialógicas necessárias para a formação de um *corpus* literário pautado nos valores que antecederam a colonialidade nas Américas, convoca-se o Prof. Dr. Amarino Oliveira de Queiroz que traz para a cena ensaística registros que sinalizam uma oralidade acompanhada de uma escrita pictográfica a qual mais tarde vai se alinhar no empreendimento de uma literatura avançada por meio da herança das práticas desenvolvidas pelos povos autóctones que aportaram ao solo americano. Se a força da palavra negro-africana está pautada na cosmogonia ontológica em uma relação com aquela aqui alocada dos povos nativos, identifica-se uma filosofia semelhante, pois o pensamento local advém de uma palavra original. As marcas cosmogônicas de matriz local e negro-africana estão presentes em obras dos escritores hispano-americanos como Miguel Ángel Asturias, na tradução feita por ele do livro sagrado do povo maia-quiché da Guatemala, intitulado *Popol Vuh*. No cenário de colonização ibérica há um número significativo de autores escrevendo em espanhol na Guiné Equatorial. Isto mostra que de certa forma a língua colonial também adentrou o espaço intelectual e política deste país. Do ponto de vista econômico, escrever em uma língua cuja circulação é significativa, como a espanhola, garante a movimentação das obras e de seus autores pelo mundo.

A territorialidade discursiva das africanidades e brasilidades produz novos descobrimentos poéticos como o estabelecido pela Prof^ª. Dr^ª. Moema Parente Augel sobre a obra de Saliatu da Costa e Livia Natália tendo em vista a herança de matriz africana disseminada na “terra brasiliis” que ecoa hoje nos corpos poéticos e ficcionais. O diálogo proposto parte da Guiné Bissau contemporânea para fixar-se na literatura negro-brasileira representada pela escritora Livia Natália. A dinâmica literária exposta pelas autoras caracteriza uma visita, ainda que simbólica, a períodos conturbados em ambos os países, já que se Guiné Bissau sofreu com a reconstrução nacional devido aos resquícios colonial na década de 70, o Brasil viveu décadas de restrição de liberdade, bem como de limitação de movimentos no plano real, os quais são materializados via discurso escrito pelas gerações da época e subsequentes a partir de uma leitura de “pós-memória, reconstituições”⁷ como define Sarlo. Neste sentido, a territorialidade produtiva encontra-se no espaço do corpo metaforizado por ambas as autoras cujas marcas femininas são delineadas na plasticidade textual traduzidas em metáforas, metonímias, oximoros, sinestésias, pontuadas pela verbalização de diferentes momentos de sensualidade, amor, paixão e erotismo, o que sinaliza a necessidade de expressar o como e o que seus antecessores não puderam explorar via imagem do corpo.

Para além destas marcas, se em Guiné Bissau a língua crioula alimenta o imaginário poético de Saliatu da Costa, no Brasil Livia Natalia demarca seu lugar de fala de mulher negra por meio de seus conhecimentos e experiências com os símbolos fundacionais do candomblé, usando inclusive muitos termos litúrgicos de origem iorubá. A palavra polifônica do discurso negro feminino, só pelo fato de levantar a voz, desarticula e desconstrói as estruturas e os significados respaldados pelas ideologias vigentes. Sabe-se, contudo, que ambas

7 SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura na memória e guinada subjetiva*. Tradução: Rose Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte, UFMG, 2007, p. 90.

as escritoras nasceram no final da década de 70, mas a sensação, o desejo e a libertação do corpo plasticamente representado nas suas mais diversas formas poéticas deixam falar aquelas mulheres impossibilitadas de transitar com seus corpos nas “danças sensuais”. A partir das autoras Saliatu Costa e Livia Natália, Augel faz um panorama da produção contemporânea em Guiné Bissau em um diálogo com a escrita negra brasileira produzida em regiões distintas. Importa-nos captar a força da palavra poética que perpassa os campos literários nos lados opostos, mas complementares. A partir deste diálogo, Augel mapeia um período importante nas letras dos dois países.

E para concluir a etapa das nossas reflexões sobre culturas e territorialidades traz-se para a cena poética Cruz e Sousa. A herança resultante da circulação colonial gerou herdeiros nas diversas esferas como a social, a política, a intelectual, no entanto, é sabido que a grande massa negra ocupou o baixo escalão na condição de escravos. O escritor Cruz e Sousa nascido em Nossa Senhora do Desterro, hoje Florianópolis, experienciou artisticamente aquela atmosfera. De acordo com o Prof. Uelinton Farias Alves, a cidade de nascimento do poeta Cruz e Sousa contou desde o início de sua colonização com um grupo de pessoas letradas, o que sinaliza a existência de um trânsito de espanhóis ou outros viajantes, mas isso não significa que não houvesse negros e povos nativos sendo utilizados como mão de obra. Nesse cenário de resistências, cresce o poeta simbolista, reivindicando seu lugar de fala e de denúncia das mazelas que assolaram e assolam, ainda hoje, a comunidade negra. Nos registros trazidos por Alves sobre a cidade do poeta detecta-se uma presença bastante forte dos escravos nos hospitais e em irmandades religiosas, tanto que, no texto intitulado “O padre”, Cruz e Sousa faz a seguinte denúncia sobre o padre escravocrata: “fazer da igreja uma senzala, dos dogmas sacros leis de impiedade, da estola um vergalho, do missal um prostíbulo”⁸.

8 SOUSA, Cruz e. “O padre” in: https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/_documents/troposefantasias-cruz-1.htm#opadre, Visitado em 14 de agosto de 2020.

Recorrendo ao aporte literário, o escritor produz uma historiografia acerca da vivência negra em sua cidade natal. Envolto em um contexto cultural diversificado e dotado de uma veia artística que lhe é peculiar cresce o poeta militante cuja estética abolucionista dá o contorno de sua escrita.

A terceira parte do livro trata da perspectiva que perpassa a africanidade e a brasilidade com linguagens artísticas variadas e extrapolam os limites das perspectivas intelectuais sistêmicas e aportam em espaços de representatividades extraclasses. Desta forma, a letra do samba com um discurso crítico e denunciatório expõe as versões do viver no território de exclusão e de invisibilidade, o morro ou favela como ficou conhecido, mas com um mecanismo de reconfiguração, o território foi renomeado de comunidade. No filme *A Palavra (en) cantada* (2009), direção de Helena Solberg, Chico Buarque na qualidade de entrevistado, lembra que no passado os músicos subiam ao morro para comprar samba. Apesar da invisibilidade do povo negro tão denunciado nas letras dos sambas era das mãos dos negros em sua maioria que saíam os sambas que alimentavam o asfalto com seu modismo e valores burgueses misturados a um discurso afiado como uma faca amolada.

Para refletir sobre a denúncia e a reivindicação de direitos por meio das letras de sambas repleta das africanidades espacial, filosófica, ideológica e desenvolvidas em contexto social composto por visões de épocas distintas, convoca-se para a reflexão a Prof^a. Dr^a. Lucia Maria de Assunção Barbosa, pois o século passado viu florescer uma legião de compositores aptos a cantar uma pequena África da mesma forma como cantava quaisquer outros temas sugeridos e idealizados.

Se o samba proporciona uma leitura em volta nas mais diversas sinestésias, os temas gênero e sexualidade expõem diretamente ou indiretamente a fragilidade da discussão no espaço curricular. A inserção da matéria no planejamento escolar depende de concessões envoltas nas mais diversas explicações muitas vezes não plausíveis do ponto de vista daqueles cujos valores e desejos estão silenciados

no espaço por onde todos circulam. O Prof. Dr. Alexsandro Rodrigues problematiza a questão a partir de um filme denominado *Vila* (The village), do diretor Manoj Nelliattu Shyamalan (2004), local de desencontro, exemplificação do viver em comunidade, porém excluído devido a sua forma de estar no mundo.

No entanto, a escola é filosoficamente pensando o lugar do saber, do compartilhamento de experiências, de criação de laços comunitários importantes para a formação do sujeito. Inserir no currículo escolar as histórias diversas, traduzidas por narrativas filmicas, poéticas, ficcionais ou musicadas, espera-se que à medida que avancemos nas discussões acerca da Educação para os direitos humanos, Relações étnico-raciais, desmitificando de forma crítica uma terminologia em voga na contemporaneidade, o chamado multiculturalismo que contraditoriamente absorve tudo e não absorve nada. Dito isto, sugere-se sempre a investigação e explicação para o termo Multiculturalismo, pois precisamos desconstruir constantemente este conceito tendo em vista que essa terminologia não é confortável historicamente se pensarmos no processo, movimento ao longo dos séculos para a corporificação, materialização das experiências humanas que produziram o multiculturalismo (colonialismo, escravismo, racismo), entendendo esse estudo como: educação para a valorização das múltiplas linguagens presentes nas matrizes históricas e culturais brasileiras e africanas de língua portuguesa por meio da diversidade literária e cultural, guardadas as devidas proporções, apesar de o colonizador ter sido o mesmo. O debate está posto.

Prof^a. Dr^a. Jurema Oliveira

Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes)

O conceito de africanidade nos contextos africano e brasileiro

Kabengele Munanga

África é geralmente caracterizada por duas expressões reducionistas que se tornaram lugares comuns: na África tudo é a mesma coisa – na África tudo é diferente. Essas duas simplificações remetem a duas visões que também se encontram na literatura especializada, ou seja, a visão da África como uma unidade cultural e uma diversidade cultural. Duas visões que também têm usos políticos no campo ocidental e africano.

Olhando pelo mapa da África, percebemos uma unidade geográfica que esconde uma grande diversidade biológica, linguística, cultural, histórica e geopolítica. Nesse sentido, a África tanto tradicional como moderna é um mundo variado e diversificado. O que leva certos autores a falar das Áfricas e não de uma África única. Por

outro lado, escutamos e até já usamos as palavras cultura e civilização africana no singular, o que remete sem dúvida a uma certa unidade, a uma África única enquanto continente cultural e civilização. Mas como conceber a unidade diante de uma extraordinária diversidade? Como reduzir as centenas de sociedades africanas e suas individualidades culturais a uma única cultura ou civilização?

Os autores que se debruçaram sobre essa questão na literatura especializada se dividem em duas tendências, ambas fundamentadas na realidade africana. Uma que se baseia apenas nas diferenças e considera o mundo africano como diverso culturalmente, mas sem negar a possibilidade de resumir essa diversidade em algumas poucas civilizações, o que fizeram, entre outros, Jacques Maquet (1967), Denis Paulme (1977) e Melville J. Herskovits (1962), a partir de critérios objetivos, geográficos, históricos, econômicos, tecnológicos, sociológicos, políticos, etc.

A outra, ultrapassando a primeira, privilegia mais as semelhanças do que as diferenças. As primeiras apresentam certa unidade, uma constelação ou configuração de caracteres que confere ao continente africano uma fisionomia própria. É essa fisionomia própria que foi chamada de civilização africana no singular, na obra de Leo Frobenius (1936), por exemplo. Os autores africanos em torno da revista *Présence Africaine*, fundada em Paris em 1947 por Alioune Diop e Aimé Césaire, entre eles Léopold Sedar Senghor e Cheikh Anta Diop, e os não africanos, como Jean-Paul Sartre (1949) e André Mounier, preferiram utilizar o conceito de africanidade para designar a fisionomia cultural comum entre as culturas e civilizações africanas. Como conciliar então a multiplicidade cultural da África com a unidade que constitui a africanidade? Cultura, civilização e africanidade se situam em três níveis de generalização, mas são conceitos que expressam cada um a seu modo a riqueza das heranças da África dita Negra ou Subsaariana. Elas não são excludentes, mas sim complementares.

Quem percorre o continente do oeste ao este, do norte ao sul passando pelo centro, de Conacri ao Mogadíscio, de Cartum a

Durban, de N Djamena a Kinshasa, percebe certa comunidade. São impressões imediatas, as mais vivamente percebidas por estrangeiros ou africanos que, depois de permanecer fora do continente, visitam qualquer outra região da África onde não tinham vivido anteriormente. Essa impressão de unidade intuitivamente vivida exige comparação, mesmo implícita, com outras realidades da mesma ordem, como estilos de vida e de trabalho, comportamentos humanos e objetos criados num grupo. Não é o sol, nem a pele negra que cria essa impressão de comunidade da África. Têm-se sol e calor em todas as regiões do globo situadas entre os trópicos, mas nem por isso as pessoas se sentem na África. Essa unidade forte e confusamente percebida pelo viajante que volta para África é cultural (MAQUET, 1967, p.7-9). A cultura deve ser entendida aqui não no seu sentido estreito que faz dela um sinônimo de apreciação das letras e belas artes, mas em seu sentido antropológico como conjunto dos conhecimentos, ideias, objetos que constituem a herança comum de uma sociedade. Herança porque cada membro do grupo recebe através do processo educativo esse conjunto que foi constituído pelas gerações anteriores, fazendo-o seu. Herança comum porque todos os membros da sociedade participam dela.

A experiência de unidade que é sentida em diversos pontos da África é baseada na similitude cultural. Não é através do fato de os africanos serem humanos semelhantes aos outros ou do fato de que cada um é um indivíduo único que vamos perceber o que é comum à África. A existência dessa unidade não repousa apenas nas impressões globais e intuitivas. O exame atento de certos fenômenos culturais o confirma. Assim, a estatuária negra que se desenvolveu numa zona imensa comporta estilos numerosos que os especialistas inventariaram por centenas. Cada um tem características próprias. No entanto, num museu de artes ditas primitivas, descobre-se facilmente certo parentesco entre as obras africanas, parentesco que as une entre si e as diferencia das outras, pois podem ser distinguidas das obras oriundas da Oceania, da América, da Ásia. Não porque tal traço particular

se encontra em todas as culturas africanas e somente nelas, mas porque uma constelação de caracteres confere à arte africana um rosto próprio (MAQUET, 1967, p.9-10).

O mesmo ocorre com as línguas africanas que se contam por centenas (800 a 1500, de acordo com os especialistas). Uma das famílias dessas línguas, a família nigero-congolesa, se estende numa área considerável ao sul de uma linha que parte de Dacar a Mombassa. Apesar dessa enorme expansão e uma grande variedade, as línguas nigero-congolesas apresentam entre si um número suficiente de caracteres comuns que permitiram aos especialistas classificá-las numa única família linguística. Neste sentido, muitas obras foram consagradas para iluminar e explicar a originalidade da África. Conclusões similares derivaram-se de todos os domínios da cultura: parentesco, casamento, família, organização social, organização espacial, controle social da comunidade, socialização dos jovens pela educação e ensinamentos, concepções filosóficas e visões do mundo, governo e estratificação social, religião, magia, rituais e artes. No decorrer desta visão panorâmica, instituições e representações mentais comuns a todas as sociedades africanas ou a grande número entre elas se revelaram em cada um desses departamentos. Assim, no compartimento matrimonial, o casamento africano tem uma fisionomia própria; é mais uma aliança entre as linhagens do que uma união entre dois indivíduos; a compensação matrimonial (dote) constitui um elemento essencial; o casamento é poligênico. Esses conteúdos são esclarecidos e aclarados numa certa medida quando são colocados em relação com duas outras categorias universais: a técnica e a economia.

Na esfera da ação, a unidade africana foi também reconhecida no plano intelectual pelo movimento da negritude e na ação política pelo movimento do pan-africanismo. As circunstâncias em que o conteúdo da negritude foi elaborado nos meios intelectuais negros de Paris por volta de 1935 são essenciais para sua compreensão. Naqueles tempos em que a colonização de conquista terminava e a Europa começava a instalar-se tranquilamente na África para ali ficar indefinitivamente,

os estudantes negros duvidavam ainda de suas próprias culturas. Os coloniais exportavam na África a civilização ocidental. Mas para o uso dos africanos essa civilização era filtrada e censurada, porque tudo que vinha da Europa não convinha para essas crianças grandes que eram os negros e para que eles pudessem respeitar os brancos achava-se melhor não os deixar ver certas coisas. Aos olhares dos coloniais, a civilização europeia, simplesmente chamada civilização, estava para se estabelecer numa espécie de deserto cultural. O direito europeu não encontrava um outro direito, mas sim costumes bárbaros; o casamento monogâmico não se substituía uma outra forma de casamento, mas sim por uma concubinação imoral; as religiões cristãs não se opunham a outras religiões, mas sim às superstições ridículas.

A potência material branca que se difundia na Europa e na África, a pressão psicológica considerável exercida pela administração colonial e pelos missionários abalaram profundamente a visão que certos africanos tinham de suas heranças sociais e culturais. Eles as julgaram do ponto de vista europeu e as consideravam inferiores e vergonhosas (MUNANGA, 1986). Para se curar desse sofrimento, muitos intelectuais tornaram-se assimilados, isto é: ocidentais de pele negra. Mas como eles tinham justamente a pele negra, esta fazia da assimilação plenamente alcançada no plano cultural um engano no plano da vida social. O médico negro continuava a ser tratado por “tu” por um lojista branco.

A negritude é um conceito de síntese. Mas, antes de tudo, ela é uma atitude total de resposta a uma situação. Aimé Césaire, com Léopold Sedar Senghor, Léon Damas e outros, cria o termo *negritude* e o define como “consciência de ser negro, simples reconhecimento de um fato que implica aceitação – assumir sua negritude, sua história e sua cultura”. E Senghor escreve: “É antes de mais nada uma negação, mais precisamente a afirmação de uma negação”. É o momento necessário de um movimento histórico: o recuso de assimilar-se, de se perder no outro. Mas como este movimento é histórico, ele é ao mesmo tempo dialético, pois a recusa do outro é a afirmação de si.

Essa afirmação de si diante da civilização ocidental conduziu esses intelectuais negros vivendo na Europa a tomar consciência de uma civilização africana, apesar das diferenças entre suas diversas heranças sociais. Assim, o conceito de negritude transcende as particularidades étnicas e nacionais. É, segundo as palavras de Senghor, “o patrimônio cultural, os valores e, sobretudo o espírito da civilização negro-africana”.

A negritude justificava a relação de dependência cultural que o colonizador tentava restabelecer e dava fundamento à luta para a reconquista da independência africana. Arma ideológica, a negritude reencontra outro movimento anterior de origem diferente (diaspórica), o pan-africanismo. Movimento que nasceu no início do século XX entre os negros de língua inglesa, particularmente dos Estados Unidos e das Antilhas Britânicas. A primeira conferência pan-africana foi organizada em Londres em 1900 por um advogado de Trinidad, Henry S. Williams. Depois da primeira Guerra Mundial, ela se ampliou sob a iniciativa de Georges Padmore e W.E.B. Dubois. Em sua ótica, a luta de um povo para sua independência nacional reforçava a luta dos outros e vice-versa e era reforçada pela luta desses outros. Ou seja, o regime colonial deveria ser combatido em conjunto e não isoladamente. A negritude, posição intelectual, e o pan-africanismo, posição política, convergiam ao afirmar respectivamente que todos os africanos tinham uma civilização comum e que todos os africanos deviam lutar juntos. Neste sentido, o movimento da negritude e o movimento do pan-africanismo pertencem à africanidade no plano da ação (MAQUET, 1967, p.14-15).

A África ao Sul do Saara é culturalmente uma. Esta comunidade cultural é a africanidade. É a configuração própria à África. Todos os rostos humanos são constituídos pelos mesmos componentes: nariz, olhos, boca, queixo, etc. Tal ou tal desses componentes podem ser idênticos em muitos rostos, mas a combinação desses traços forma o rosto único. A africanidade é este rosto cultural único que a África oferece ao mundo.

Por que limitar a africanidade ao Sul do Saara? Poder-se-ia argumentar que as diversas culturas africanas manifestam uma comunidade profunda porque foram elaboradas por homens e mulheres da “raça” negra? Não é porque os africanos são negros que eles criaram a africanidade, pois raças e culturas são variáveis independentes. Têm-se negros fora da África, na Índia e na Melanésia. Eles não pertencem à africanidade. Se a africanidade não é construída sobre uma comunidade de raça como fica então a negritude? A negritude, já o escrevemos em outros textos, embora carregue a cor da pele, não é fundamentalmente um conceito racial, pois tem a ver com a tomada de consciência dos tratamentos reservados aos portadores da pele negra na história da humanidade, tais como a alienação de sua humanidade, de sua cultura e de sua história; as práticas raciais das quais são vítimas e suas consequências (MUNANGA, 1986).

Limitar a africanidade ao Sul do Saara não seria reintroduzir a raça porque os habitantes do Magreb pertencem à grande raça branca? É inegável que a divisão dos dois mundos é sólida e repousa nas tradições bem estabelecidas. Na perspectiva dos especialistas das civilizações muçulmanas, o Magreb se liga ao islã árabe e através dele ao mundo muçulmano que se estende de Rabat a Jacarta. Com certeza, as sociedades do Norte e do Sul do Saara tiveram contatos culturais no curso da história. O Islã teve adeptos desde o século XI no Império de Gana e em outros estados que se desenvolveram na região sudanesa.

No entanto, esses contatos não foram suficientemente intensos para criar uma unidade cultural entre os dois lados do deserto. Sem dúvida, a civilização do Magreb pertence ao continente africano, mas não pertence à africanidade. As duas Áfricas situadas nas duas fronteiras do Saara se diferenciam culturalmente, não porque os habitantes de uma e outra fazem parte das grandes raças negra e branca.

Alguns estudiosos africanos e estrangeiros fizeram através de suas obras alguns recortes que remetem à africanidade ou unidade cultural da África negra, como, por exemplo, o professor Cheikh Anta Diop, um dos maiores intelectuais africanos, em sua obra

L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire, publicada em 1959 pela Editora Présence Africaine. Nesse trabalho de grande fôlego baseado numa farta documentação, Cheikh Anta Diop tenta revelar a profunda unidade cultural que permanece vivaz sob as aparências enganosas da heterogeneidade. Ele parte das condições materiais para explicar todos os traços culturais comuns aos africanos desde a vida doméstica à nação, passando pela superestrutura ideológica, os sucessos, fracassos e regressões técnicas. Ele foi então conduzido a analisar a estrutura da família africana e ariana (termo por ele usado) e tentar demonstrar que a base matriarcal na qual repousa a família africana não é universal apesar das aparências. Abordou os temas da nação, do estado, da realeza, moral, filosofia, religião, arte, literatura e estética. Em cada um desses domínios, ele tentou levantar o denominador comum da cultura africana em oposição à cultura nórdica ariana (DIOP, 1959, p.7-8). Cheik Anta Diop chega às seguintes conclusões:

1. O berço meridional confinado ao continente africano em particular é caracterizado pela família matriarcal, a criação do Estado territorial por oposição ao Estadocidade ariano; pela emancipação da mulher na vida doméstica, a xenofilia, o cosmopolismo, uma espécie de coletivismo social, tendo como corolário a quietude que vai até à indiferença ao futuro; solidariedade material de direito para cada indivíduo que faz com que a miséria material ou moral seja desconhecida; há pessoas pobres, mas ninguém se sente só, ninguém se sente angustiado. No domínio moral reina um ideal de paz, de justiça, de bondade, um otimismo que elimina toda noção de culpabilidade ou de pecado original nas criações religiosas e metafísicas. O gênero literário de predileção é o romance, o conto, a fábula e a comédia.
2. O berço nórdico confinado à Grécia e a Roma é caracterizado pela família patriarcal, pelo estado-cidade (havia, no dizer de Fustel de Coulanges, entre duas cidades, alguma coisa mais intranponível que uma montanha). Vê-se facilmente que

foi no contato com o mundo meridional que os nórdicos alargaram sua concepção do estado para elevar-se à ideia de um Estado territorial e de um império. O caráter particular desses Estados-Cidades é que as pessoas de fora (estranhas a eles) foram consideradas fora da lei, enquanto que internamente desenvolveu-se o patriotismo, assim como a xenofobia, o individualismo, a solidão moral e material, o desgosto pela existência. Tudo matéria da literatura moderna, que até em seus aspectos filosóficos não é outra coisa que a expressão da tragédia. Um ideal de guerra, de violência, de crime, de conquista herdada da vida nômade, tendo como corolário um sentimento de culpabilidade ou de pecado original que fez construir sistemas religiosos ou metafísicos pessimistas (DIOP, 1959, p.185). O progresso técnico e a vida moderna, a emancipação progressiva da mulher moderna sob a influência desse individualismo são fatores que tornam difícil de lembrar-se da antiga condição de serva da mulher ariana. O gênero literário por excelência é a tragédia e o drama. A solidariedade africana não é uma solidariedade científica, pois esta, apesar da eficácia, é desprovida do calor humano. A angústia social é resultado da insegurança material e da solidão moral (DIOP, 1959, p.185-187).

Por sua vez, o antropólogo francês, Louis Vincent Thomas, em sua obra *La mort africaine: Idéologie funéraire en Afrique noire* (1982), traz também conclusões que confirmam a unidade cultural africana em torno da morte e dos ritos funerários. A diferença fundamental, disse ele, se deve sem dúvida à representação do eu: do lado africano, uma concepção participativa e socialmente regulamentada; do lado ocidental, um sentimento exacerbado do individualismo em controvérsia com o anonimato. Disso resulta em relação à morte e aos mortos duas atitudes divergentes: do lado africano, a recusa da ruptura vida-morte e vivos-defuntos; do lado ocidental, ao contrário, uma dupla confirmação da ruptura. Para o africano, o nascimento e a morte podem ser

intermutáveis em virtude da reversibilidade simbólica, enquanto no ocidente cada termo é a negação radical do outro, segundo J. Baudrillard.

No entanto, não se deve idealizar a atitude do africano diante da morte a ponto de acreditar que ele aceita a morte com resignação ou serenidade. A angústia de morrer e os tormentos do luto não são totalmente superados, mas sim socialmente regulamentados, canalizados no rito e transportados pela crença, acabando por trazer um crescimento de força para a pessoa. Embora inserido num meio socioeconômico muitas vezes precário, o africano deve à sua cultura uma disposição excepcional para manipular os símbolos e transcender a morte exaltando a vida. Suas crenças e seus ritos lhe fornecem os meios para viver em harmonia com seu corpo, seu grupo e o mundo. Nesta filosofia, a angústia da morte não é o horror do vazio, mas somente o medo de ruptura evidentemente penosa, mas que não é outra coisa que uma passagem para o outro lado da vida.

A ideologia funerária confirma os três critérios que parecem caracterizar a concepção das relações do ser humano em relação ao seu mundo. Em primeiro, o ser humano se define como um projeto de participação vital. Ora, a morte suscita um jogo de participações e de correspondências: os parentes, os aliados, os mais próximos, toda a comunidade é afetada como também o espaço da residência, da aldeia, os objetos que pertenceram ou entraram em contatos com o morto, a terra, o cosmos. Por outro lado, o ser humano em si é uma força que se manifesta pela sua palavra, sua fecundidade, seu poder econômico e político. Para se preservar contra a morte, ele se esforça para “alimentar” seu princípio vital, evitar os perigos que possam prejudicá-lo; a morte, pelo contrário, é representada pela diminuição dessa força vital e pelo abandono do princípio vital. A morte, no primeiro tempo, introduz justamente o não sentido e a absurdidade. Mas intervéem o rito para recobrir a positividade ao colocar em obra pelo jogo dos símbolos uma superpotência do sentido. Assim, o morto impuro e perigoso é transformado em ancestral protetor e reverenciado, a morte é transformada em vida (THOMAS, 1982, p.249-253).

Vamos encontrar outros recortes da africanidade na obra *La Philosophie Bantoue* de Placide Tempels, um padre franciscano que viveu mais de quarenta anos entre os Baluba, uma etnia da atual República do Congo (1959, p.30-49). Uma característica fundamental dessa filosofia é a ideia de força vital ou energia vital que perpassa por todas as religiões africanas e que justifica as relações existentes entre os seres humanos e os ancestrais, entre seres humanos e os deuses ou orixás. É essa relação de força vital que levou os pesquisadores ocidentais a chamar as religiões tradicionais africanas de religiões animistas, porque os africanos de todas as culturas acreditam que essa energia vital, o axé, perpassava por todos os seres animados e inanimados.

P. Erny, em sua obra *L'enfant dans la pensée et raditionnelle de l'Afrique noire*, oferece outros elementos interessantes sobre a africanidade. Apesar da extraordinária diversidade cultural africana, esse autor percebe a existência de traços comuns presentes em todas as sociedades africanas em relação à criança que não se encontram na civilização ocidental. O que se constata na literatura popular, na linguagem que os adultos destinam à criança, seja através dos contos, adivinhações, provérbios, cantos, etc. Os ritos que acompanham a vida das crianças em diferentes etapas de seu crescimento e servem para integrá-las na sociedade, veiculam a mesma ideologia. É desta ideologia que decorrem as práticas educativas na África tradicional (ERNY, 1968, p. 37-43).

Podemos, grosso modo, afirmar que a africanidade é um conjunto de traços culturais e históricos comuns a centenas de sociedades da África subsaariana. É uma comunidade que se fundamenta na similaridade de experiências existenciais e de esforços pacientes para subtrair do solo os produtos para sua sobrevivência material. O conteúdo da africanidade é o resultado de um duplo movimento de adaptação e de difusão. Ele é constituído dos elementos que se ligam aos diversos domínios da cultura: organização econômica, tipos de família, instituições políticas, concepções filosóficas, religiões e ritos, artes gráficas e plásticas, artes do movimento, de sons e palavras (MUNANGA, 2007, p.10)

Na africanidade tradicional, alguns temas comuns se encontram em toda a África: se situar pelo sangue – depender da linhagem – se fundar sobre o parentesco – remontar ao ancestral – se harmonizar ao real – agir sobre as forças – se tornar adulto – se casar – compen-sar o dom de fecundidade – estabilizar a aliança, etc.

Na modernidade, apesar das mudanças devidas aos contatos com outras culturas e civilizações, a africanidade se desloca nos temas como lutar unanimemente – despertar a consciência nacional – vencer a pobreza – se desenvolver – permanecer em si mesmo – participar na vida do mundo – resistir, etc.

Vocês terão percebido que o conceito de africanidade na literatura africana especializada é utilizado sempre no singular e não no plural, justamente porque este conceito remete à ideia de unidade resguardada na diversidade. Pessoalmente, não conheço um único estudioso, um único político, militante ou ativista africano e até mesmo estudiosos ocidentais que utilizem o plural, ou seja, as africanidades.

Mas de onde vem o uso plural na literatura brasileira especializada? Nos primeiros trabalhos sobre esse conceito nas obras de Henrique Cunha Jr e Petronilha Gonçalves, esse conceito tem uso singular, mas nos trabalhos posteriores, o conceito passou a ser utilizado no plural. Tentei entender por que, pois ninguém me explicou essa passagem do singular ao plural que nada tem a ver com o uso singular africano. Pergunto-me se é devido ao fato de considerar apenas a diversidade africana que se encontra na visão popular sob a expressão “na África tudo é diferente” e que há muitas, Áfricas cujas resistências se encontram também na diáspora, ou simplesmente um modismo que todos usam sem questionar sua origem? Pergunto-me se tem a ver com a cultura negra no Brasil que regionalmente apresenta algumas diferenças (cultura afro-baiana, afro-mineira, afro-maranhense, afro-gaúcha, afro-paulista, etc.), cujas resistências africanas ou africanidades são também diferentes?

Em busca de resposta que ninguém me deu até agora, tive a curiosidade de consultar a literatura sobre o negro na diáspora

americana, onde se fala também de africanidade e americanidade, correspondente da nossa africanidade e brasilidade. A questão que se colocava nessa literatura era saber se os negros dos Estados Unidos tinham preservado alguma coisa da herança africana. O livro de Melville J. Herskovits publicado pela primeira vez em 1941 e que teve várias reedições e reimpressões, tenta responder a essa pergunta. Esse livro, cujo título original é *The Myth of the Negro Past*, teve um grande sucesso devido em parte à carga emocional das questões nele tratadas. Para os americanos negros, tratava-se de um problema que os tocava direta e intimamente, pois tentou-se tirar da afirmação ou da negação das continuidades africanas as justificativas dos tratamentos desigualitários. Mais grave do que isso, colocaram em dúvida a identidade cultural das minorias negras americanas ao fazer delas coletividades sem passado ou envergonhadas de suas origens africanas. Comparados aos outros grupos étnicos que compõem a população americana, os negros aparecem desprovidos de um patrimônio cultural próprio, porque seus antepassados trazidos da África chegaram “nus”, sem poder carregar nada com eles, até porque eram “oriundos de um continente povoado de tribos selvagens e sanguinárias”. Embora os especialistas considerassem com reserva e nuances essa visão simples, o conjunto dos americanos brancos a considerava evidente. Aceitavam que seus compatriotas negros, pelo fato de não possuírem nenhuma bagagem cultural legada por seus ancestrais, não tinham conseqüentemente um passado criador de valores. Os escravizados eram evidentemente descendentes de inúmeras gerações africanas, mas como no mundo animal essas gerações só transmitiram o único bem preciso: a vida. O resto, isto é, as técnicas de produção dos bens, as organizações sociais como a família, as crenças religiosas e mágicas, etc. era pobre, rudimentar, viciado e sem progresso. Essas “hordas e tribos” viviam fora do circuito da história que produziu pouco a pouco as brilhantes civilizações, cujas aquisições foram se enriquecendo na medida em que passava o tempo. Os negros americanos não tinham o passado africano, e o que eles transmitiam para

seus filhos era: a língua inglesa, a religião cristã, a polidez que convém aos domésticos das grandes fazendas do sul, tudo isso foi aprendido dos brancos. Herskovits deixa claro que a afirmação de que a minoria negra era desprovida de um verdadeiro passado é uma concepção mítica na medida em que racionalizava as atitudes de superioridade dos brancos e as condutas de segregação. Certo, a inexistência da herança cultural africana não é o único mito pelo qual se justificava a desigualdade das condições dos negros americanos, pois um outro mito corriqueiramente utilizado é o da inferioridade racial: as características físicas superficiais dos negros (pigmentação, cabelos, etc.) seriam associadas a um equipamento intelectual e afetivo diferente do branco e, portanto inferior. Por exemplo, o negro não poderia ter um quociente intelectual elevado ou não poderia controlar eficazmente suas emoções. Veja-se que os mesmos comportamentos de dominação e exploração econômica dos negros podem ser justificados tanto pelo mito de superioridade cultural dos brancos (têm um rico passado criador), como pelo modelo de superioridade racial (são mais inteligentes). Mas os dois mitos podem ser complementares: os negros não têm passado porque são racialmente inferiores.

Quando apareceu esse livro há setenta e três anos, os negros americanos aceitavam em grande parte o que os brancos pensavam sobre sua herança africana. Salvo a Etiópia e a Libéria, toda a África subsaariana era colonizada; a imagem que se tinha da África no exterior era a projetada pela casta branca que se encontrava no topo da hierarquia social de cada território colonial. O mundo conhecia a África através do que diziam dela as autoridades coloniais sobre sua missão colonizadora, e os missionários que descreviam as superstições pagãs; os patrões das empresas industriais e agrícolas que se queixavam de preguiça e irresponsabilidade dos colonizados; os romancistas e cineastas que queriam suscitar o arrepio ao evocar a selvageria e a “misteriosa” África. Os testemunhos dos antropólogos que tentavam entender a África do ponto de vista dos africanos teriam sido também escutados. Infelizmente não puderam, porque não atingiam

o grande público (como a maioria de nossos trabalhos intelectuais). Nessas condições, a maioria dos negros americanos não pensava reivindicar a herança africana considerada como marca de sua vergonha e não como prestígio; pois o que buscava a massa dos negros era tornarem-se totalmente cidadãos americanos, sair do gueto e gozar da dignidade e do nível de vida dos americanos brancos. Para que sublinhar as diferenças se o essencial a buscar é a identificação com os outros?

Esse livro sensibilizou muitos negros americanos que tentavam saber o que era essa herança africana e se podiam assumi-la ou rejeitá-la. A essa interrogação Herskovits vai nitidamente afirmar que os negros americanos como todos no Novo Mundo têm um passado. As sociedades africanas de que são oriundos seus ancestrais não eram selvagens, pois tinham elaborado modos de vida complexos bem adaptados ao seu meio ambiente físico e às suas necessidades psicológicas. Graças a essas heranças culturais, o grupo sobrevivia harmoniosamente sua curva vital. Ao atravessar o Atlântico nos navios negreiros, os escravizados não perderam sua africanidade. O termo é também utilizado no singular. Apesar das condições extremamente desfavoráveis para manter os comportamentos institucionalizados, as organizações sociais, as expressões religiosas e estéticas, numerosos traços africanos persistiram. São esses traços que Herskovits chamou de africanismos, no plural (1962, p.315-322).

No ponto de partida, Herskovits estabelece uma interessante comparação entre duas situações, a do africano colonizado durante a década que precedeu a Segunda Guerra Mundial e a do negro americano dominado na mesma época. Um e outro pertenciam ao estrato inferior de sua sociedade, estrato fechado (de fato endógamo, segregado na vida cotidiana, gozando de um poder social muito mais fraco que o estrato branco, vivendo segundo normas culturais parcialmente diferentes) que pode, por esta razão, ser chamado de casta e ser economicamente explorado. De um lado e de outro, essa situação é racionalizada pelos mesmos mitos de inferioridade cultural e racial

que parecem ser aceitos numa certa medida pelos próprios negros que eram levados a condutas de alienação cultural (vergonha do passado, tentativa de se identificar ao grupo superior pela assimilação).

Em seguida, ele mostra reações muito diferentes. Na África, no plano intelectual e artístico e no plano político, há a tomada da consciência do passado africano, a reivindicação da africanidade e da independência. É o movimento da Negritude que começou por volta de 1935 no meio de estudantes africanos em Paris; é o processo de descolonização que começa em 1956 (República do Sudão) e 1957 (Gana) e atingiu seu apogeu em 1960 (27 independências). Nos Estados Unidos é a luta para o reconhecimento da igualdade jurídica no Sul, da igualdade social no Norte, e por toda parte contra o obstáculo econômico que representa a cor da pele. Parece que os negros americanos naquela época, salvo alguns grupos como o Black Muslims ou o Black Power, reclamavam a integração a mais completa na sociedade americana. Mais do que a africanidade, eles preferiam a americanidade.

Os negros africanos, embora formassem uma minoria sociológica nas colônias, representavam uma considerável maioria demográfica enquanto os negros americanos representavam uma minoria ao mesmo tempo sociológica e demográfica. No Sul do Saara, a situação dos contatos entre brancos e colonizados foi comparativamente curta, setenta e cinco anos em média; nas Américas ela durou muitos séculos. Na África, a força econômica e social das castas coloniais brancas foi relativamente menos considerável que a exercida pelas comunidades brancas nos Estados Unidos. Em muitos domínios da vida coletiva africana, as instituições e as normas tradicionais permaneceram dominantes durante todo o período colonial (p.e., organizações familiares, técnicas de agricultura, de caça e criação de gado, línguas, crenças religiosas, etc.), enquanto nos Estados Unidos os africanismos foram menos numerosos, comparativamente ao Brasil, que recebeu cerca de 40% de todos os africanos deportados nas Américas.

Evoca-se frequentemente a desintegração das culturas africanas sob as influências que não existiam na África pré-colonial: os livros, as técnicas industriais, as administrações complexas, as intensas relações internacionais. O fato de que os fragmentos culturais africanos trazidos no Novo Mundo pelos escravizados tenham permitido às comunidades negras das Américas reconstruírem em parte o tecido original e mantê-lo é uma prova de extraordinária resistência da africanidade na diáspora.

Evidentemente, as sociedades africanas de hoje não vivem da mesma herança cultural do fim do século XIX quando começou a colonização. Mas qual é a comunidade cultural que possui hoje o patrimônio cultural de antigamente? Todas as civilizações se enriqueceram incrivelmente em contato umas com as outras. No entanto, elas não perderam sua identidade, que se enraíza em seu passado.

Africanidades brasileiras (plural), na minha interpretação, poderia ter o mesmo sentido que os africanismos de Herskovits para designar os elementos da herança africana que sobreviveram na diáspora. Todas as comunidades de matrizes africanas na diáspora reivindicam hoje duas coisas complementares: a inclusão nas sociedades que escravizaram seus antepassados africanos e seus descendentes não no sentido assimilacionista, mas reconhecendo ao mesmo tempo sua identidade ancorada por um lado na continuidade africana, daí a importância de ensinar a história e a cultura africana, e por outro lado nas culturas de resistência que elas criaram no novo mundo em defesa de sua dignidade e liberdade humanas, daí a importância de ensinar também a história e a cultura negra na diáspora. A nova equação é: queremos ser incluídos sim, mas reconhecendo e respeitando ao mesmo tempo nossa identidade que passa pelas nossas diferenças corporais, culturais e históricas. Não é sem fundamento que os negros americanos rejeitaram politicamente a identidade de afro-americanos (Afro-Americans) que corresponderia à nossa de afro-brasileiros, para adotar a identidade de africanos americanos (Africans Americans), para reafirmar sua herança africana que por muito tempo lhes foi negada.

REFERÊNCIAS

DIOP, Cheikh Anta. **l'unité culturelle de l'Afrique noire**. Paris: Présence Africaine, 1959.

ERNY, P. **L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire**. Paris: Le Livre Africain, 1968.

FROBENIUS, Leo. **Und Afrika sprach**. Tome III: Unter den unsträflichen Aethiopen. Vits, Berlin, 1913.

FROBENIUS, Leo. **Histoire de la civilisation Africaine**. Paris: Gallimard, 1936.

HERSKOVITS, J. Melville. **L'héritage du noir, mythe et réalité**. Paris: Présence Africaine, 1962.

MAQUET, Jacques. **Africanité traditionnelle et moderne**. Paris: Présence Africaine, 1967.

MUNANGA, Kabengele. O que é africanidade. In: **Vozes da África**. São Paulo: Editora Duetto, 2007.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: Usos e sentidos. 3ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

PAULME, Denise et al. **Femmes d'Afrique noire**. Paris: La Haye/Mouton, 1960.

PAULME, Denise et al. **Civilizações africanas**. Lisboa: Europa-América, 1977.

SARTRE, Jean-Paul. Orphée noir. In: **Situations, tome III**: Littérature et engagement (février 1947 - avril 1949). Paris: Gallimard, 1949.

TEMPELS, Placide. **La philosophie bantoue**. Paris: Présence Africaine, 1947.

THOMAS, LOUIS-Vincent. **La mort africaine**. Idéologie funéraire en Afrique noire. Paris: Payot, 1982.

*Africanidades em letras:
pressupostos para o ensino
das literaturas africanas e
afro-brasileira nos termos
das leis educacionais
10.639/2003, 11.645/2008
e 12.796/2013*

Iris Maria da Costa Amâncio

Esta reflexão é fruto de investigações iniciais de pós-doutorado, por mim realizadas junto ao projeto de pesquisa em rede “*Língua e Literatura: relações raciais, diversidade sociocultural e interculturalidade em países de língua portuguesa*”, desenvolvido pelo CEALE/

NERA/Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, relativamente a questões pontuais acerca das tensões entre língua oficial e línguas maternas, dos processos de escrita e de leitura literárias, bem como das estratégias pedagógicas para o ensino de Literatura, especialmente para crianças e jovens. Por isso, entendo que estas indagações possam contribuir nacionalmente para a efetivação das Leis educacionais 10.639/2003⁹, 11.645/2008¹⁰ e 12.796/2013¹¹, considerando-se que se encontra previsto o ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira prioritariamente por meio da Literatura, da História e das Artes, bem como a abordagem das relações étnico-raciais. Ao mesmo tempo, são reflexões que provocam a revisão de noções que subsidiam os processos de afirmação e de consolidação, no Brasil, do estudo e ensino das literaturas produzidas em Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe, as quais vêm sendo ainda reiteradas na condição conjunta de um “macro-sistema literário” (Cf. ABDALA JR., 1989). Este conceito de Benjamin Abdala Jr. articula e unifica a categoria literaturas africanas de língua portuguesa, de modo que as produções literárias dos referidos países sejam percebidas e referenciadas em um bloco aparentemente coeso – a África de Língua Portuguesa engajada –, que adota

9 A Lei 10.639/2003 altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências.

10 A Lei 11.645/2008 altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639/2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

11 A Lei 12.796/2013 inclui o inciso XII - consideração com a diversidade étnicoracial no TÍTULO II – Dos Princípios e Fins da Educação Nacional, alterando a Lei Nº 9.394/1996 (LDBEN).

o português¹² como língua oficial ponto de identificação e de união teoricamente. Nesta noção, essas literaturas encontram-se descon-sideradas, portanto, em seu caráter produtivo como cadeias literá-rias individuais, ainda que relacionadas, a saber: *Literatura Angolana*, *Literatura Moçambicana*, *Literatura Caboverdiana*, *Literatura Guineense* e *Literatura Santomense*. Em relação a esse aspecto, penso que, sem a identificação/particularização nacional dessas literaturas, tornam-se ainda mais insistentes as indagações pedagógicas sobre qual África ler, qual África ensinar ou qual literatura ler e qual literatura ensinar.

A meu ver, conforme já destacado em publicação anterior (Cf. AMÂNCIO, 2013), existem pressupostos a serem observados para o ensino das literaturas produzidas em Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe, que, embora escritas em Língua Portuguesa, não têm nesta o seu momento inicial – e/ou iniciático – em termos de expressão poética ou ficcional. Por isso, aqui retomo algumas bases fundamentais, que muito podem colaborar com o professorado da Educação Básica no Brasil, para o melhor entendimento e abordagem do(a) docente sobre as produções literárias africanas em questão, a saber:

- o substrato ontológico Bantu e(m) suas diferentes etnicida-des nos cinco países, considerando-se os povos e suas respec-tivas cosmovisões, línguas nacionais e expressões culturais, religiosidades etc.;
- as vivências histórico-culturais, ideológicas e sociopolíticas tradicionais africanas, assim como aquelas provenientes das experiências coloniais, anticoloniais e do pós-independência, distinguindo-se as especificidades contextuais de cada país;

12 O termo lusófono e/ou lusofonia nasceu com o processo colonial e não é adequado na atual conjuntura nacional e internacional, por isso foi substituído pela palavra português. O mesmo se aplica aos termos anglófono, francófono, espanófono e seus derivados. A colonialidade precisa ser eliminada inicialmente na grafia, na escrita para que possamos interiorizar novas formas de compreen-são do lugar de fala de cada um.

- os diferenciados processos de criação artística verbal, sendo estes orais ou escritos, e suas formas de inscrição, materialização e circulação social, por meio de ritos cotidianos tradicionais e contemporâneos e/ou de processos editoriais e mercadológicos;
- o imaginário brasileiro sobre o Continente Africano e as africanidades.

Na verdade, não se pode negligenciar o fato de que as literaturas de Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe se realizam esteticamente a partir da perspectiva dos sentidos fônicos das línguas de matriz bantu, anteriores e potencializadoras do aparato estrutural da Língua Portuguesa. Nos termos do escritor angolano Manuel Rui, o contraste entre estilos linguísticos de matriz bantu e portuguesa se realiza na enunciação da “cosmogonia dos gestos, dos sons, dos símbolos – da palavra, como elemento da criatividade mais inicial, a palavra como princípio de se conhecer a existência” dentro do aparato linguístico português. Ou seja, pedagogicamente, não basta a abordagem analítica do par binário oralidade/escrita ou simplesmente destacar as marcas da oralidade na escrita literária; antes, trata-se do entendimento de que a oralidade antecede a escrita e, portanto, esta se realiza a partir dos princípios ontológicos e das bases orais de seus respectivos autores(as) e textos. Isso porque falar, segundo Frantz Fanon “é ao mesmo tempo empregar certa sintaxe, possuir a morfologia desta ou daquela língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (1975, p.31-32). Em outras palavras, as falas que subsidiam as escritas literárias em questão correspondem, primeira e inicialmente, as matrizes Bantu – predominantemente, mas não exclusivamente. Ainda em relação a esse aspecto, assim formula Rui, na condição de escritor angolano, em sua conhecida comunicação oral de 1985¹³:

13 Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra, em 23/05/1985.

[...] tem que se manter assim oraturizado e oraturizante. Se eu perco a cosmicidade do rito perco a luta. Ah! Não tinha reparado. Afinal isso é uma luta. E eu não posso retirar do meu texto a arma principal. A identidade. [...] 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. Os personagens do meu texto têm de se movimentar como no outro texto inicial. Têm de cantar. Dançar. Em suma, temos de ser nós. “Nós mesmos”. Assim reforço a identidade com a literatura.

Da mesma maneira, destaco também quatro pressupostos para o ensino da Literatura Brasileira de autoria negra, conceitualmente chamada de Literatura Afro-brasileira e/ou Literatura Negro-brasileira¹⁴:

- os substratos ontológicos Yorubá e Bantu e(m) suas diferentes etnicidades, considerando-se as procedências distintas predominantes dos africanos escravizados e trazidos para o Brasil, assim como suas respectivas cosmovisões, línguas nacionais e expressões culturais, religiosidades etc.;
- as vivências histórico-culturais, ideológicas e sociopolíticas da população negra no Brasil (africanos escravizados e seus descendentes), provenientes das experiências na diáspora, distinguindo-se as especificidades contextuais em cada região do País, nas quais se estabeleceram social e culturalmente;
- os diferenciados processos de criação artística verbal, sendo estes orais ou escritos, e suas formas de inscrição, materialização e circulação social, por meio de ritos cotidianos tradicionais e contemporâneos e/ou de processos editoriais e mercadológicos;

14 Mais do que a nomeação dessa vertente literária, interessa-me, pontualmente para esta reflexão, o fato de que essas produções sejam brasileiras de autoria negra. Em outros momentos críticos, discutirei as abrangências e limitações das duas categorias conceituais.

- o imaginário brasileiro sobre o Continente Africano, a formação do povo brasileiro e as expressões de afrobrasilidades.

A Língua Portuguesa que se fala política e literariamente nesses contextos; concordando, uma vez mais, com Frantz Fanon (1975; 1979) e com Amílcar Cabral (1978), a fala é sintaxe e morfologia assumindo e revelando uma cultura, uma civilização, e estas, uma ação política libertadora. Dito isto, a Língua Portuguesa do Brasil, Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe tem um brilho local. Isso se comprova, por exemplo, com a iniciativa do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, que não tem mais a fala de Portugal como referência primeira e/ou obrigatória, fragilizando, ainda mais, a fracassada articulação diplomática que resultou na CPLP¹⁵. Na verdade, a Língua Portuguesa é dos seus falantes em todo o mundo, cada um utilizando-a a seu modo, e destituindo-a continuamente de seu poder veicular de alienação político-ideológica e/ou de negação de pertencimentos étnicoraciais, ainda que se mantenha com o *status* de língua oficial.

RACISMO À BRASILEIRA, ENTRE A MORTE E A VIDA DO AUTOR

Retomando a questão da literatura e da autoria, acredito, sim, que o conceito de “macrossistema literário” tenha sido necessário na abordagem crítica da fase inicial de afirmação das identidades africanas, como recusa coletiva ao eurocentrismo, ao imperialismo e ao silenciamento, impostos pela empresa colonial portuguesa. Hoje, todavia, essa noção pode se mostrar pouco colaborativa para o atual contexto pedagógico brasileiro, pois, em certo sentido, dialoga diretamente

15 A *Comunidade dos Países de Língua Portuguesa* (CPLP) é uma organização internacional criada em 17 de Julho de 1996, formada por países de Língua Oficial Portuguesa, que busca o “aprofundamento da amizade mútua e da cooperação entre os seus membros”. Disponível em: <http://www.cplp.org/>

com o insistente imaginário estereotipado sobre África, como um todo coeso e indistinto, assim como com o fenômeno da crescente produção e circulação editorial, em bloco, de obras africanas de Língua Portuguesa no Brasil, predominantemente referenciadas pela autoria branca. Com isso, o conceito de “sistema literário” de Antonio Candido (1961), com o qual dialoga Abdala Jr.¹⁶, aponta para as especificidades da/na formação das literaturas nacionais e, a meu ver, permite formulações derivativas mais amplas sobre a questão da afirmação e reconhecimento das literaturas angolana, moçambicana, cabo-verdiana, guineense e santomense.

Quanto ao que tange à Literatura Brasileira, no contexto político-ideológico contemporâneo brasileiro, é possível perceber que essa categoria conceitual de Candido como “sistema de obras ligadas por denominadores comuns, que permitem reconhecer as notas dominantes de uma fase” (1961, p.25), na articulação com seus “elementos externos”, abarca, quase que com exclusividade – e por inúmeros fatores amplamente discutidos na atualidade, entre eles o racismo –, um conjunto de produtores literários brancos. Isso se dá nos registros críticos mesmo após 1999, quando Antonio Candido resume as suas reflexões dos anos 1960 para o melhor entendimento dos(as) leitores(as) iniciantes de Literatura Brasileira. Em outras palavras, penso que a não afirmação e reconhecimento do conjunto de escritores(as) negros(as) no que se entende por sistema literário brasileiro compromete a conceituação, definição e descrição da terceira etapa do processo de formação da Literatura Brasileira nos termos do próprio Candido: “(3) a era do sistema literário consolidado, da segunda metade do século XIX aos nossos dias” (1999, p.14), período histórico-literário recentemente tão bem

16 Nesse sentido, para uma percepção mais ampla da relação dialógica do conceito de Abdala Jr. com o de Candido, destaco o artigo “Notas sobre o conceito de ‘sistema literário’ de Antonio Candido nos estudos de literaturas africanas de língua portuguesa”, de Anita Moraes (2010)

configurado pelo crítico Eduardo de Assis Duarte (2011)¹⁷ relativamente à autoria negra brasileira. Isso provoca, também, a necessária indagação sobre de que maneira a engrenagem da atividade literária no Brasil – uma articulação entre crítica literária e o chamado mercado editorial brasileiro – referencia historicamente, quase que com exclusividade, a produção de escritores brancos¹⁸ nos casos específicos das Literaturas Angolana, Moçambicana e Brasileira¹⁹. Na perspectiva do ensino de literatura e de leitura, acredito que a circulação reiterada dessas noções de sistemas literários produzidos na quase exclusividade de homens brancos, em detrimento da autoria negra – escritores(as) pretos(as) e pardos(as) africanos(as) e brasileiros(as)²⁰ – e indígena brasileira, contribua para a maior cristalização das representações e olhares hierarquizantes, subalternizantes (Cf. GRAMSCI, 2006; SPIVAK, 2010) e estereotipados sobre as raízes, matrizes e fazeres no âmbito das africanidades, das afro-brasilidades e das relações de gênero, contrariando e jogando por terra os objetivos políticos e antirracistas das Leis educacionais 10.639/2003,

17 Refiro-me, aqui, às reflexões, abordagens e levantamentos feitos por Duarte, por meio de projeto de pesquisa desenvolvido junto ao NEIA – Núcleo de Estudos Interdisciplinares da Alteridade da Faculdade de letras da Universidade Federal de Minas Gerais, que tem a obra *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica* (2011) como um de seus principais produtos acadêmico-científicos, ao lado do Portal Literafro.

18 Considero necessária a redundância/reiteração de que sejam autores homens de origem luso-europeia quando também problematizo as relações de gênero paralelamente aos pertencimentos raciais.

19 As literaturas cabo-verdiana, guineense e santomense muito raramente são consideradas no contexto mercadológico.

20 Adoto, aqui, a referência técnico-científica adotada pelas pesquisas demográficas desenvolvidas pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, embora sabendo que as relações raciais e suas respectivas definições de raça/cor sejam distintas nos contextos sociorraciais de Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe.

11.645/2008 e 12.796/2013, assim como os esforços coletivos de relevantes movimentos sociais brasileiros²¹.

Ainda, percebo que o panorama acima descrito resulta em e consolida um funcionamento vicioso, por meio do qual a noção de “sistema literário” privilegia autores eurodescendentes, seja em função do imaginário excludente que o subsidia, entendendo que a letra corresponda a um domínio necessariamente referenciado ao homem branco; seja pela lentidão dos mecanismos de atualização dos registros das obras literárias e de seus(suas) respectivos(as) autores(as) em relação aos seus tempos e lugares de produção e de crítica; seja devido ao fato de os(as) autores(as) serem considerados(as) de qualidade somente quando suas obras alcançam a grande mídia. Conforme ironiza Silviano Santiago, “bons escritores são os que vendem aqui e lá fora, diz o bom senso mercantilista” (2002. p.28-29)²². Tudo isso evidencia o atraso brasileiro no tocante à qualidade das relações sociorraciais e leva-me a retomar a percepção de Roland Barthes (1968) sobre a prevalência do referente autoral como índice das noções clássicas de produção literária, assim como dos funcionamentos dos textos. Segundo Barthes,

O *autor* reina ainda nos manuais de história literária, nas biografias de escritores, nas entrevistas dos periódicos, e na própria consciência dos literatos, ciosos por juntar, graças ao seu diário íntimo, a pessoa e a obra; a imagem da literatura que se pode encontrar na cultura corrente está tiranicamente centralizada no autor, sua pessoa, sua história, seus gostos, suas paixões [...]. (1988, p.66)

Em relação ao contexto brasileiro, que se processa cotidianamente sob acentuado imaginário racista conforme já comprovado

21 Destaco, especificamente, os movimentos negros, indígenas, de mulheres e de mulheres negras.

22 Assim, na prática e por analogia, os bons escritores vendem muito e estes são predominantemente os homens brancos.

cientificamente por Kabengele Munanga (1999) e outros especialistas em relações raciais no Brasil, este pensamento de Barthes mostrase ainda mais contemporâneo – apesar do deslocamento histórico – se especificarmos o pertencimento racial do sujeito autoral da obra literária, no âmbito do que se considera “sistema literário”. Parafraseando Barthes, no imaginário brasileiro, o referente autor branco ainda reina na história literária, nas biografias de escritores, nas entrevistas dos periódicos e na própria consciência dos literatos, o que ratifica e intensifica a insistente imagem da literatura tiranicamente centralizada no autor branco, em suas expressões pessoais, históricoculturais, político-ideológicas etc., restringindo o(a) leitor(a) a um universo ontológica e conceitualmente eurocêntrico.

Por isso, quanto ao ensino, no Brasil, das Literaturas Angolana, Moçambicana, Cabo-verdiana, Guineense, Santomense e da Literatura Brasileira de autoria negra nesse contexto evidentemente racista, tem sido estratégica a sutileza da ênfase pedagógica sobre a enunciação e sobre **o negro na condição de temática**, o que confere a muitos(as) docentes a agradável sensação de dever cumprido em relação à legislação educacional vigente. Todavia, entendo como equivocado e politicamente perigoso o confortável crescimento de abordagens que desconsideram, discursivamente, os contextos étnicos e sociopolítico-ideológicos dessas produções literárias, assim como a perspectiva do **negro como autor**.

Isso não significa negar o potencial produtivo do autor branco, mas afirmar e garantir a natural circulação e convivência pedagógica desse com a autoria negra. Refletindo com Foucault, penso que, até que se reedueque sociorracialmente o imaginário brasileiro,

[...] os discursos “literários” não podem mais ser aceitos senão quando providos da função autor: a qualquer texto de poesia ou de ficção se perguntará de onde ele vem, quem o escreveu, em que data, em que circunstâncias ou a partir de que projeto. O sentido que lhe é dado, o status ou o valor que nele se

reconhece dependem da maneira com que se responde a essas questões²³. (1969, p.276)

Para a especificidade social brasileira, esta antiga percepção de Foucault mostra-se contemporânea: “a função autor hoje em dia atua fortemente nas obras literárias” (1969, p.276) e a elas confere reconhecimento e “credibilidade” (FOUCAULT, 1969, p.296). Sob a máscara estratégica da diversidade cultural, da interculturalidade e da negação do racismo, a não afirmação da identidade étnico-racial do autor, no Brasil, reaviva a quase natural inexistência artístico-intelectual da **autoria negra**²⁴ no nosso imaginário, colaborando, a meu ver, com a manutenção do discurso colonialista eurocêntrico, relativamente ao suposto lugar e ao papel do “colonizado” em relação ao “colonizador”, como bem teoriza Albert Memmi (1967). No caso da vertente literária afro-brasileira, por exemplo, mesmo que se entenda como necessária a explicitação temático-enunciativa de um “ponto de vista culturalmente identificado à afrodescendência” (Cf. DUARTE, 2011) nesta fase de afirmação, penso ser de fundamental relevância a configuração ou explicitação do pertencimento racial negro do autor (preto ou pardo) como elemento primeiro e natural de identificação da autoria negrobrasileira²⁵. Isso poderá colaborar para que o negro,

23 Minha insistência na explicitação dessa especificidade quanto ao contexto brasileiro é consciente e, a meu ver, necessária, a fim de evitar que esta reflexão seja equivocadamente adotada para a análise de situações gerais e/ou universais sobre o ensino de literatura e a abordagem pedagógica de textos literários em geral.

24 Novamente, seria, ainda, a insistência camuflada da chamada “branquitude normativa”? (SILVA; ROSEMBERG, 2008, p.105)

25 Redundância necessária, para evitar que se considere Literatura Afro-brasileira aquela produzida por brancos que adotam o negro como tema. Aproveito para registrar que, no caso da Literatura Brasileira de autoria indígena, o mesmo vem acontecendo quando escritores brancos são considerados autores de Literatura Indígena por terem o índio como tema de suas obras literárias ou por fazerem recontos de narrativas tradicionais orais indígenas brasileiras.

efetivamente, seja afirmado e lido naturalmente, insisto, como sujeito autoral e não mais como tema ou objeto da literatura.

LITERATURA, AUTORIA NEGRA E PRÁTICA PEDAGÓGICA

No plano da análise literária, da enunciação e do discurso, na prática pedagógica cotidiana, o tema do negro vem sendo referenciado indistintamente, muitas vezes sem articulação com a pessoa autoral²⁶; em outras palavras, dá-se a cristalização da histórica subalternização da pessoa negra em seu potencial humano de produção intelectual e criação artística pela letra, tão negado pelos discursos e práticas colonialistas de silenciamento (Cf. GONÇALVES, 1985) e/ou apagamento das diferenças étnico-raciais. No plano da recepção literária dos textos para crianças e jovens, o(a) leitor(a) da Educação Básica brasileira ainda continua a não ver obras de autores(as) negros(as) – e indígenas – circulando com a mesma frequência e naturalidade como a ele(a) são disponibilizadas as obras de autoria branca.

No Brasil, apesar dos contínuos esforços, reitera-se, quase que naturalmente²⁷, a subalternização da pessoa negra como sujeito autoral quanto ao seu pertencimento étnico-racial e revela-se a refinada, insistente e sutil dissimulação do racismo, o que fere o cumprimento da Resolução 01/2004. Ou seja: o “condenado da terra”, de Frantz Fanon (1961), ou o “subalterno”, de Gramsci e Gayatri Spivak (2010), não pode falar e nem ser visto. Esses antigos funcionamentos do imaginário racista brasileiro sobre a África, os africanos e seus descendentes (Cf. MOORE, 2008) resultam, a meu ver, em impactos negativos sobre a prática pedagógica do professorado nacional quanto à efetividade/ materialidade das Leis 10.639/2003, 11.645/2008 e 12.796/2013, por intimidarem o alcance dos principais propósitos

26 É como se a questão principal fosse apenas falar sobre o negro.

27 Funcionamento estratégico próprio das sutilezas do racismo no plano da linguagem.

antirracistas e dessubalternizantes das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura afro-brasileira, africana e indígena, instituídas pela Resolução CNE 01/2004 com base nas determinações do Parecer CNE/CP 3/2004.

Com isso, a recepção crítica da oferta editorial e a identificação da autoria negra de grande parte das obras literárias africanas e das afrobrasileiras podem se tornar um ponto de referência efetivo e natural para os(as) profissionais de Literatura na Educação Básica brasileira, que se encontram na sala de aula e se sentem, às vezes, perdidos(as) ou constrangidos(as) diante da obrigatoriedade legal de efetivar as Leis 10.639/2003, 11.645/2008 e 12.796/2013 em seu cotidiano pedagógico. Ao mesmo tempo, por causa do imaginário racista brasileiro (e contra ele), a explicitação da gênese racial, ontológica, étnica, juntamente com as linguagens, temáticas, estéticas e discursos literários africanos e afro-brasileiros contribuirá para que os(as) estudantes vivenciem um processo de revisão quanto à referenciação positiva da pessoa negra como produtora intelectual e artista do universo das letras conforme constatado anteriormente. Assim, a Literatura será, efetivamente, um dos pilares pedagógicos dos processos de efetivação das referidas leis educacionais no País.

Ainda, a recepção das diversas obras literárias de autoria africana e/ou afro-brasileira pode levar à percepção estética da existência de um rico universo étnico-cultural, ou à compreensão de que existem diferenciados cânones nessas diversas produções literárias – ao contrário do que compreende Harold Bloom (1995). Todavia, embora fiquem constatadas a importância e a necessidade da leitura de tais textos em diferença, como processar a viagem? O acesso ao livro de autoria negroafricana e afro-brasileira continua raro, caro e o mercado editorial brasileiro ainda não acredita no potencial dessas

literaturas feitas por mãos de pretos²⁸. Acredito que ainda chegará o tempo em que, no Brasil, a escrita literária atingirá a desejada naturalidade, ou em que não será mais preciso referenciar a autoria, seja ela negra ou branca, no sentido de que conferir “ao texto um Autor é impor-lhe um travão, é provê-lo de um significado último, é fechar a escritura” (BARTHES, 1988, p.70). Enquanto esse ideal humanista e barthesiano²⁹ não for alcançado devido às históricas hierarquizações imperialistas, que negam ou inferiorizam o negro na condição autoral, penso com Foucault que “[...] é insuficiente afirmar: deixemos o escritor, deixemos o autor e vamos estudar, em si mesma, a obra” (1969, p.270). Em outras palavras, não dá para fechar os olhos ao racismo à brasileira e simplesmente afirmar a morte universal do autor, nos termos de Barthes, nesta fase nacional de afirmação político-literária contra a série histórica de exclusão do sujeito autoral negro dos centros de produção artístico-intelectual. Por isso, afirmo, com Laura Padilha (2010), que o ensino das referidas literaturas irá colaborar com o processo de reeducação das relações étnico-raciais no Brasil, também por

[...] contribuir para que o múltiplo cultural que somos tome seu lugar. Pelo agenciamento, pois, desse múltiplo, as faces poliédricas do mosaico cultural brasileiro se deixam reconhecer, ao se projetarem no espelho de nossa própria formação histórica, sem

28 Talvez, com o poder da grande mídia internacional como o jornal New York Times, o mercado editorial brasileiro entenda que o mundo mudou e que as relações de poder na indústria editorial se fazem, nesta contemporaneidade, entre sujeitos de diferentes pertencimentos étnico-raciais, sem hierarquizações. Destaco, aqui, a ênfase da mídia norte-americana sobre escritores negro-africanos, registrada pelo jornal Folha de São Paulo em 06/07/2014, em matéria intitulada “Nova onda de escritores africanos com olhar internacionalista”. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2014/07/1481039-nova-onda-de-escritores-africanos-com-olharinternacionalista.shtml>

29 Considerado “romântico”, aos olhos de Foucault (1969).

admitir ou referendar velhas e já ultrapassadas formas de hierarquização. (2010, p.13)

REFERÊNCIAS

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. **Literatura, história e política**: literaturas de língua portuguesa no século XX. São Paulo: Ática; [Brasília]: CNPq, 1989. BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BLOOM, Harold. **O cânone Ocidental** – os livros e a escola do tempo. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

BRASIL. **Lei 10.639**, de 2003. Altera a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afrobrasileira”, e dá providências. Brasília: Subchefia para Assuntos Jurídicos, 2003.

BRASIL. **Lei 11.645**, de 2008. Altera a Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira e Indígena”, e dá providências. Brasília: Subchefia para Assuntos Jurídicos, 2008.

BRASIL. **Lei 12.796**, de 2013. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para dispor sobre a formação dos profissionais da educação e dar outras providências. Brasília: Subchefia para Assuntos Jurídicos, 2003.

CABRAL, Amílcar. **A arma da teoria**: Unidade e luta. 2ed, Lisboa: Seara Nova, 1978 (Obras escolhidas de Amílcar Cabral, coord. por Mário de Andrade, vol. 1).

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre a Negritude**. Belo Horizonte, Nandyala, 2010.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira**: momentos decisivos. São Paulo: Martins, 1961. v.1.

CANDIDO, Antonio. **Introdução à Literatura Brasileira** (resumo para principiantes). São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1999.

DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. v.4.

DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). **Portal Literafro**. Disponível em <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/>. Acessado em 14/11/2011.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. 2ed. Porto: Editora Paisagem, 1975.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. **O silêncio – um ritual pedagógico a favor da discriminação racial**: estudo acerca de discriminação racial nas escolas públicas de BH, Belo Horizonte: Faculdade de Educação da UFMG, 1985. (Dissertação, Mestrado em Educação).

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**: os intelectuais, o princípio educativo, jornalismo. vol 2. 4ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

HALL, Stuart. **Identidades culturais na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP & A, 1997.

LARANJEIRA, Pires. **De letra em riste** – identidade, autonomia e outras questões na literatura de Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe. Porto: Afrontamento, 1995.

MARTINS, Aracy Alves. **Discursos e Representações sobre os Negros e a África nos Manuais Escolares em Países de Língua Portuguesa**. Relatório CNPq, 2011.

MATA, Inocência; COSTA, Fernanda Gil (Orgs.). **Colonial/Post-colonial: Writing as Memory in Literature**. Lisboa: Colibri, 2013.

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

MOORE, Carlos. **A África que incomoda**: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

MORAES, Anita Martins Rodrigues de. Notas sobre o conceito de “sistema literário” de Antonio Candido nos estudos de literaturas africanas de língua portuguesa. In: **Itinerários**, Araraquara, n.30, jan./jun.2010, p.65-84.

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

RUI, Manuel. **Eu e o outro** – O invasor (ou em três poucas linhas uma maneira de pensar o texto). São Paulo: Centro Cultural, 1985. (Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra, em 23/05/1985.)

RUI, Manuel. Da escrita à palavra. In: **Via Atlântica**, São Paulo, n.22, Dez/2012, p.179-184.

PADILHA, Laura Cavalcante. O Ensino e a Crítica das Literaturas Africanas no Brasil: um caso de neocolonialidade e enfrentamento. **Revista Magistro**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Ciências Humanas – UNIGRANRIO. Rio de Janeiro, v.1, n.1, 2010, p.1-15.

SANTIAGO, Silviano. Prosa literária atual no Brasil. In: **Nas malhas da letra**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002. p.28-43.

SILVA, Paulo Vinicius Baptista; ROSEMBERG, Fúlvia. Brasil: lugares de negros e brancos na mídia. In: DIJK, Teun A. Van (Org.). **Racismo e discurso na América Latina**. São Paulo: Contexto, 2008. p.73-118.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Vozes de lá, ecos de cá, confluências da palavra escrita entre América e África

Amarino Oliveira de Queiroz

O advento da palavra na América pré-colonial se insere num espaço criativo bastante singular, identificável, em alguns casos, tanto pelas investidas na oralidade como pelo uso de uma escrita pictográfica que alimentou a relação entre o icônico, o performático e o textual. Posteriormente, as tarefas de revitalização linguística e dinamização cultural empreendidas nas literaturas iberógrafas encontrariam fundamental suporte nesse contributo americano, alavancadas na herança das práticas desenvolvidas pelos povos autóctones, no aporte negro-africano e em suas múltiplas combinações. Defendendo a ideia de que toda a aventura humana se fundaria precisamente na palavra, o

crítico argentino Adolfo Colombres (1995, p.129-131) ressalta que no pensamento cosmogônico guarani toda a existência está assentada numa palavra original, sendo a função fundamental da alma transferir ao homem o dom da linguagem. Esta palavra-alma, *Ñé'eng*, que para os antigos guaranis aparecia como a primeira obra da criação, encarregarse-ia da humanização dos seres racionais e de sua participação na própria divindade, abrindo-lhe as portas da natureza a fim de que, através do diálogo com os animais e as plantas, pudesse o ser humano descobrir suas linguagens secretas e, assim, comprovar que tais seres se encontravam numa categoria existencial similar à nossa.

Marcas cosmogônicas como essas se fazem bastante evidentes na obra de escritores hispano-americanos como Miguel Ángel Asturias. Além de efetivar uma tradução do *Popol Vuh*, livro sagrado do povo maia-quiché da Guatemala, já em sua primeira obra de ficção publicada, *Leyendas de Guatemala*, Asturias havia realizado uma transposição literária escrita da tradição oral maia-quiché, revisitandolhe a memória pela descrição e recriação do universo lendário em associação com o passado colonial do país. Em outro de seus mais bem recebidos romances, *Hombres de Maíz*, esta relação seria ampliada numa perspectiva de denúncia social a partir da própria origem mítica da civilização maia-quiché. Por outro lado, também na tradição bantu africana o *nommo*, ou seja, a força vital que sustém a palavra é a mesma força da qual se produz toda a vida. Através da palavra, pois, o *nommo* penetra nas coisas, informando-as, definindo-as, regendo-lhes a sorte e a identidade (COLOMBRES, 1995, p.131).

Na África de colonização ibérica, a produção literária contemporânea em espanhol encontra importante espaço no âmbito da Guiné Equatorial, através de nomes como Donato Ndongo-Bidyogo, Maria Nsué, Raquel Ilonbé ou Juan Tomás Ávila Laurel; na literatura do Saara Ocidental, com autores como Limam Boisha, Zahra Hasnau, Mohamed Abdelfatah Ebnu ou Bahia Awah, além de diversos outros criadores radicados nas ilhas Canárias, no Marrocos ou mesmo em alguns países de colonização francesa que utilizam o castelhano como

idioma de expressão literária, como é o caso dos Camarões. Por sua vez, dentro do contexto oficialmente de língua espanhola das Américas, a obra de escritores afro-descendentes do século XX como Nicolás Guillén, Georgina Herrera e Nancy Morejón, de Cuba; Serezada “Chiqui” Vicioso, da República Dominicana; Quince Duncan, da Costa Rica; Carlos Guillermo Wilson (**Cubena**) e Gerardo Maloney, do Panamá; Manuel Zapata Olivella, da Colômbia; Adalberto Ortiz e Luz Argentina Chiriboga, do Equador; Nicomedes Santa Cruz, Lucía Charún Illescas e Mónica Carrilo, do Peru; ou, ainda, Pilar Barrios, Beatriz Santos e Cristina Rodríguez Cabral, do Uruguai, demonstra largamente parte de um processo que, como vimos, encontra significativo paralelo do outro lado do Atlântico, estabelecendo, portanto, uma mão-dupla literária entre a África de colonização ibérica e as Américas, oficialmente falantes de espanhol e português.

De acordo com a avaliação do escritor cubano Salvador Bueno (1984, p.13), exemplos como os anteriormente referidos, envolvendo os mitos de origem, constituem antecedentes imprescindíveis para que se possa conhecer a literatura posterior de muitos dos países americanos. Estratégias que, atentando-se às devidas peculiaridades, poderão ser igualmente identificadas na realidade literária africana contemporânea. Um dos mitos iorubanos da criação do universo dá conta de que foi *etu*, a ave conhecida no Brasil como galinha d’ Angola, quem, “sobre as águas iniciais, ciscou uma porção de terra e a espalhou por todas as direções, fazendo nascer a terra firme” (LOPES, 2004, p. 227 e 290), sendo, por isso, considerada a primeira entre todas as aves e o animal mais importante dentro da tradição dos orixás. Esta reverência é igualmente flagrada nas culturas bantas, onde o pássaro tornou-se conhecido pelo nome de *kerere* e também protagoniza estórias veiculadas através da tradição oral.

Em muitas dessas culturas a palavra era tida como elemento desencadeador de transformações. Na África tradicional, com seus *griots*, assim como na América pré-colonial com os narradores e poetas que mais tarde viriam a ser identificados como *cuenta cuentos*

e *habladores*, a figura dos contadores e contadoras de histórias está relacionada ao uso dessa palavra primordial, arquivo de memórias e veículo dinamizador da transmissão dos saberes. Também na contemporaneidade, dando prosseguimento aos caminhos trilhados pelos antigos *griots*, diversos autores africanos vêm se debruçando sobre essa relação com a palavra para teorizarem e desenvolverem algumas práticas artísticas, como é o caso da experiência cênica conhecida como *griotique*. Surgida na Costa do Marfim nos anos 70 do séc. XX e relativa, sobretudo, à expressão teatral, entre seus mentores e divulgadores se encontravam os dramaturgos e poetas Aboubacar Cyprien Touré e Niangoran Porquet. Na perspectiva sinalizada por este último, o termo *griotique* traduzia um conceito literário e artístico de teatro apresentado como representativo de especificidades do teatro negro africano. Ao espelhar-se na arte performática *griot*, a experiência *griotique* reivindicaria uma síntese entre poema, drama e narrativa curta, estabelecendo, portanto, um “teatro total”, resultante da integração entre o verbo, a expressão corporal, a música, a poesia, a dança e a recitação. E foi bem a propósito desse griotismo, dessa *mise-en-scène* da fala tradicionalmente vivida na experiência cultural do continente africano, que se pronunciou, a partir do universo dos países de língua oficial portuguesa, o crítico Salvato Trigo,

[...] o gesto, a mímica, aliados a uma entoação rigorosa, são linguagens fundamentais na circulação dos textos da *oratura* assim como uma irresistível tendência do homem africano para o circunlóquio, para o prolongamento da *fala*, para, enfim, a criação de contextos precisos para a eficácia da *palavra*. [...] A arte de contar histórias ou, mais rigorosamente, o *griotismo*, exige [...] que a *fala* seja hieroglífica, isto é, total. Não pode ser apenas voz, tem que ser também gesto, mímica, movimento, ritmo (1981, p.194),

elementos que, associados em um mesmo ato performático e disponibilizados a serviço da memória coletiva, tornaram-se fundamentais,

como dissemos, no sentido da transmissão oral do conhecimento e da perpetuação do saber.

No caso das emergentes literaturas nacionais de São Tomé e Príncipe, da Guiné-Bissau, de Moçambique, de Angola e de Cabo Verde, os caminhos trilhados pela produção literária da América Latina, inclusive a do Brasil, aparecem como uma referência constante por parte de grande número de autores representativos destes países ao longo do século XX. Narrativas de fôlego como o romance *A família Trago*, do cabo-verdiano Germano Almeida, podem remeter-nos à estrutura romanesca de Gabriel García Márquez em *Cem anos de solidão*, aproximando os leitores de motivos assemelhados àqueles em que se desenvolveu a saga familiar dos Buendía. Almeida chegou a incluir, já no início do livro, uma árvore genealógica com o propósito de facilitar a assimilação cronológica da trama, assim como o seu desenvolvimento através de tantas personagens e épocas diferenciadas. Para o moçambicano Suleiman Cassamo, estas afinidades literárias encontradas pelos autores africanos na escrita latino-americana se dariam, mais especificamente, pela ruptura estilística com certos padrões assimilados na leitura de muitos escritores portugueses. Numa entrevista concedida a Patrick Chabal, Cassamo confessa haver encontrado na obra de vários autores latino-americanos consagrados como Juan Rulfo, Julio Cortázar ou Gabriel García Márquez,

[...] uma arte de contar mais desenvolta, mais elegante, mais apurada, mais veloz, mais objectiva, com um texto mais económico, como é o caso de Jorge Luis Borges, com a sua economia de linguagem. É uma coisa que encontrei nos americanos, e com a qual eu me identifiquei de certo modo, e que já não encontrava em muitos portugueses [...] Eu, pessoalmente, por uma questão de opção, em termos de posicionamento literário, sempre fui em favor de uma literatura que combina a descrição com a acção, uma literatura de certo modo cinematográfica, que faz passar imagens, e só descreve quando a acção o exige. [...] As palavras

não têm mais importância do que as imagens que imediatamente suscitam. (In CHABAL, 1994, p.327-328)

A polêmica que poderá desprender-se desta última afirmação de Suleiman Cassamo depõe, de certo modo, sobre um aspecto pertinente ao tema em pauta. As dizibilidades que tanto a palavra poética quanto a imagem podem desencadear abrem possibilidades para uma leitura simultânea de elementos considerados extraliterários e suplementares ao texto, sugeridos na fixação por escrito. Os códigos da comunicação não verbal herdados da tradição oral africana, além do tom coloquial que caracteriza a linguagem utilizada em muitos desses textos, impregnando-os da musicalidade da conversa. A farta utilização desses recursos, que Cassamo relaciona à arte cinematográfica, vai encontrar em outros escritores da África possibilidades de associação com a música, o canto, a dança, a mímica ou o teatro, num processo cuja dinâmica se encarrega de aproximar a expressão literária das outras séries culturais. Isto contribui também para diluir a rigidez das fronteiras erguidas entre os gêneros por uma certa teoria literária que, no passado, pretendeu fixar critérios de literariedade não ajustáveis a experiências desta natureza. Bem a propósito, em estudo sobre as manifestações literárias afrodescendentes no Brasil, Florentina Souza enfatiza que,

[...] analisada sob uma perspectiva aurática, intocável, mesmo em tempos de reprodutibilidade [...], a literatura não se desvestiu de uma posição senhorial. Imbuída de que lhe cabia a função de selecionar leitores, imbuída de que o hermetismo garantiria o acesso de poucos, fosse pela dificuldade da leitura/escrita, fosse pela dificuldade econômica, excluiu de seu campo a literatura oral e todos outros “impuros” usos de recursos expressivos e estilísticos que a sua linguagem assumiu como se fossem a ela restritos. Literatura oral, literatura popular, ensaios, crônicas foram por muito tempo tachados de menores, se não excluídos dos jardins

das Musas. As mudanças políticas e sociais, as transformações tecnológicas e da indústria cultural abalaram o pedestal da literatura e ela se viu obrigada a conviver com as “marcas sujas” da vida. Dos seus lugares desprestigiados, mulheres, afro-brasileiros/as, homossexuais, analfabetos juntamente com a cultura de massa e a cultura popular atacaram o campo literário e reivindicaram para si a possibilidade de tematizar, no interior deste campo, questões e problemas sociais e passaram a conferir qualificação de etnia e gênero, por exemplo, à literatura (2005, p. 71),

argumentação que poderia ser estendida a uma apreciação crítica de grande parte das atuais literaturas produzidas nas Américas e na África. O que ocorre com a escrita africana contemporânea em português e espanhol, seja pela interferência dos idiomas autóctones e de outras línguas estrangeiras, seja por um particular procedimento de reinvenção linguística e renovação estilística motivado pela interpenetração cultural cada vez mais ativa e diversificada, o processo de reapropriação da língua do colonizador constitui uma das tendências claramente identificáveis em grande parte da obra assinada por representativos nomes das literaturas latino-americanas escritas nesses dois idiomas ibéricos. Esta característica é flagrante já a partir de meados do século XIX, período que corresponde à independência política e à consolidação dos vários novos Estados americanos. Mas é principalmente durante todo o século posterior que várias dessas literaturas escritas passaram a experimentar de efervescência criativa na busca de uma autonomia estética, gerando assim momentos de afirmação positiva e de reconhecimento internacional.

É possível afirmar que a influência latino-americana sobre a emergente escrita africana em português, para além do recurso de utilização de uma língua europeia reapropriada, pode mesmo ser avaliada tanto em termos estilísticos quanto identitários. No que tange à literatura brasileira em particular, o texto modernista de Manuel Bandeira, por exemplo, inspiraria dentro da literatura de Cabo Verde um

momento identificado como Pasargadismo, por registrar em prosa e em poesia a problemática da emigração forçada pelas condições naturais adversas que impediam a fixação do homem cabo-verdiano à terra natal. A temática evasionista, recorrente na expressão poética e na ficção, permeia o material produzido por diversos escritores surgidos nessa época, aproximando ainda as letras cabo-verdianas do processo que mobilizou setores da escrita nordestina nos anos 30 do século passado:

As similitudes entre as paisagens, com destaque para a do Nordeste, e a força da mesclagem racial configuravam um panorama que animava as aproximações. Isso explica a ressonância, por exemplo, do poema “Pasárgada”, de Manuel Bandeira, transformada em verdadeira matriz poética no Arquipélago. Depoimentos de inúmeros escritores, como Osvaldo Alcântara, Manuel Lopes, Luís Romano, Orlanda Amarílis e Gabriel Mariano ratificam o fato. (CHAVES, 2005, p.280-281)

Notória é a preocupação com o labor da palavra tão característico do brasileiro João Guimarães Rosa na escrita do angolano José Luandino Vieira. Para além de Luandino, a trajetória literária escrita de Angola já contava, no sentido que aqui se coloca da oralização da escrita e da recriação linguística, com a experiência de quimbundização e umbundização do português operada através dos contos de Uanhenga Xitu, sobretudo a partir do conjunto de narrativas reunidas em *Mestre Tamoda* e *Discursos do Mestre Tamoda*. De acordo com o crítico angolano Luís Kandjimbo (2004), o Mestre Tamoda de Uanhenga Xitu:

[...] é uma personagem típica do mundo rural que através da exibição de maneirismos expõe à hilaridade o uso da língua portuguesa perante uma audiência com jovens e crianças, transformandose em modelo no que diz respeito ao emprego e manipulação do

vocábulos portugueses [...], o que pode ser verificado pela utilização de determinados códigos da oralidade: o musical, o cinésico, o onomástico. O código musical rege os trechos cantados mais ou menos longos. O código onomástico rege os nomes de algumas personagens. Assim, o código musical associa-se ao código lingüístico. [...] O código onomástico e as suas regras funcionam igualmente em relação a grande parte das personagens de segundo plano que têm nomes em kimbundu. Do mesmo modo os topónimos. [...] A oralidade há-de ser um sistema de pressupostos e determinismos que, dada a sua omnipresença virtual em manifestações verbais, representa uma memória em que coexistem elementos de natureza histórica e outros de natureza metahistórica. Nestes últimos avultam determinados aspectos relevantes da ontologia e do imaginário. O tema permite identificar a interação mantida com textos verbais não escritos incorporados na cultura angolana.³⁰

Sabe-se que as línguas bantas possuem uma característica genérica que é a flexão de género e de número realizada através de prefixação. O quimbundo em particular apresenta entre suas peculiaridades uma escrita sónica e uma pronúncia aberta para todas as suas vogais. Chamando a atenção para o fato de que a especificidade da lógica do discurso literário difere da lógica normativa, o que obriga a necessidade de julgamento do texto africano contemporâneo a partir de parâmetros distintos dos ocidentais, Salvato Trigo (1982, p.29) entende que o sistema de valores linguísticos e estéticos cultivados no Ocidente nem sempre será o melhor modelo para o desenvolvimento do exercício crítico de determinadas obras literárias africanas, o que se justificaria por esse dado concreto em particular: precisamente por

30 KANDJIMBO, Luís. Os narradores da Geração de 48: o caso de Domingos Van-Dúnen e Uanhenga Xitu. Disponível em: http://www.ebonet.net/arte_cultura/kandjimbo. Acesso em: 7 ago 2004.

serem africanas, estas obras são poética e semioticamente distintas de uma obra literária inserida ou inserível naquele sistema. Focalizada a partir da experiência romanesca contemporânea de Abdulai Sila na Guiné-Bissau, a observação de Moema Parente Augel expande esta argumentação, realçando-lhe um viés político:

O idioma oficial e elitista, a estética importada são desmontados e desestabilizados para dar lugar a uma nova ordem, um novo espaço inventivo e libertário. Tropicalizado, canibalizado, deglutido e ruminado antropofagicamente, o português da África se torna digestível, reterritorializado. Desmontada a rigidez canônica da “língua de Camões” (metonímia costumeira e, a meu ver, irrefletidamente empregada por nós, povos descolonizados, pois evoca exatamente o grande vate da expansão imperialista portuguesa), o autor se converte em filtro ou plataforma, portavoz da coletividade antes subalterna e silenciada. (AUGEL, 2006, p. 20)

Assim, concordando com o pensamento formulado por Patrick Chabal (1994, p.23), poderemos argumentar que, independentemente do espectro de influências, constitui questão relevante nesta análise o modo pelo qual esses escritores africanos puderam conciliar, dentro de suas obras, uma tradição de cultura oral com uma literatura escrita em uma língua europeia para desenvolverem, dessa forma, a criação de uma outra escrita que reverbera, tal como cá, vozes de lá e ecos daqui.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Germano. **A Família Trago**. Lisboa: Caminho, 1998.

ASTURIAS, Miguel Ángel. **Leyendas de Guatemala**. Madrid: Alianza, 2005. ASTURIAS, Miguel Ángel. **Hombres de maíz**. Madrid: Alianza, 1996.

ASTURIAS, Miguel Ángel. GONZÁLEZ DE MENDOZA, J. M. (Trads.). **Popol Vuh o Libro del Consejo de los Indios Quiché**. 2ed. Buenos Aires: Losada, 1969.

AUGEL, Moema Parente. Três faces da nação (Prefácio). In: SILVA, Abdulai. **A última tragédia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p.7-20.

BUENO, Salvador. **Aproximaciones a la literatura hispanoamericana**. La Habana: Unión de Escritores y Artistas de Cuba – UEAC, 1984.

CASSAMO, Suleiman. Entrevistas. In: CHABAL, Patrick. **Vozes moçambicanas – Literatura e nacionalidade**. Lisboa: Veja, 1994. p.329.

COLOMBRES, Adolfo. Palavra y artificio, las literaturas “bárbaras”. In: PIZARRO, Ana (Org.). **América Latina**, palavra, literatura e cultura. v.3 – Vanguarda e Modernidade. Campinas: Editora da Unicamp; 1995. p.127-167.

GUERREIRO, Maria Manuela Lopes. **Germano de Almeida e a nova escrita caboverdiana – Um estudo de O Testamento do Sr. Napomuceno da Silva Araújo**. Praia, Mindelo: Embaixada de Portugal em Cabo Verde – CCP, 1998.

KANDJIMBO, Luís. **Os narradores da Geração de 48**, o caso de Domingos VanDúnen e Uanhenga Xitu. Disponível em http://www.ebonet.net/artes_cultura/kandjimbo. Acesso em 7 ago 2004.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

PORTUGAL, Francisco Salinas. **Entre Próspero e Calibán** – Literaturas africanas de língua portuguesa. Galiza: Edicións Laiovento, 1999.

QUEIROZ, Amarino Oliveira de. **As inscricións do verbo**. Dizibilidades performáticas da palabra poética africana. Recife: UFPE/Pgletras, 2007. Tese.

SOUZA, Florentina. Literatura Afro-Brasileira: algumas reflexões. In: **Revista Palmares**, n.2. Brasília: Fundação Cultural Palmares, dez 2005, p.64-72.

TRIGO, Salvato. Uanhenga Xitu – da oratura à literatura. In: **CADERNOS DE LITERATURA**, n12. Coimbra: Centro de Literatura Portuguesa da Univ. de Coimbra, 1982. p.29-33.

VENÂNCIO, José Carlos. **O facto africano** – Elementos para uma Sociologia da África. Lisboa: Vega, 2000.

VENÂNCIO, José Carlos. **Literatura e poder na África lusófona**. Lisboa: Ministério da Educação – ICLP, 1992.

VENÂNCIO, José Carlos. **Literatura versus sociedade**. Lisboa: Vega, 1992b.

XITU, Uanhenga. **Mestre Tamoda & Kahitu**. Contos. São Paulo: Ática, 1984.

XITU, Uanhenga. **Discursos de Mestre Tamoda**. Luanda: UEA; Lisboa: Ulisseia, 1984.

Cruz e Sousa, poeta aboliconista e as suas raízes africanas

Uelinton Farias Alves

I- OS PRIMEIROS TEMPOS

Os primeiros homens a pisarem em terra catarinense, na contagem linear do tempo, chegaram nela pelos primórdios do Descobrimento do Brasil, aí nos idos do ano de 1500. Nessa bela terra aportaram, por exemplo, o português Henrique de Montes e o castelhano Melchior Ramirez, que sobreviveram à expedição do navegador espanhol João Dias de Solis, entre 1515 e 1516 (VÁRZEA, 1985, p.5). A esse propósito se refere, textualmente, o escritor Virgílio Várzea, em sua obra a respeito de sua terra natal:

Descoberta em 1515 por João Dias de Solis, navegante espanhol, em viagem pelo sul do Brasil, a Yjuriré-mirim [em guarani, “boca pequena d’ água”] dos selvagens foi visitada ainda por outros pilotos dessa nação, ou que navegavam debaixo da sua bandeira: Sebastião Caboto, em 1525; Diogo Garcia, em 1527; e Álvaro Nunes Cabeza de Vaca, em 1540. Alguns anos depois, em 1554, abordou-a também outra frota castelhana que ia para o Prata, e que, forçada por um temporal, ali arribara para refrescar. (1985, p.5)

De alguma forma, não eram homens comuns, tinham conhecimento, ou seja, eram homens “letrados”, pois, de acordo com os testemunhos, “sabiam ler, escrever e contar” (MAIA, 1980). Isto não quer dizer, todavia, que por ela, pela ilha de Nossa Senhora do Desterro, anos antes, não tenham passado outros navegadores, talvez mesmo espanhóis, conforme observa Várzea, em nota de pé de pagina:

Há dúvidas sobre a origem desta denominação dada à Ilha e às terras do continente a que pertence. Almeida Coelho, no seu *Memória*, bem como outras crônicas são concordes em afirmar que a Ilha recebeu o nome depois de Erecta a Ermida sob a invocação citada, por sua vez ocorrera a Velho Monteiro [Francisco Dias Velho] por se chamar Catarina, a filha de sua predileção. Mas, não há sobre o fato o menor documento. Depois, existe a versão de que esse nome fora dado à Ilha por Gonçalo Coelho (ou Cristóvão Jacques) em 1501 ou 1502, na sua viagem de exploração pelas costas do Brasil, pois que esse navegante, aos pontos da costa visitados, ia dando o nome do santo ou santa a quem era consagrado o dia em que a frota avistava ou abordava esses pontos. Essa versão parece-nos a mais provável. Em todo o caso, nada há até hoje de definitivo a respeito. (1985, p.7)

Mesmo em 1538, estiveram, de passagem, também por ela, os frades franciscanos Bernardo de Armenda e Afonso Lebron, estabelecendo-se na região conhecida como Porto dos Patos, em um sítio denominado Ibiacá, por cerca de três meses, praticando a catequese junto aos habitantes locais, no caso, os indígenas (BOITEUX, 1944).

De acordo com a estudiosa Olívia da Maia Mazzolli, entre 1553 e 1597, a Ilha pode ter recebido mais alguns sacerdotes: os padres Leonardo Nunes (a *Aba-ré-bebê*, ou seja, o “padre que voa” na língua nativa), com o propósito de “recolher algumas senhoras castelhanas, da expedição de João Salazar, Agostinho de Mattos e Custódio Pires” (MAIA, 1980, p.10). Além deles, nesse mesmo período, Santa Catarina pode ter recebido ainda os irmãos Pedro Corrêa, João de Sousa e Fabiano Lucena, cuja ação “teria sido violentamente combatida pelos caçadores de escravos vermelhos” (MAIA, 1980, p.10).

Em todos os tempos, a igreja, através de seus missionários, é que assume a missão de tentar povoar a terra inóspita e praticamente sem habitação do homem branco, a não ser um e outro desembarcado ou abandonado em terra à própria sorte, ou seja, naufragos, deserdados, que viviam ao léu, sem destino. Contudo, vindo de Roma, por meados do século XVII, no entanto, o padre Fernão Cardin buscou esse objetivo, envidando esforços para cumprir resolução superior, que era a de criar “missões”, e se possível “fundar residência na região dos Patos”.

Até essa época e um pouco mais adiante, não há registro de escravos africanos em terras catarinenses. Pelo menos que o saibamos. Conforme citam os fatos históricos, ainda não havia, nessa época, pois não se estabelecera qualquer tipo de tráfico com a costa d África, mais sim tendo indígenas reduzidos a esta condição “pelos santistas e vicentistas, que eram os maiores escravocratas da costa brasileira” (CABRAL, 1979, p.379). Passado algum tempo, ou seja, ainda pelo século XVIII, com efeito, o bandeirante Francisco Dias Velho veio aportar à Ilha por volta de 1651, na pequena colônia que fundou, em companhia da mulher, dos cinco filhos e de cerca de 500 índios, já

totalmente adaptados à convivência com os brancos. Várzea, e outros historiadores de sua época dizem ainda que o corajoso colono trouxe também “dois padres da Companhia de Jesus e um agregado de nome José Tinoco, cuja família se compunha de um filho e duas filhas” (1985, p.7). Não há referência a escravos negros ou africanos. É mais do que provável a existência de escravos negros africanos ou traficados de outras regiões para Santa Catarina, acreditamos nós, desde os primórdios do Descobrimento. Mesmo Dias Velho, segundo Fernando Henrique Cardoso, citando Afonso d E. Taunay, “deixou na sua herança 25 escravos pretos” (CARDOSO, 2000, p.46), de acordo com o que se infere do seu inventário³¹. Versões dão conta de que Francisco Dias Velho, ao contrário do que afirma Várzea, só estivera na Ilha anos depois de 1651. Então, vejamos:

Finalmente, coube a Francisco Dias Velho fixar-se na Ilha, fundando nela uma póvoa.

Francisco Dias Velho, paulista, de ilustre prosápia e que, na sua mocidade, acompanhara o pai em incursões feitas ao gentio dos Patos, recebeu-a. Havia sido ele Alcaide e juiz ordinário na sua vila natal, onde se casou com Maria Pires Fernandes, da poderosa família dos Pires e de cujo matrimônio teve doze filhos.

Em 1678, o paulista requereu ao Governador da Capitania duas léguas em quatro de terras na Ilha de Santa Catarina, onde já tinha igreja de Nossa Senhora do Desterro e culturas, além de outras mais em terra firme, sendo, assim, provável que, antes dessa data, possivelmente em 1675, já tivesse fixado moradia na Ilha, para a qual se transferira com a família, agregados e escravos, época em que teria dado início a todos aqueles trabalhos que alegou para obter a doação. (CABRAL, 1980, p.41)

31 Não há certeza se o sobrenome Velho, de forte estirpe paulista, venha do parentesco de Domingos Jorge Velho, o bandeirante que passou à história como o assassínio de Zumbi, o líder negro do Quilombo dos Palmares, em 1695.

A existência de uma população escrava, no Desterro, de acordo com Oswaldo Rodrigues Cabral, “data dos dias do seu fundador”, ou seja, Francisco Dias Velho. Mas esse historiador trata ainda de escravos vermelhos. Em outra parte do seu volumoso trabalho, diz textualmente que “Nos começos do século XVIII, é provável que já houvesse um ou outro negro, mas sem a condição de escravo” (1980, p.379). Logo a seguir, nesse mesmo capítulo, Cabral diz que:

Frezier viu no Desterro, em 1713, alguns homens de cor e assinala que eram livres. Em 1763, Dom Pernetty, da expedição de Baugainville, confirma a existência de escravos. Dizia ele que os escravos viviam seminus, na sua maioria cobertos com um simples chalé em torno dos ombros, sendo raros os que usavam camisa e vestia, já as mulheres, andavam também nuas, a não ser quanto a uma espécie de faixa larga, que lhes ia da cinta ao joelho. (1980, p.379)

O historiador nos informa que pelos relatos do desbravador Langsdorff, já nos começos do século XIX, este detinha-se a relatar fatos sobre os negros que encontrou em sua passagem pela Ilha: seminus ou inteiramente nus, deitados no chão, pelas travessas e ruas do seu depósito, à espera dos compradores. Segundo a mesma fonte, mal cobriam “as vergonhas” com trapos de zuarte. Procediam dos mercados do Rio de Janeiro, pois não havia comércio de escravos, diretamente, da Costa d’ África com Santa Catarina.

Ao findar do século XVIII, mais precisamente em 1796, de acordo ainda com dados fornecidos pelo historiador Oswaldo Rodrigues Cabral, o quadro populacional da Vila do Desterro, segundo estatística levantada pelo Governador João Alberto Miranda Ribeiro, somava uma população branca de 2.652 indivíduos de ambos os sexos e de todas as idades, aos quais se ajuntavam forros, 75 pardos e 35 pretos; os escravos eram 206 pardos, de ambos os sexos, e 789 negros, homens e mulheres. Em resumo, 3.757 pessoas, das quais

995 eram escravos, formam aproximadamente 26, 5%, mais de um quarto da população.

No Livro de Registro de Óbitos de Escravos da Matriz de Nossa Senhora do Desterro, havia o registro de 776 falecimentos de escravos, entre 1779 e 1811, provando desta forma o grande povoamento dessa população em substituição à indígena, e elevada mortalidade desses indivíduos, sendo a maioria dos negros cativos do grupo Banto, como, no resto do país, das nações Cabinda, Congo, Moçambique, Cassanges, Benguelas; já do grupo Sudanês, estes mais raros, achavam-se na Ilha Minas, que eram Nagôs, Cabo Verdes e Songas.

Pela valiosa pesquisa de Cabral, temos as seguintes informações:

Em 1811, encontrei um Manoel Cabo-Verde, que foi vendido no Desterro e, em 1817, uma Baldina, da mesma nação, que obteve o preço de 153 mil réis, mais do que o soldo anual de um Coronel. Dos Minas, encontrei mais duas ou três vendas anuais, cinco em 1810, variando o preço entre 102 e 192 mil réis, exceto um deles, arrematado em praça por 54 mil réis. Dos Songas, em 1811, outra Balbina e o seu filho, crioulo, de nome Gabriel, foram vendidos por 166 mil réis; por um Antônio se pagou apenas 85, mas, em 1820, por um Dogo houve quem desse 224 mil réis. Mas, o número de peças de tais nações foi sempre pequeno.

Já não acontecia assim com os do grupo Banto, mais numerosos. Os Benguela eram bem cotados, em 1810, valendo de 150 a 200 mil réis. Eram os mais numerosos, não só aqui como no Rio de Janeiro, seguidos dos Congos, cujo valor oscilava entre 130 e 140 mil réis, mas muitas vezes, o seu preço elevava-se, mesmo, a 200 mil réis – preço que também chegava a ser pago pelas Angolas, igualmente numerosos. Em 1815 surgem compras de Cabindas e Monjolos, valendo estes mais do que aqueles. Em menor número seguiam-se os Quissamãs, os Camundongos e os Moçambiques. (1980, p.381).

Por esse período, 1817, já trafegava pelas ruas esburacadas da pequena cidadezinha, a carruagem que pertencia à elegante mulata do Governador D. Luís Maurício da Silveira (CABRAL, 1979, p.163), (1805-1817), um fidalgo, que tinha a patente de tenente do Regimento de Vieira Teles, de Lisboa (CABRAL, 1987, p.99)³². Ela era uma espécie de Chica da Silva do Desterro; ele, um João Fernandes, a gozaram da delícia do amor e da intriga da população recatada e preconceituosa da época. A cidade que se povoava, ao mesmo tempo, era ocupada pelos escravos, cada vez mais numerosos.

Na verdade, pelos números censitários, os primeiros registros da população de escravos se dão a partir de 1803, quando se localizam cerca de 4.215 indivíduos, para uma população de “brancos e libertos” de cerca de 13.628, ou seja, os escravos representavam, àquela época, 23,5% do total da população. O primeiro censo populacional se deu de fato em 1712, e se aferiu a módica numérica de uma população de 500 pessoas, mas sem qualquer referência sobre “brancos e libertos” ou “escravos” ou de porcentagem desse grupo étnico. Portanto, naquele ano, não podemos assegurar se já havia negros em Santa Catarina (embora acreditemos que sim), muito menos na cidade do Desterro. Mas, de acordo com o historiador Walter F. Piazza, um profundo conhecedor da história de Santa Catarina, entre 1750 e 1780, cerca de 326 escravos foram batizados ou tiveram óbitos na cidade, enquanto esse número, entre 1781 e 1800, era de 837; de 1801 a 1830, de 2.240; e de 1.394 entre 1831 a 1850; e de 1.212, entre 1851 e 1880. Isto, apenas no Desterro. Os escravos, segundo Piazza, chegavam por “vias indiretas”, isto é, vindos dos portos do Maranhão, Recife e Olinda, Salvador e Rio de Janeiro, ou “por via direta”, ou seja, dos portos de Angola ou de Moçambique, “como se pode constatar em pesquisas arquivais” (1999, p.11). De fato, o período colonial, pelo menos em

32 Uma aquarela da coleção do prof. Newton Carneiro, do Paraná, adquirida em Lisboa, reproduzida no livro Nossa Senhora do Desterro, Notícia, p.163, dá uma ideia dessa mulata na carruagem andando pela cidade.

Santa Catarina, é um dos mais pobres em dados estatísticos sobre o número de escravos, mesmo nos arquivos paroquiais, o que só vai ter uma sensível mudança com a chegada da Família Real, a partir de 1808, que aporta no Rio de Janeiro vinda de Portugal.

De certa forma, só após esse período é que os mercadores de escravos catarinenses começam a intensificar, pelo que parece, os seus pedidos de mão-de-obra escrava, numa clara percepção dos benefícios pecuniários advindos desta forma de exploração humana. Na província, mesmo no período colonial (até por volta de 1800), o uso de escravos era direcionado, em geral, para as áreas de pesca ou para os serviços das embarcações. Piazza assinala que, no período colonial, a província “possuía pequeno número de propriedades agrícolas de grande extensão”, o que, de certo modo, estimulava “o processo de recompra de escravos para as áreas do país de economia de exportação desenvolvendo-se, então, um comércio interprovincial de escravos” (1999, p.14). Afora o trabalho de embarcação, sobretudo na pesca da baleia, o escravo era usado para a faina dos serviços domésticos, no caso das mulheres, que se prestavam a tarefas de engomadeira, doceira, ama-seca ou ama-de-leite, enquanto os homens, além da atividade de pesca, ou nas atividades da construção civil, como pedreiro, exerciam outros ofícios manuais, como tanoeiro, marceneiro, vendedor ambulante, carpinteiro, estivador, lavador de vidros e artífice de um modo geral.

II - RESISTÊNCIAS ESCRAVAS

Não se pode dizer que a escravidão em Santa Catarina fora branda, como desejam alguns historiadores respeitados. Raimundo Magalhães Júnior cita, em seu livro sobre Cruz e Sousa, passagem do texto de Oswaldo Rodrigues Cabral que diz que os escravos catarinenses ou em Santa Catarina “em geral eram bem tratados” e só “excepcionalmente castigados com vigor ou desumanidade” (1975, p.2). O biógrafo lembra ainda o historiador catarinense, quando este diz que “quase todas

as classes possuíam escravos, inclusive as irmandades religiosas, e o hospital local, para os seus serviços mais pesados e humildes” (1975, p.2). Em um texto intitulado “O Padre”, publicado no livro *Tropos e Fantasias* (1885), o poeta fala de um padre escravocrata, chamando-o de “o abutre de batina” (CRUZ e SOUSA, 2008, p.26), numa referência às crueldades praticadas pela Igreja no período da escravidão. Cabral diz, textualmente:

Em geral, por morte dos senhores eram distribuídos aos seus filhos aos quais fossem mais afeiçoados, ou então libertos. Todavia como tal condição, em geral, lhe acarretaria uma situação de miséria se deixassem a casa do senhor, nelas continuavam como domésticos, mesmo sem ganho algum, salvo o alimento, a roupa escassa e o teto, sendo poucos os que iam tentar a vida fora. (1987, p.168)

Walter Piazza (1999, p.19) parece não corroborar com as informações de que a escravidão em terra catarinense era suave, o que, em tese, seria uma contradição, pois a escravidão, por si só, já é uma violação, um roubo, uma violência. De acordo com Piazza, existem dados nos arquivos catarinenses comprovando fugas de escravos desde 1769, com a consequente instrução régia a ser dada aos capitães-do-mato para prender os fugitivos ou mesmo matar os negros que resistissem ou insistissem na fuga. O historiador esclarece que também encontrou documentos “sobre a formação de quilombos”, quer na Ilha de Santa Catarina, ou seja, em Desterro, na região hoje conhecida como Lagoa da Conceição, quer no continente, na área da freguesia de Nossa Senhora do Rosário de Enseada de Brito (1975, p.113-123).

Numa correspondência datada de 2 de setembro de 1769, enviada do Rio de Janeiro, o Conde de Azambuja, então vice-rei do Brasil, se dirigia ao Juiz Ordinário e demais membros da Câmara do Desterro, dando uma ordem

[...] a respeito dos negros fugidos aprovo a providência que vossas mercês deram aos ‘Capitães-do-Mato’ os quais e todas as mais pessoas mandadas legitimamente a essas diligências, resistindo-lhes os negros, os podem matar sem nisso incorrerem em crime, porque assim determina em geral a Ordenação a respeito de todos os criminosos, e pelo que toca aos negros fugidos³³.

Os quilombos, mesmo com toda a repressão, continuariam a se proliferar em Santa Catarina, sobretudo na cidade do Desterro, onde no ano da Independência, em 1822, registra-se um na Lagoa e outro na Enseada do Brito. Outras freguesias também farão suas queixas sobre a presença de formação de quilombos, como Canasvieiras, Santo Antônio, Rio Vermelho e São José. Alguns capitães-do-mato se tornam conhecidos nessa época, por nomeação oficial: Francisco Joaquim Fumaça e Jerônimo Lopes de Carvalho.

Data desse período, talvez, a grande aceleração do comércio de escravos para Santa Catarina, possivelmente com grande entrada para Desterro, visto que a cidade começava a se tornar o centro propulsor de toda a província, corporificando-se em sua capital, como é até o presente momento. A ascensão do número de cativos na província, no entanto, se deve, segundo Cabral, à “evidente melhoria das condições econômicas dos moradores” (1979, p.383). Mais tarde, por volta de 1831, com a abolição do tráfico de escravos, comunicado por um Aviso Imperial, datado de 17 de janeiro, a situação não mudaria, porque Santa Catarina, não recebia “escravos de fora”, diretamente das fontes exportadoras, “sempre os obteve no mercado interno”, o que não provocou nenhuma alteração no quadro atual vigente na província, pelo contrário, o Aviso Imperial, apenas fez elevarem-se os preços, sem diminuir a demanda. Esse mesmo historiador relata

33 Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Núcleo Ouvidoria Geral de Santa Catarina. L 2 do Registro Geral da Ouvidoria de Santa Catarina, 1767-1792, folhas 60.

que, coincidentemente, o que as estatísticas revelam é um aumento no número da entrada de escravos na região, sendo que, em 1840, esse número atinge a casa de 12.511; em 1844, ele chega a 14.382; em 1853, alcança 15.025; em 1857, totaliza 18.187. Após esse período, essas porcentagens vão se reduzindo drasticamente, mas por uma razão bastante peculiar, como assinala, em seu trabalho, Cabral:

Desse ano em diante, inicia-se o decrescimento, devido, principalmente, à venda de cativos para fora da Província, consequência não só da extinção do tráfico, inicialmente burlada, mas depois energicamente fiscalizada e mantida pelos navios ingleses, como da maior procura de peças, no mercado interno, para suprir as necessidades da lavoura, em expansão, nas grandes províncias, como para os trabalhos domésticos nas grandes cidades. Os pequenos centros foram sendo paulatinamente esvaziados. (1979, p.383)

Diz mais adiante o historiador que Santa Catarina procuraria obstar a saída de escravos para fora dos seus limites, ainda que muito pouco pudessem representar para a sua economia esses indivíduos, como fatores de produção, dada a exiguidade do seu número com dedicação nas fainas agrícolas, então ainda muito pouco desenvolvidas, estando a maioria aplicada aos trabalhos pertinentes à navegação e, principalmente, aos serviços domésticos e urbanos. Entre os anos de 1852 a 1859, saíram da província, talvez por meio ilegal, cerca de 1.071 escravos. O século XIX foi, certamente, o que mais contou com a mão-de-obra escrava em terras catarinenses, substituindo, de uma vez por todas, a mão-de-obra indígena, que era bastante numerosa nos primeiros tempos, conforme já vimos.

De certa forma, não foi nada fácil tal convivência. As condições difíceis, as doenças, os maus-tratos, o clima frio (inóspito, sobretudo, para quem vinha chegado da Costa da África ou dos centros urbanos quentes como o Rio de Janeiro), a pobreza, a falta de convívio com

filhos ou parentes separados pelas circunstâncias da vida, tudo isso tornava a existência pesada e bastante custosa, provocando não só desânimo, mas uma ansiedade dos escravos de querer sempre revoltar-se, rebelar-se. Inclusive os pretos livres, que conquistaram a custo suas alforrias, sofriam a discriminação pela cor da pele, que os estigmatizava pela vida afora, sem direitos, sem cidadania, sem méritos, e sempre vistos com desconfiança.

Mesmo os libertos, eram proibidos de frequentar as escolas, conforme um dos decretos da época³⁴. Quando isso não acontecia, o preconceito não permitia o seu ingresso, ou as famílias brancas não queriam que seus filhos habitassem os mesmos espaços em que os negros conviviam. Um despacho chegado ao governo da província e provindo do Ministério da Agricultura, que ficava na Corte, solicitava informações se havia em Santa Catarina “estabelecimentos ou associações apropriadas à educação dos filhos livres de mulheres escravas” (CABRAL, 1979, p.408). Em resposta ao Ministério da Agricultura, talvez diretamente ao seu ministro da época, a Câmara do Desterro disse, textualmente, que:

[...] infelizmente, nenhum estabelecimento existe no Município, nem lhe consta que os hajam em toda a Província, em condições de prestar-se à educação daqueles ingênuos, nem lhe parece provável que, por iniciativa particular se consiga a fundação deles, ou de associações de semelhante ordem, atendendo à falta de elementos para levá-los a efeito. (CABRAL, 1979, p.409)

Ora, se não os havia para os brancos, por uma falta absoluta de preocupação com o ensino da prole, muito menos para os negros, fossem escravos ou forros. E esta era uma realidade que mais facilmente podia existir no Rio de Janeiro, ou em outra região também

34 Artº 12, § 1º e 2º da Lei nº 716, de 22 de abril de 1874, a mesma que mandava restaurar o educandário Ateneu Provincial.

desenvolvida do país, como São Paulo, Bahia ou Pernambuco (SILVA, 2000). No Rio de Janeiro, em 1853, por exemplo, existe a experiência do professor Pretextato, que abriu em sua casa uma escola destinada a meninos pretos e pardos.

Assim se daria a vida escrava e dos escravos até, pelo menos, 13 de Maio de 1888, com a abolição oficial da escravatura no país.

III - AS ORIGENS DE CRUZ E SOUSA

As bases da origem africana do poeta Cruz e Sousa, no Desterro, se estabelecem entre o final do século XVIII, pela década de 1790, ou talvez pelo início do século XIX, entre 1800 e 1810. De certo modo, é um período de franca ascensão do aumento do número de escravos na província, que passam a servir, sobretudo, às irmandades religiosas e aos hospitais de caridade, para os serviços mais ordinários. São trabalhos que estabelecem também uma nova hierarquia profissional entre essa população. Os que trabalhavam nos centros urbanos – fosse nas embarcações de pescadores, na lavoura, no comércio dos seus senhores, na forma de negro de ganho – eram vistos de maneira diferente dos outros negros que trabalhavam no âmbito doméstico, em termos de relacionamentos amorosos.

Numa passagem do seu livro, Cabral relata que, até certo ponto, “as crioulas nem sempre se derretiam para os machos da casa”. Segundo ele, quando amavam

[...] era quase sempre algum cabra de boa figura, lustroso nos músculos, alvo nos dentes, bem encarapinhado, forte, com bodum penetrante a acender-lhes o cio, negro que passava sorrindo sob um fardo de carne seca, ou outro gênero qualquer, e não o pobre crioulo que via sair de casa, debaixo do barril de titica, à noite, para ir levá-lo à praia. (1979, p.407)

Cruz e Sousa nasceu no dia 24 de novembro de 1861, na cidade do Desterro. A data antecipava-se em dez anos à promulgação da Lei do Ventre Livre (1871), quatorze anos à Lei dos Sexagenários (1875) e 27 anos à Lei Áurea (1888), que decretou a Abolição da Escravatura no Brasil. Seus pais viviam sob o jugo do coronel Guilherme Xavier de Sousa, soldado valoroso que em várias ocasiões serviu ao império do Brasil nas mais distantes regiões do território nacional. Quando o poeta nasceu – em plena vigência do regime escravista – o pai, conhecido como Mestre Guilherme, era escravo do coronel e trabalhava como pedreiro; a mãe, Carolina Eva da Conceição, era alforriada, e convivia na casagrande, onde trabalhava certamente nos serviços domésticos, lavando e cozinhando para a família dos senhores do marido, com quem ainda não era casada oficialmente, ou seja, no papel, no religioso, o que só iria acontecer em 1871, estranhamente, após a morte do militar.

Pela ascendência paterna, o poeta era neto de João, “escravo que foi do finado Francisco de Sousa Fagundes”, e de Luiza Rosa da Conceição, que era “natural e batizada na Matriz desta Paróquia”, e do lado materno, era neto de Eva, sendo a genitora do poeta também “natural e batizada na Matriz desta cidade” (IAPONAN, 1988, p.69)³⁵. Por falta de outras informações não contidas na certidão de casamento dos pais de Cruz e Sousa, não ficamos sabendo quando os mesmos nasceram. Este seria um dado importante para estabelecermos uma data cronológica para uma leitura do tempo de vida e época de cada um, em especial. Mas os documentos nos dão uma certeza: os pais do poeta já nasceram no Desterro, o que nos induz a pensar que, pelo menos eles, não foram trazidos de nenhuma outra região do país, como do Rio de Janeiro ou mesmo da Costa da África, como talvez seus avós. Outra certeza é que não passaram pelo processo de vendagem ou de transferência da cidade, como era costume da época. Francisco de

35 Certidão de Casamento de Guilherme e Carolina. Arquidiocese de Florianópolis. Arquivo da Cúria Metropolitana. Paróquia de Nossa Senhora do Desterro, livro 18, folhas 26, de 16 de agosto de 1871.

Sousa Fagundes era da família da esposa do coronel, Clara Fagundes Xavier de Sousa, que podia ser pai dela. Com a morte dele, em 1861 (aliás, no mesmo ano do nascimento do poeta), já octagenário, pode ser que seus escravos tenham sido transferidos, por testamento, aos herdeiros, talvez seus filhos ou irmão.

Sobre Francisco de Sousa Fagundes consta que, pelo final do século XVIII, a pedido do governador Silva Paes, teria recebido a incumbência de transportar açorianos para Santa Catarina, em substituição ao antigo transportador, que, no transporte feito, levou quase à morte toda a tripulação e passageiros, fazendo com que muitos desistissem da viagem, temendo a morte, que era quase certa. Não sabemos se Francisco de Sousa Fagundes era do ramo de transporte, mas, de qualquer forma, era preciso ter experiência para cruzar o Atlântico, numa viagem que podia durar até três meses. O que de fato conhecemos dele é que fora músico notável, discípulo de José de Almeida Moura, o primeiro a ensinar música em Santa Catarina, tendo ficado conhecido, sobremaneira, por ter aperfeiçoado “a arte musical em Santa Catarina” (CABRAL, 1987, p.180), superando o seu mestre, com “a aplicação de regras ignoradas até então”. Em 1850 mantinha um colégio, no qual ensinava piano e canto, escola que ficava no largo que, mais tarde, recebeu o nome de Brigadeiro Fagundes, em homenagem ao seu irmão João de Sousa Fagundes, herói da Guerra do Paraguai, que apesar de perder um braço no campo de batalha, em função dos ferimentos recebidos, retornou a atividade militar (CABRAL, 1979, p.57).

Como ditam os documentos, nada muito certo sobre o estabelecimento da origem do poeta, mas Santa Catarina, sobretudo a cidade do Desterro, era o ponto de confluência para a convivência de sua família, ligada, a princípio, à família Fagundes de Sousa, antes do que, nos parece, da ligação com o coronel Xavier de Sousa. De qualquer maneira, o pedreiro Guilherme continuaria sendo, mesmo após o nascimento do filho João da Cruz, escravo no solar do local que passou a ser conhecido como Chácara do Espanha, residência do militar. Na condição de escravo, teve dois filhos – o outro era Norberto

da Conceição, nascido no ano de 1864³⁶. Filho de escravo era certamente escravo, embora a mãe fosse forra ou liberta, de acordo com as informações vigentes, o que não garante que ela proviesse do mesmo grupo de escravos de Francisco de Sousa Fagundes.

De qualquer maneira, Mestre Guilherme só alcançaria a condição de liberto após a morte do Guilherme Xavier de Sousa, já nessa época marechal-de-campo, patente conquistada pelos seus feitos na Guerra do Paraguai, de onde veio bastante doente, falecendo no ano de 1870. Antes disso, com testamento ou não, deve ter alforriado o seu escravo. Só assim Guilherme pôde finalmente se casar, direito conferido aos exescravos ou por autorização do seu senhor ou por ordem da igreja. Com o casamento, ocorrido em agosto de 1871, foi feito um apontamento na certidão de batismo do filho João da Cruz: “Pai Guilherme Sousa, por subseqüente matrimônio”, que até então não tinha, conforme regulamento da época.

É verdade que Mestre Guilherme fora libertado com a morte do marechal-de-campo Guilherme Xavier de Sousa, pois ao falecer sua viúva em 1875, Clara Fagundes Xavier de Sousa, esta ainda possuía nove escravos, os quais possivelmente lhe servissem de empregados na grande chácara. Numa nota ao pé de página, Raimundo Magalhães Júnior nos informa que:

[...] poucos haveres deve ter deixado o marechal, pois a 23/5/1871 um decreto atribuía à viúva pensão mensal de cento e oitenta mil-réis, “sem prejuízo do meio soldo”, acrescentaria outro decreto, a 8/7/1871 pela Regente, D. Isael, e o Ministro do Império, João Alfredo. D. Clarinda pouco proveito tirou dessa pensão, pois morreu em 1875, tendo, em testamento, libertado os nove últimos escravos que lhe restavam. (1975, p.7)

36 Era afilhado de Henrique Schutel, grande animador musical do Desterro, e também grande músico, ligado a Francisco de Sousa Fagundes, cuja casa, Cruz e Sousa frequentaria na juventude, sobretudo para mostrar seus versos.

O poeta, nessa época, tinha quinze anos de idade. Estudava no Ateneu Provincial Catarinense, instituição de ensino onde cursava Humanidades, ao lado do irmão, Norberto da Conceição Sousa. É provável que Guilherme Sousa e Carolina, sua esposa, tenham permanecido ao lado da viúva do militar; mas também podemos deduzir que eles tenham mudado de residência nesse período, embora esta hipótese seja pouco viável. Data dessa época, no entanto, o início do relacionamento de Cruz e Sousa com a jovem Pedra Antioquia da Silva, a quem dedica poemas, e a quem endereçou, alguns anos depois, uma poesia intitulada “Amor”, que tinha as seguintes estrofes iniciais:

Amor, meu anjo, é sagrada chama
Que o peito inflama na voraz paixão,
Amo-te muito eu t’o juro ainda
Deidade linda que não tem senão!

Em entrevista a um jornalista carioca, Mário Hora³⁷, Pedra disse que conheceu Cruz e Sousa quando ele morava na parte térrea do sobrado do marechal Guilherme Xavier de Sousa, e ela, mocinha, era empregada de uma casa em frente à dele, residência do professor Anfilóquio Nunes Pires, que dava aulas no Ateneu Provincial e conhecia bem o poeta e seus familiares. Ele, nascido em 1861; ela, então, em 1862.

Não existem grandes informações sobre o relacionamento dos pais do poeta com os seus senhores. Boa parte dos biógrafos tem asseverado que todos conviviam pacificamente, sem sobressaltos. Depoimentos de alguns amigos de Cruz e Sousa – como Virgílio Várzea, por exemplo – atestam que a família do poeta sempre foi bem tratada pelos seus senhores. Quando o Marechal Guilherme retorna da Guerra do Paraguai, no final de 1869 ou início de 1870, já doente,

37 A noiva de Cruz e Sousa. *A Noite*, 1915.

combalido, relatam os biógrafos que o menino, de oito anos, o recebera vivamente, lendo-lhe alguns versos, de sua própria lavra. O militar, espantado, criva o moleque de perguntas que são respondidas com todo o acerto. Foi aí, então, que profere uma frase que tem sido repetida com bastante frequência e retórica: “Tens inteligência, crioulo!”, para logo depois refletir: “Ora, para que havia de dar esse crioulo!”.

Esta história foi divulgada pela primeira vez pelo biógrafo Abelardo F. Montenegro, em livro publicado em 1954 (1954, p.30)³⁸. O historiador conta também que a esposa do Marechal Guilherme foi quem ensinou as primeiras letras ao futuro poeta e que “lhe tomava as lições na mesa do jantar”. Em seguida diz que a esposa do militar matriculara o menino na escola primária. Pode ser que sim, pois a família de D. Clara Fagundes Xavier de Sousa possuía uma pequena escola, na qual também se ensinavam música e canto, muito embora o poeta Araújo Figueredo, em suas memórias ainda inéditas, intituladas *No caminho do destino*, diz que viu o poeta negro pela primeira vez, quando menino, exatamente numa sala de aula. Ele relata:

Conheci Cruz e Sousa quando eu tinha seis anos e ele oito, e estudava as primeiras letras em casa da professora Camila, à Rua dos Ilhéus, hoje Visconde de Ouro Preto, ao lado esquerdo de quem sobe. A professora era comadre de minha mãe e morava numa casa de nossa propriedade. Um dia, em que lá chegamos, encontramos, sentado, em companhia de outros rapazes e raparigas, numa esteira ao meio da sala, um crioulinho muito simpático, de testa espaçosa, olhos vivos e atraentes, lábios grossos e dentes de uma alvura de marfim brunido. Soaram as doze badaladas do meio-dia; e ele e todos os seus

38 De acordo com o autor, a revelação foi feita por D. Emília Schutel.

camaradas levantaram-se um a um, deram suas lições, rezaram em coro um Pai Nosso e saíram, para voltarem de novo às duas horas³⁹.

Logo em seguida, continua o memorialista, citando uma fala da professora: “Viu comadre Bela aquele crioulinho de olhos muito vivos, que acabou de sair?” [diante do espanto da comadre] “Pois é o mais estudioso dos discípulos e o mais obediente”. Araújo Figueiredo, que seria um dos mais dedicados amigos do poeta negro, relata mais à frente que a mãe não imaginava o quanto ia adiantada a educação daquele menino, “não tardando muito a retirar-se da escola por não ter a sua professora mais o que lhe ensinar”.

Como já aludimos, não acreditamos que houvesse uma relação desencontrada entre os escravos e seus senhores. Mas muitas informações prestadas pelo historiador Abelardo F. Montenegro requerem ser avaliadas. É verdade que documentos sobre a educação de Cruz e Sousa praticamente não existem. Tudo que se sabe, pelo relato do seu livro, no geral, foi baseado em depoimentos, em muitos casos de pessoas já idosas, cuja memória podia mesmo falhar. Assim é também a história da herança deixada pelo Marechal Guilherme, que faleceria a 20 de dezembro de 1870, a menos de um ano de sua volta da guerra, onde chegou a substituir Caxias no comando do Exército brasileiro. Não cremos ser verdadeira a história da herança, tendo em vista a situação financeira da viúva.

São muitas as histórias que requereriam mais tempo para serem explicadas e esclarecidas. De qualquer maneira, do nascimento do poeta e até a sua fase adulta, é bem provável que muita gente tenha concorrido para tornar a sua vida mais amena, coadjuvando os

39 O manuscrito dessas memórias, que estavam sob a guarda da filha do poeta, Isabel de Araújo Figueiredo, moradora dos Coqueiros, hoje falecida, estão depositadas no Setor de Manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, desde o início da década de 1990.

esforços dos pais, que muito se sacrificaram pela sua educação e vida profissional. Ao tempo de sua entrada para Ateneu Provincial Catarinense, em 1874, não antes – Montenegro diz, erradamente, que “É provável que, notando a ineficiência do ensino primário, dona Clarinda – a viúva do Marechal Guilherme – matriculasse o negrinho no Ateneu” (1954, p.30) –, notamos os esforços do pai, através de um documento que ficou durante muito tempo esquecido nos arquivos do Governo do Estado de Santa Catarina. Nesse documento, é visível que Mestre Guilherme intercede legalmente por uma matrícula no educandário para os seus filhos menores. Eis o documento, assinado pelo diretor do Ateneu, Jacinto Furtado de Mendonça Paes Leme, que já conhecia cada um dos filhos do solicitante, que não sabia ler nem escrever:

Directoria do Atheneo Provincial / Desterro 17 de junho de 1874 / Ilmo. Rm^o Snr. / Em cumprimento ao que V. Rm^a de mim exige em Ofício de hontem datado acompanhado as petições (que ora devolvo) de D. Genoveva Maria Capistrano, Emilio Caetano Marques Aleixo e Guilherme de Sousa, passo a expor a V. Rm^a o meo juízo a respeito. O menor José Francisco da Paz de que trata a petição de D. Genoveva Maria Capistrano, foi um dos melhores alunos do Collegio da Conceição, não só pela sua intelligência e aplicação como pelo exemplar comportamento e bons costumes de que deo sempre exuberantes provas, e por isso julgo-o, mais do que nenhum outro no caso de merecer todo o favor concedido pelo Artigo 13 do acto de 23 de Maio ultimo, acrescendo mais que é órfão de Má e Pai tendo este, falecido na Campanha do Paraguai.

Os menores de nome João e Norberto filhos de Guilherme de Sousa, são dous meninos muito aproveitaveis, este, pela sua vivacidade, e aquele pela aplicação; ambos forão alumnos do Collegio da Conceição aonde sempre estudarão com aproveitamento e por isso, sabendo mais do que o pai, pobre jornaleiro, tudo

sacrifica pela educação desses dous meninos, julgo-os no caso de serem favorecidos. / Quanto à petição de Emilio Caetano Marques Aleixo, apenas posso afirmar que conheço-o como empregado provincial, há muitos annos, pobre e chefe de numerosa familia. – nada podendo diser sobre seo filho Athanasio porque apenas o conheço de vista. / Deus guarde a V. Rm^a / Ilmo Rm^o Snr Cônego Joaquim Eloy de Medeiros / Jacinto Furtado de Mendça. Paes Leme / Director do Atheneo Provincial.

A transcrição do documento é longa, mas necessária, pois foi uma oportunidade não desperdiçada pelo pai do poeta, “pobre jornalista”, muito menos pelo próprio poeta, que foi um dos alunos mais brilhantes. Sobre sua fase de estudante, depõe Firmino Costa, condiscípulo do poeta no Ateneu, quando o recém-empossado presidente da província, João Capistrano Bandeira de Melo, resolve, como é de praxe, arguir os alunos, na presença dos professores e talvez do próprio reitor da escola. Após algum tempo, ao término dos exames escritos, o presidente verifica que o aluno negro João da Cruz e Sousa era o que melhor havia se apresentado nas respostas. Não acreditando no que presenciara, recomendou ao examinador da turma a autorização necessária para fazer, no exame oral, algumas perguntas ao estudante. Narra, então, o jornalista:

As perguntas feitas pelo presidente foram todas respondidas com acerto. Não contendo o entusiasmo, o chefe do Poder Executivo Catarinense levantou-se da cadeira em que se achava para abraçar o estudante negro, e, dirigindo-se depois disso ao presidente da banca examinadora, recomendou, com a necessária reserva, que desse a tão aplicado estudante a nota de distinção e aos demais a de reprovação. E assim foi feito. (COSTA, 1919, p.17-18)

O pesquisador Iaponan Soares, que estudou o período, diz que falhou a memória do velho jornalista. Ele apurou que na edição do

jornal *O Conservador*, de 26 de novembro de 1875, além de Cruz e Sousa, foram aprovados os estudantes Carlos Augusto Pereira Guimarães e Francisco Agostinho de Sousa e Mello. Como reconhece o pesquisador, a educação do poeta e do irmão foi uma difícil conquista pessoal do pai, “um exescravo que teve sensibilidade suficiente para não querer para os filhos o caminho incerto dos que não tinham instrução”. Portanto, se o Marechal Guilherme Xavier de Sousa e sua esposa contribuíram para essa educação isso se deu só na fase de alfabetização do pequeno João da Cruz.

Com uma educação esmerada e aproveitando dela da melhor maneira possível, para orgulho do Velho Guilherme e da mãe Carolina, que chegava a ouvir impropérios nas ruas, vindo a perder serviço de algumas senhoras, a carreira do filho ia de vento em popa. O certo é que, das salas do Ateneu Provincial, após terminar o curso de Humanidades, passou a ministrar aulas tanto em sua casa, como quer Montenegro (COSTA, 1919, p.32), quanto no centro da cidade. D. Machado, em artigo intitulado “Reminiscências”, publicado no jornal *República*, de 18 de abril de 1923, diz que, nesse tempo, Cruz e Sousa dava aulas noturnas na Rua do Ouvidor, hoje Deodoro, cujos alunos pagavam ao abalizado mestre uma ninharia mensal. Dos bancos escolares para a cátedra, foi um pulo; daí para as páginas dos jornais, são outras histórias.

IV – A MILITÂNCIA ESTÉTICA E ABOLICIONISTA

O poeta deu uma grande guinada em sua vida após a saída do Ateneu Provincial Catarinense. Sob a influência dos amigos e sob o efeito dos ótimos resultados escolares obtidos, para destacar-se nos eventos realizados na cidade, ora como orador, ora como declamador das suas próprias composições. Era como se precisasse aparecer, marcar presença, dizer que existisse. Era preciso mostrar para o povo da cidade que o filho de um pedreiro humilde podia se diferenciar da casta seleta que há tantos anos dominava o cenário da ilha, em

termos políticos e intelectuais. No seu depoimento à imprensa, para falar do poeta, Pedra Antioquia da Silva chegou a dizer que o então noivo Cruz e Sousa chegou a declarar, quando estava ao seu lado, que um dia ia governar Santa Catarina e que também haveria de morrer, mas iria deixar nome.

A consciência intelectual de Cruz e Sousa começa, sem dúvida, nos bancos escolares, na fase acadêmica do Ateneu Provincial Catarinense. Talvez de tanto ver seu nome publicado nos jornais, na divulgação das notas que recebia nas disciplinas, tomou gosto pelo jornalismo. Esta é uma hipótese. Outra é pela convivência, já que, no Ateneu, foi colega de Oscar Rosas, José Artur Boiteux, Hercílio Luz, Firmino Costa, entre tantos outros que passariam à história ou como grandes jornalistas ou políticos.

Em um dos seus primeiros textos, um sonetinho, publicado em 1879, o nascente poeta faz um lamento da vida (em terceira pessoa, mas poderia ser a dele mesmo), onde diz que anda cansado da “mundana lida”, e que tem a “lira toda espedaçada / A alma de suspiro retalhada”. Em outra passagem, grita: “Ai! Que viver mais desgraçado!”..., para dizer que “Quem assim tem a vida amargurada / Antes já morrer, ser sepultado”. O poeta fala de “feras dores”, que se encontra envolvido “no véu dos dissabores”, fechando o soneto com esse terceto, igualmente desesperador:

Oh! Cristo eu não sei se só a mim
Deste essa vida d’amargores,
Pois que é demais sofrer-se assim!

Falando ou não de si, Cruz e Sousa marca a sua estreia literária na imprensa (este é, na verdade, o seu segundo texto publicado). Ela se destaca por um alto grau de simbolismo, forte dose de amargura, talvez advinda pela constatação dolorosa da grande carga do conhecimento, que não acompanha, no seu caso, os progressos sociais da sua vida e da dos seus pais, ou diante do esclarecimento que o saber

ou a ciência tenha lhe trazido, após passar pelos bancos escolares. Seja em um caso ou em outro, Cruz e Sousa, a partir desse momento da vida, será cada vez mais contundente nas suas críticas sociais, no seu modo de ver o mundo, bem como no seu posicionamento perante os poderosos do Desterro.

Militante da imprensa, não deixa de lado suas raízes africanas, e é por causa delas, sobretudo, que se lança ao ardente fogaréu abolicionista, travando na trincheira de combate a luta aguerrida pelo seu fim, consequentemente com a liberdade dos seus irmãos de cor (para não dizer de raça, coerente com as contradições do seu novo conceito). As ruas e as redações dos jornais são o seu palco, da mesma forma que os palcos dos teatros e as tribunas armadas para tal fim específico. Usa do poder de sua palavra e da força de sua pena para dizer o que pensa sobre o regime que escraviza seres humanos, como até pouco tempo atrás escravizou seus pais, avós e outros parentes.

Nos seus versos prega a redenção de sua gente, apelando até mesmo para situações miraculosas, como se lê no seguinte trecho da poesia “Entre Luz e Sombra”, publicada em setembro de 1882:

Lançai a luz nesses crânios
Que vão nas trevas tombando
E ide assim preparando
Uns homens mais p'ro porvir!
Fazei dos pobres aflitos
Sem crenças lares, proscritos,
Uns entes puros, benditos
Que saibam ver e sentir!...

No jornalismo, será uma espécie de arauto: não dará trégua aos poderosos, que quase sempre estão ligados à empresa da escravidão, cada vez mais agressivo, tomado pela emoção, pelo deboche, pela ironia. O sistema escravista vai ter nele um fiel inimigo, que não dá descanso aos próceres escravocratas. Ele tem consciência plena do

seu papel social e sabe que a sociedade, hipócrita como é, o esmagará assim que tiver condições. Para evitar isso, tenta se adiantar, apelando para as consciências como um bom brasileiro:

Esperemos, tudo embora!...
Pois que a sã locomotiva,
Do progresso imagem viva
Não se fez a um sopro vão!...
Aguardemos o momento
Das mais altas epopeias,
Quando o gládio das ideias
Empunhar toda nação!... (CRUZ e SOUZA, 1995, p.336)

Em textos em prosa, denuncia os escravocratas da capital de sua província, que trabalham unidos para manter o nefando comércio de gente. A um determinado senhor de escravos, um tal Estevão Brocardo, que preferia maltratar o seu escravo a libertá-lo, contrariando a opinião geral, disse ele, textualmente, com coragem:

O sr. Estevão Brocardo tem um escravo que debaixo do ódio, vermelho e terrível do seu senhor, do seu dono, tem suportado as calamidades atrozes da dor, do desespero e da perseguição. [...] S.s.s.s. deveriam saber que antes do mais estava a justiça e a verdade, desde que o escravo encontrou quem o abonasse, o sr. Brocardo e os dignos britadores do erro, ao menos para alardear magnanimidade a crença abolicionista, deviam consentir nesse abono, precisamente; e ainda isso, dentro da circunstância precisa da particularidade especial, do mau trato que recebe o escravo. (CRUZ e SOUSA, 1885)

Não satisfeito, o poeta finaliza o texto falando do “fato tremendo e repugnante”, lamentando não poder “dar um pontapé vigoroso na alma pequenina do Sr. Estevão Brocardo”, mas resolvia bater “palmas

por lhe darmos hoje no seu vulto de escravocrata essa bonita e franca bofetada... de luz” (CRUZ e SOUSA, 1885).

Nem mesmo os chefes de policia e outras autoridades policiais, a quem ele dizia estar irmanados “nessa grande opereta canalha do deboche social” (CRUZ e SOUSA, 1885), passavam ilesos à sua mordente pena:

Triolé fura essa pança
Do Delegado – és um russo;
Revolução nessa dança...
Triolé fura essa pança,
Fura, fura como a lança
Ou como no boi um chuço;
Triolé fura essa pança
Do Delegado – és um russo.
(CRUZ e SOUSA, 1885)

Com essa pena desabrida, Cruz e Sousa, editor de *O Moleque*, passa a ser visado pela burguesia local. Num banquete realizado na Ilha pela colônia francesa, que acontecia no Grande Hotel, toda a imprensa foi convidada, juntamente com seus respectivos editores, menos o editor de *O Moleque*. A reação de Cruz e Sousa não deixou recado para ninguém:

Uma vez que O Moleque não é um trapo sujo do monturo, um caráter enluvado com sífilis moral por dentro, um pasquim ordinário e safado, um bêbado de todas as esquinas ou um leproso de todas as lamas, havia obrigação... de ser O Moleque considerado como gente... Só não se distribuiu convite para O Moleque é porque o seu redator-chefe é um crioulo e é preciso saber que esse crioulo não é um imbecil (1885)

Em outra passagem, Cruz e Sousa mantém o seu tom de reprovação ante a atitude da sociedade catarinense perante a sua pessoa:

O Moleque não é o esfola-cara das ruas, na frase de Valentim Magalhães, nem o abocanhador peralta e atrevido que salta à noite os muros altos para lançar a prostituição no seio das famílias, não é o garoto das praças públicas, o gamin das latrinas sociais, o tartufo ensacado e enluvado que arrasta a sua imbecilidade córnea pelos clubes, pelos teatros, pelas reuniões, pelos passeios. É um jornal moço; moço quer dizer nervoso; moço quer dizer sanguíneo, cheio de pulso forte, vibrante, evolucionista, adiantado. (1885)

Não era chamado para solenidades, era criticado, chamado nas ruas de “neguinho mau rimador” ou “pretinho de água doce” (MONTENGRO, 1954). Pelas colunas dos jornais, apelidavam-no de “Costada” ou “Cruz da Ideia”, patrono, com Virgílio Várzea e Santos Lostada, dos “micróbios da terra, satélites do sol presidencial” (numa referência a Gama Rosa, presidente da província, entre 1883-1884), “pobres meninos ou tristes águas condoreiras”. Levar um editor negro a sério era algo bastante difícil de suportar. Mas o poeta não esmorece, continuando no seu périplo contra os escravocratas e os poderosos da terra. Numa página ainda desconhecida do poeta negro, intitulada “O abolicionismo” (1887), Cruz e Sousa amplia sua crítica, num texto que é bem significativo de sua produção nesse período, condenando a empresa da escravidão. Diz ele:

A onda negra dos escravocratas tem de ceder lugar à onda branca, à onda de luz que vem descendo, descendo, como catadupa de sol, dos altos cumes da ideia, propagando a pátria para uma organização futura mais real e menos vergonhosa. Porque é preciso saber-se, em antes de se ter uma razão errada das coisas, que o abolicionismo não discute pessoas, não discute indivíduos nem interesse; discute princípios, discute coletividade, discute fins gerais. (1887) Num outro trecho, continua:

Não se liberta o escravo por pose, por chiquismo, para que pareça a gente brasileira elegante e graciosa ante as nações disciplinadas e cultas. Não se compreende, nem se adaptando ao meio humanista a palavra “escravo”, não se adapta nem se compreende da mesma forma a palavra “senhor”. (1887)

Para o poeta, a humanidade do passado, por uma falsa compreensão dos direitos lógicos e naturais, “considerou que podia apoderar-se de um indivíduo qualquer e escravizá-lo”, ao mesmo tempo em que via como única maneira de eliminar este sistema a conscientização de todos no objetivo de fazer “desaparecer esse erro, esse absurdo, esse crime”. Para ele, militante ardoroso, colaborador da Sociedade Carnavalesca Diabo a Quatro, entidade de luta pela abolição da escravatura, dirigida pelo sapateiro Manuel Joaquim da Silveira Bittencourt, também conhecido como Artista Bittencourt, o desfecho estava próximo:

A Escravidão recua, o Abolicionismo avança, mas avança seguro, convicto, como uma ideia, como um princípio, como uma utilidade. Até agora o maior poder do Brasil tem sido o braço escravo: dele é que parte a manutenção e a sustentação dos indivíduos de pais dinheirosos; com o suor escravo é que se fazem deputados, conselheiros, ministros, chefes de Estado. Por isso no país não há indústria, não há índole de vida prática social, não há artes. (1887)

Não medindo palavras, a sua “pena deslustrada”, como ele mesmo gostava de dizer, ia fundo na raiz do problema, atingindo de cheio o alvo de suas críticas:

Os senhores filhos de fazendeiros não querem ser lavradores, nem artífices, nem operários, nem músicos, nem pintores, nem escultores, nem botânicos, nem floricultores, nem desenhistas, nem arquitetos, nem construtores, porque estão na vida farta e

fácil, sustentada e amparada pelo escravo dos pais, que lhes enche a bolsa, que os manda para as escolas e para as academias.

De sorte que, se muitas vezes esses filhos têm vocação para uma arte que lhes seja nobre, que os engrandeça mais do que um diploma oficial, são obrigados a doutorarem-se porque se lhes diz que isso não custa e que poderão, tendo o título, ganhar mais facilmente e até sem merecimento, posições muito elevadas, e mesmo porque, ser artista, ser arquiteto, ser industrial, etc., é uma coisa que, no pensar acanhado dos escravocratas, dos retrógrados e dos egoístas, não fica bem a um nhonhô nascido e criado no conforto, no bem-estar, no gozo material da moeda dada pelo braço escravo. (1887)

Das contribuições desse período, essa é uma das mais representativas e críticas extraídas de suas páginas jornalísticas. Quem mais sofreu cargas fortes devido às fortes contribuições literárias de Cruz e Sousa na imprensa desterreense, por incrível que pareça, foi a mãe do poeta, Carolina Sousa, “grande e muscular, lavadeira-engomadeira que também fazia comida pra fora” (VÁRZEA, 1956). Há registros que muitas senhoras da cidade deixaram de lhe dar serviços em suas casas por causa da petulância do filho que queria escrever nos jornais, como os brancos.

De qualquer maneira, Cruz e Sousa não pararia mais de alfineitar os poderosos, na sua altivez cada vez mais aumentava, na medida em que era desafiado para novos embates. Ele sabia que, com o passar dos anos, sua situação na província ia ficando mais insustentável. Tentou sair algumas vezes, empregando-se numa companhia de teatro, viajando pelo país, com pousos em diversas províncias do império, angariando simpatias literárias, mais nada, além disso. De certa forma, era reconhecido como um autêntico abolicionista, homem ligado às causas humanitárias, socialistas, verdadeiro homem de letras e poeta. Sua produção fala dos pobres, dos miseráveis, dos rotos, que, àquela época, semelhavam “a flores dos esgotos”. Na capital da Bahia,

onde esteve de passagem, chegou a ser ovacionado publicamente pelos clubes abolicionistas “Libertadora Baiana” e “Luís Gama”. Um dos seus discursos, na ocasião, teve grande concorrência e repercussão, a ponto de um homem do povo se oferecer para destinar tudo o que tinha em dinheiro em troca de sua alforria. Em sua fala, da tribuna, dizia sob os aplausos da grande assistência:

A Abolição, a grande obra do progresso, é uma torrente que se despenca; não há mais pôrlhe embaraços à sua carreira vertiginosa. As consciências compenetraram-se dos seus altos deveres e caminham pela vereda da luz, pela vereda da Liberdade, Igualdade e Fraternidade, essa trilogia enorme, pregada pelo filósofo do Cristianismo e ampliada pelo autor das *Châtiments* – o velho Hugo. Já é tempo, cidadãos, de empunharmos o archote incendiário das revoluções da ideia, e lançarmos a luz onde houver treva, o riso onde houver pranto, e abundância onde houver fome. (CRUZ e SOUSA, 1884).

No texto desse mesmo discurso, divulgado pelo *O Moleque*, em 1885, a mira de Cruz e Sousa também atinge os monarcas, pregando, com isso, a redenção da República no Brasil, no lugar da perpétua Monarquia:

É aí que desaparecem, na noite da história, os Carlos I e Luis XVI, as Maria Antonieta e Rainha Isabel, é aí que desaparece o cetro, para dar lugar à República, a única forma de governo compatível com a dignidade humana, na frase de Assis Brasil, no seu belo livro *República Federal*. (CRUZ e SOUSA, 1885).

Infelizmente só a primeira parte do discurso foi publicada na imprensa, no jornal *O Moleque*, que deixou de circular logo em seguida. Mas a mensagem, mesmo que fragmentada, dá uma ideia do pensamento adiantado do poeta negro Cruz e Sousa para a época.

V – TÓPICOS FINAIS

Seria extensivo continuar propalando a militância de Cruz e Sousa no campo da luta antirracista, antipreconceituosa, antiescravagista do final do século XIX, sobretudo na branca e praticamente europeia, então, província de Santa Catarina.

Com familiares fortes, com respeito às raízes africanas, sobretudo na figura do pai e da mãe, Cruz e Sousa galgou as escadarias do mundo do saber, do conhecimento, sem perder a sua essência. Sua obra completa pode ser cotejada para afirmar esse propósito. Em suas páginas estão impressos versos, poesias, sonetos, textos em prosa que demonstram o papel desempenhado pelo poeta negro nesse importante processo político de nossa História.

É preciso lê-lo para julgá-lo melhor. Os paradigmas do passado precisam ser derrubados para dar lugar a novas análises à luz dos novos documentos que surgiram nos últimos anos. Visões inovadoras precisam ter a chance de ser mostradas para terem a oportunidade do julgamento dos leitores.

Não podíamos fechar este rápido estudo sem mencionar um trabalho curioso, porém com alguns pontos de confluência com relação à origem africana do poeta, sobretudo no que diz respeito ao cafre bantu. Joaquim Ribeiro, um professor de grandes méritos, em um estudo pouco divulgado e conhecido dos biógrafos de Cruz e Sousa, faz um levantamento da linguagem usada na obra do poeta negro catarinense. Para ele, há um parentesco que liga Cruz e Sousa às suas origens africanas, sendo o uso de aliterações um fator, antes de mais, de aproximação de Cruz e Sousa com o falar dos negros bantus, havendo diversos exemplos nesse sentido.

Joaquim Ribeiro (1947) diz, logo a princípio, que não “é possível separar Cruz e Sousa de sua herança étnica”. Para ele, em Cruz e Sousa, o estilo do poeta pode ter confluência com a sua raça. “Estilo é raça”, diz o estudioso. Ele sabia acertadamente que Cruz e Sousa, por ser negro, “devia trazer, na sua linguagem, algo de sua ascendência

racial”. Em outro tópico, ele assevera que se procurarmos essa conexão entre a raça do poeta e o seu estilo, “vamos encontrar a ‘chave’ de uma das mais predominantes características do estilo de Cruz e Sousa”. As aliterações, para Ribeiro, são a chave dessas aproximações e o caminho para interpretar Cruz e Sousa pelo seu lado racial. De acordo com o estudioso, os negros bantus da África, na sua incipiente gramática, conhecem a concordância aliterada, que é, aliás, um fator capital de sua estrutura fraseológica. Daí ele passa a enxergar “vestígios” na obra de Cruz e Sousa dessa linguagem ou do falar bantu. Cita, para exemplificar, um ilustre africanólogo, de nome Bently, através dessa frase: “O matadi mama mampembe mampewa i man mama twamwene”. Para ele, o prefixo *ma* que aparece no substantivo *matadi* vem obrigatoriamente nos adjetivos, verbos e pronomes que ao substantivo se referem: *mama*, *mampembe*. Num outro exemplo, tirado de uma referência fornecida pelo professor João Ribeiro, ele confirma o que vem falando: “Z’ère z’mandou z’dizê”. Ou seja, “ele mandou dizer”. Em seguida, destaca diversos trechos da obra de Cruz e Sousa para mostrar a força da aliteração e confirmar os tais “vestígios” da cultura bantu na obra do poeta negro brasileiro. Como por transcrever as estrofes famosas do poema “Violões que choram...”:

Vozes veladas, veludas vozes,
Volúpias dos violões, vozes veladas,
Vagam nos velhos vórtices velozes
Dos ventos vivas, vãs, vulcanizadas...

ricos e raros resplandecem...

tentálicas tentações de seus braços
tentaculosos

pomos pomposos de pasmos sensibilizantes

finos frascos facetados

força fina e fria

velho vento vagabundo

leva ao longe este lamento

frusco e bronco biombo

soberbos e solenes soberanos

languê lesma

raras rosas

São inúmeros os exemplos que poderiam ser pinçados da obra de Cruz e Sousa, como um reflexo da língua negro-africana “apenas filtrado através do estilo literário do poeta negro” (RIBEIRO, 1947). Cruz e Sousa, sem dúvida, era um negro autêntico, sem mescla de sangue europeu. Talvez seja o caso mais proeminente de um negro, cujos pais tenham saído da senzala, que tenha alcançado o mais alto domínio do idioma e se elevado por meio dele. Logicamente, sua vida e obra ainda necessitam de estudos mais condizentes com o papel histórico de sua luta e militância abolicionista, política e republicana. Vamos esperar que tais estudos, afinal, apareçam.

REFERÊNCIAS

BUENO, Alexei. **Catálogo da Exposição** - 100 anos de morte. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1998.

BOITEUX, Lucas Alexandre. A instrução pública em Santa Catarina. **Jornal do Comércio**. Rio de Janeiro, 1944.

CABRAL, Oswaldo R. **História de Santa Catarina**. 3ed. Florianópolis: Lunardelli, 1987.

CABRAL, Oswaldo R. **Nossa Senhora do Desterro**. Vol. I – Notícia e Vol. II – Memória. Florianópolis: Lunardelli, 1979.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Negros em Florianópolis, Relações Sociais e Econômicas**. Florianópolis: Insular, 2000.

COSTA, Firmino. Cruz e Sousa. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina**, 1919.

COUTINHO, Afrânio. **Cruz e Sousa**. Fortuna crítica. Seleção de textos de Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira / MEC, 1979.

CRUZ e SOUSA, João da. **Obra completa**. Organização, introdução, notas e bibliografias por Andrade Muricy (1961), atualizada por Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. 1995.

CRUZ e SOUSA, João da. **Obra completa**. Florianópolis: Academia Catarinense de Letras / Fundação Catarinense de Cultura, 2008.

ALVES, Uelinton Farias. **Cruz e Sousa: Dante Negro do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

IAPONAN, Soares. **Ao redor de Cruz e Sousa**. Florianópolis: UFSC, 1988.

MAGALHÃES JUNIOR, Raimundo. **Poesia e vida de Cruz e Sousa**. 3ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira / MEC, 1975.

MAIA, Olívia da. O ensino em Santa Catarina, de 1515 a 1834. In: **Ementário da Legislação do ensino do Estado de Santa Catarina (1835 – 1979)**. Florianópolis: Imprensa Oficial do Estado de Santa Catarina, 1980.

MONTENEGRO, Abelardo F. **Cruz e Sousa e o movimento simbolista no Brasil**. 3ed. Florianópolis: Fundação Franklin Cascaes / UFC Edições, 1998.

MUZART, Zahidé Lupinacci. Papel branco, tinta negra: Cruz e Sousa, jornalista. In: **Continente Sul Sur**, Revista do Instituto Estadual do Livro. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1998. p.101.

PIAZZA, Walter F. **A escravidão negra numa província periférica**. Florianópolis: Garapuvu / Unisul, 1999.

PIAZZA, Walter F. **O escravo numa economia minifundiária**. São Paulo: Resenha Universitária, 1975.

RABELLO, Ivone Daré. **Um canto à margem** (uma leitura poética de Cruz e Sousa). São Paulo: Edusp / Nankin Editorial, 2006.

RIBEIRO, Joaquim. Vestígio da concordância bantu no estilo de Cruz e Sousa. Autores & Livros, Suplemento Literário de **A Manhã**. Rio de Janeiro, 1947.

SILVA, Adriana Maria P. da. **Aprender com perfeição e sem coação**. Rio de Janeiro: Plano, 2000.

VÁRZEA, Affonso. Paixões de Cruz e Sousa. In: **O Jornal**, 1956.

VÁRZEA, Virgílio. **Santa Catarina: A Ilha**. Florianópolis: Lunardelli. 1985.

Ancestralidade e modernidade

Jurema Oliveira

A duração é o progresso contínuo do passado que rói o porvir e incha à medida que avança. (BERGSON, 2011, p.47)

A conservação da memória encontra sua durabilidade nas construções discursivas que revivem o processo contínuo e significativo do tempo passado e que direta ou indiretamente interferem no futuro. Nesse sentido, o fatual ocupa seu lugar na narrativa contemporânea sem que as experiências do presente sejam suspensas. De acordo com Beatriz Sarlo:

Fala-se do passado sem suspender o presente e, muitas vezes, implicando também o futuro. Lembra-se, narra-se ou se remete ao passado por um tipo de relato, de personagens, de relação entre suas ações voluntárias e involuntárias, abertas ou secretas,

definidas por objetivos ou inconscientes; os personagens articulam grupos que podem se apresentar como mais ou menos favoráveis à independência de fatores externos a seu domínio. Essas modalidades do discurso implicam uma concepção do social e, eventualmente, também da natureza. (2007, p.12)

As “visões do passado”, de que fala Sarlo, serão processadas de forma distinta nos discursos cuja modalidade é não acadêmica. Nessa perspectiva, o escritor ao trabalhar sua palavra escuta os vários sentidos oriundos de contextos diversos: os relatos individuais, as experiências pessoais e do grupo a que pertence, por intermédio das falas de seus personagens, unificando o ontem e o hoje que compõe o cenário lembrado, pois:

A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias, nossos juízos de realidade e de valor. (BOSI, 1994, p.55)

Dessa forma, se as imagens do passado precisam ser reanimadas no tempo presente, o escritor que busca fixar práticas esquecidas pelo advento da contemporaneidade alimenta sua narrativa de fontes orais que repousam sobre as experiências individuais, coletivas e ancestrais. A palavra sustenta a base unificadora dos elementos que compõem a força vital. Ela é a energia necessária para a manutenção do princípio revigorador encontrado na figura do preexistente, fonte primordial da base filosófica negro-africana.

Nesses contextos sociais, a palavra é a substância divina, utilizada para a criação do mundo. De acordo com Amadou Hampâté Bâ:

Na tradição africana, a fala, que tira do sagrado o seu poder criador e operativo, encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem e no mundo que o cerca. Por esse motivo a maior parte das sociedades orais tradicionais considera a mentira uma verdadeira lepra moral. Na África tradicional, aquele que falta à palavra mata sua pessoa civil, religiosa e oculta. Ele se separa de si mesmo e da sociedade. Seria preferível que morresse, tanto para si próprio como para os seus. (2012)

A palavra guarda a singularidade mantenedora das distintas práticas, tendo em vista que as decisões políticas, as questões familiares e da comunidade são tomadas a partir de uma jurisprudência ancestral. O homem constitui-se na síntese fundamental dos elementos vitais agrupados na matéria corpórea que unifica o princípio de animalidade, espiritualidade e de imortalidade do ser humano que atinge o nível de preexistente. Nesse sentido, podemos pensar os caminhos trilhados por escritores que buscam no mundo empírico os elementos necessários à construção de uma identidade literária que traz à tona as marcas, o lugar e o não lugar dos antepassados devido aos conflitos sociais vigentes.

De acordo com Fábio Leite, os ancestrais conceitualmente são entes escolhidos, os preexistentes, detentores da força vital:

[...] instrumento ligado à estruturação da realidade consubstancia[da] na figura do preexistente, que é tomado como a fonte mais primordial dessa energia, dela servindo-se para engendrar a ordem natural total dentro de situações ligadas especificamente a cada sociedade, que, assim, define seu próprio preexistente. A origem divina da força vital e a consciência da possibilidade de sua participação nas práticas históricas explicam a notável importância que lhe é atribuída e, não raro, a sacralização de várias esferas em que se manifesta. Outra característica desse

elemento estruturador é a de que sua qualidade de atributo vital dos seres, abrangendo os reinos mineral, vegetal e animal, estabelece individualizações que se hierarquizam segundo as espécies e faz a natureza povoar-se de forças ligadas aos seus mais variados domínios. (2011)

O preexistente se mostra em narrativas literárias contemporâneas reafirmando uma prática cultural silenciada, mas também reivindicando um lugar, um espaço que lhe foi negado devido a uma ruptura abrupta ocorrida no final do século XIX, quando os colonialistas fixam-se em contextos sociais consubstanciados pelos preexistentes. Assim, desenvolve-se uma sociedade em duas dimensões, ou melhor, em duas velocidades: uma tradicional – pautada em práticas milenares – e outra colonial – imposta por um sistema autoritário que estabelece um novo referencial histórico para toda a comunidade:

[...] a conquista colonial no fim do século XIX constitui uma ruptura maior com essa forma de expressão histórica veiculada pelas tradições orais e os *tarikhs*, que serão colocados entre parênteses pela escola colonial [...]. Uma sociedade em duas velocidades vai operar uma linha de divisão entre uma elite tradicional, que preza seu saber antigo, e uma elite colonial, obrigada a aprender na escola a história dos vencedores para melhor desprezar o próprio passado. Essa vontade de exclusão da história da maioria da população marginalizada pela escola colonial constitui um dos fundamentos ideológicos do sistema de dominação. Mas não se pode absolutamente excluir um povo da história nem impedi-lo de viver sua história e, conseqüentemente, de contá-la a si mesmo, por tê-la vivido na própria carne. (BARRY, 2000, p.15)

A retirada de cena dos princípios norteadores do viver em África durante a colonização desponta no pós-revolução com força total, pois “a tradição dos oprimidos conquistou o direito à palavra” (BOSI,

1994, p.26). Nesse sentido, a matéria lembrada é individualizada, tendo em vista que cada escritor imprime em sua narrativa marcas próprias e acaba explicitando intencionalmente o seu lugar de fala. Na fase pós-guerra, o discurso literário busca reafirmar práticas suspensas com o advento da colonização. Sendo assim, o estatuto do ancestral pode ser percebido na poesia, no conto, no romance, no cinema, na pintura e nas artes em geral.

De acordo com Sarlo, a “dupla utilização de ‘lembrar’ torna possível o deslocamento entre lembrar o vivido e ‘lembrar’ narrativas ou imagens alheias e mais remotas no tempo” (2007, p.90).

Um discurso clássico do processo de individualização produtiva encontra-se na poética de Craveirinha que, em uma entrevista dada para o “Dossiê José Craveirinha” (*Via Atlântica*, 2002), afirma ter nascido três vezes:

Nasci a primeira vez em 28 de maio de 1922. Isto num domingo. Chamaram-me Sontinho, diminutivo de Sonto [que significa domingo em ronga, língua capital] [...]. Nasci a segunda vez quando me fizeram descobrir que era mulato [...]. Nasci ainda mais uma vez no jornal *O Brado africano*. No mesmo em que também nasceram Rui de Noronha e Noémia de Sousa. (CRAVEIRINHA, 2002, p.15)

A memória comunitária que perpassa a fala de Craveirinha reforça o processo de reafirmação do ser africano, cuja latência ancestral está no fato lembrado e de como esse lembrar constitui-se numa marca discursiva capaz de criar uma estética própria que influenciou gerações e gerações de poetas ao som dos tantãs, que vibram para fecundar a noite africana:

E ao som másculo dos tantãs tribais o eros do meu grito fecunda o humus dos navios negreiros... E ergo no equinócio da minha Terra o moçambicano rubi do nosso mais belo canto xi-ronga

e na insólita brancura dos rins da plena Madrugada a necessária carícia dos meus dedos selvagens é a tácita harmonia de aza-gaias no cio das raças belas como altivos falos de ouro erectos no ventre nervoso da noite africana. (CRAVEIRINHA, 1980, p.17)

Com uma escrita que reinventa a língua portuguesa, Craveirinha eterniza na palavra poética o legado ancestral. Transitando entre feições de um sujeito lírico e de um poeta-narrador que dialoga com seus antepassados e com um presente múltiplo, ele infunde em suas obras um fecundo ecletismo étnico-tradicional, ontológico, experimental, amoroso, mas acima de tudo erótico e explosivo, para denunciar o descompasso das “Violas de lata” da Mafalala.

Em África a palavra guarda uma força que lhe é peculiar, está ligada ao preexistente e, por meio dela, as práticas, os valores e os princípios norteadores da força vital são afirmados. Nas sociedades negroafricanas o homem constitui-se na síntese dos elementos necessários que interagem numa dinâmica permanente. Numa visão geral, pode-se afirmar que o “homem é constituído de pelo menos três elementos vitais: o corpo, o princípio vital de animalidade, espiritualidade e o princípio vital que estabelece a imortalidade do ser humano” (LEITE, 2011).

A matéria corpórea, representação visível do homem, compõe-se de uma parte externa e outra interna que estão em consonância durante toda a existência do sujeito, e detectá-la no plano literário é um esforço para reanimar as marcas do preexistente ou a ausência deste, deixando transparecer na ficção o desequilíbrio, o descompasso do contexto representado. Por outro lado, o preexistente se manifesta, se materializa na natureza de formas diversas como no conto “A profecia”, de Costa Andrade, da coletânea *O fantástico na prosa angolana* (2010, p.71- 80), onde o elemento sustentador da narrativa é o rio Kuiva, que nas palavras do narrador “não é um rio, mas uma lenda” (ANDRADE, 2010, p.71).

A narrativa de Andrade trata de uma lenda que guarda histórias antigas, os segredos dos homens da terra e de viajantes indesejáveis. Nesse local, com histórias e segredos, as profecias deveriam ser cumpridas, dando passagem a um novo tempo e apaziguando as relações com os antepassados. A personagem Lahundi dizia para si:

[...] é mesmo a minha desgraça! O meu primeiro homem lhe levaram no contrato, no norte. No dia 15 de março lhe mataram, porque é daqui, desta nossa terra. Fui no velho Pataka, passei na velha Nanguenkenha, fui nos sékulus da Ahienja, matamos galinha, e cabrito, e quê, todos falaram: “a tua desgraça só vai acabar quando outro filho da nossa terra morrer, um mês de lua antes desse 15, que perdeste o teu homem, junto com outros, que foram daqui. Mas tem de morrer também outra pessoa, um mês de lua depois desse mesmo dia, para acabar a desgraça, de todos da nossa terra. Nem que vai passar muitos anos. Se não vai continuar sempre. Todos vão sofrer muito.” (ANDRADE, 2010, p.79)

A profecia não se cumpre com a precisão desejada, mas em parte, já que Domingos morre afogado no rio Kuiva em janeiro, porém em março os residentes/resistentes abandonam a região:

Dois meses depois, em Março, Vilombo o único amigo, que lhe sobreviveu, velho e só, viu gente, que não via há muitos anos, passar entre os esqueletos do quimbo. Chamaram-no para que fosse com eles. ‘Toda gente que sobrou vem aí, Velho!’
-Eu vou mais aonde, se já perdi até a vida dos meus netos?
-Vem, mais-velho! A desgraça acabou! Lá atrás na fila, tem um menino, que pode ser teu neto. Ele não tem ninguém! Nós também somos teus filhos, não temos nada. Vamos só. Vem... não podemos te deixar...

Vilombo pediu ajuda para levantar-se a custo, e começar a andar. Afagou a cabeça do menino, conseguiu finalmente esboçar um sorriso. Deixou morta a desgraça. (ANDRADE, 2010, p.80)

Assim, percebe-se que a morte personifica-se de formas variadas no conto “A profecia”, em que o rio Kuiva simboliza o inexplicável, pois,

Às vezes torna-se um conto, outras vezes um mistério, a maior parte das vezes um caudal de enchentes, onde acontecem coisas estranhas, inesperadas, que transformam o rio num conjunto de geografias, seres humanos e bichos, capazes de ser ontem e amanhã, mudar de repente. (ANDRADE, 2010, p.71)

A imagem da morte perpassa toda narrativa, da mesma forma que a água do rio percorre e “arrasta as margens das nakas, as lavras de terra negra fértil das baixas da Emanha” (ANDRADE, 2010, p.71). Sendo assim, a perspectiva da morte visível no conto “A profecia” também se faz presente no texto “Kandundu” de Timóteo Ulika, da mesma coletânea de contos (2010, p. 279 -284). O símbolo da morte é a estrada que divide os homens e conseqüentemente interrompe o ciclo de práticas ancestrais, de um viver harmonioso na terra de Kandundu. O mais jovem descobre, pouco a pouco, os mistérios dos tempos antigos:

Naquela noite, passei a saber também que nos tempos antigos não havia gente de Kalembe nem de Kaundi. Era tudo igual, sem diferenças significativas, até à chegada da estrada, quando tudo mudou. Deixara de chover regularmente, diziam alguns. Outros afirmavam que até o sol também deixara de romper à mesma hora. Houve alterações em muitas coisas que só os mais velhos poderiam enumerar. A natureza não ficou na mesma, mas resistiu significativamente. (ULIKA, 2010, p. 282)

No conto “Kandundu” o mais-velho é questionado pelo mais jovem acerca da ideia de um Deus único, indivisível diferente do preexistente que muitas vezes são vários nas culturas negro-africanas. Diante do impasse, o avô, numa conversa com o neto, faz a seguinte exposição:

Olha, não existe uma só árvore nem uma só nuvem!

As pedras são várias. Tudo é diferente. Até nós, tu és diferente de mim, da sua mãe e do teu pai. Por que existirá um só Deus? Pensa bem!

Voltei-me para o céu, para as florestas. Embebido nas palavras do avô que contrariaram as afirmações da mãe. Deparei-me com várias nuvens, umas amarelas, outras pretas e outras da cor do algodão de Catete. Na realidade tudo era diferente. Talvez o avô tivesse razão, conclui. Atento aos meus pensamentos o avô acrescentou:

Acreditas ou não?

É complicado!

Pois é! O que não é complicado neste mundo, meu filho? Duas escolas para o mesmo Deus, não é complicado?

Uns oferecerão mais dádivas que outros e o vosso Deus será obrigado a gostar mais de uns que de outros. Depois rebenta o conflito! (ULIKA, 2010, p. 280)

No conto “O parto”, de Uanhenga Xitu, do livro *O fantástico na prosa angolana* (2010, 285-292), o conflito decorre da impossibilidade de uma parturiente dar a luz. Nesse texto, verificam-se várias passagens textuais de origem Kimbundu. A força da oralidade representada pelo velho Toko reforça a ideia de que o mais-velho é uma enciclopédia viva, ou, como bem define Hampatê Bâ, “cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima” (2014). Dessa forma, esse personagem constitui-se no elo entre o ontem e o hoje, os vivos e os mortos:

Velho Toko era um “enciclopédico”. Factos ocorridos há mais de cem anos, relata-os com toda a minúcia e exactidão, tal como os recebera, por via directaoral, dos bisavôs, avós e pais.

Era convidado pelas autoridades administrativas e ouvido com toda a atenção para esclarecer qualquer dúvida ou divergência entre contentores seus conterrâneos, sobre conflitos de alembamento, de sunguilamento, de casamentos, de limites de terrenos de heranças, de grau de parentesco, e mais e mais. (XITU, 2010, p.286)

Por outro lado, práticas ritualísticas são usadas para auxiliar no parto até o momento em que Sanzala, a velha quimbanda, descobre a razão da dificuldade da mulher dar à luz:

Kienda, vestido de pano, apertava-o sobre a cintura com um cordel de Kibalala que fazia a vez de cinto, esquecendo-se de que nestas ocasiões de parto os maridos, tendo conhecimentos, não devem usar calças e, se as usam, não devem apertar o cinto nem o botão que comprime a cintura, porque, segundo a tradição, dificulta o parto, comprimindo o útero da esposa. E todo o marido que assim proceda, com consciência, é tido como feiticeiro. Foi a causa de tanto alarido e algazarra das parteiras e mulheres de kisoko. (XITU, 2010, p.290)

Para as pessoas esclarecidas, a atitude desse marido depõe contra ele e todos pensam que estão diante de um feiticeiro, como se pode perceber na passagem destacada aqui: “– Pois é, aquele sacana do Kienda ia fazer morrer a mulher, tinha grande Kibalala amarrado na cinta! Grande cão, ele vai pagar, um barril de vinho não chega a maçada que deu a gente aqui, três dias e noites, haka?” (XITU, 2010, p.291).

O discurso oral, recorrente no dia a dia das experiências das comunidades angolanas, encontra no conto o espaço adequado para

ser reintegrado literariamente. De acordo com Ana Mafalda Leite, uma forma produtiva de se estabelecer um diálogo intertextual com as práticas orais é por via da transformação, um processo que exige a utilização de diversos instrumentos: “um infra-estrutural, a língua, enquanto primeiro nível de manipulação, e os gêneros enquanto nível super-estrutural” (LEITE, 1998, p. 29).

As marcas da ancestralidade se fazem presentes também na narrativa intitulada “Bola com feitiço”, de Uanhenga Xitu, da coletânea *O fantástico na prosa angolana* (2010, p.292-301). Esse texto traz à tona o descompasso da tradição diante de um presente múltiplo, repleto de práticas oriundas da experiência colonial. No passado era comum recorrer ao feiticeiro para preparar as oferendas necessárias e garantir a vitória dos clubes. Em um contexto com novas energias, as velhas práticas perdem o sentido como se verifica na citação a seguir:

[...] houve um incidente com os jogadores protestantes, que não aceitaram o exorcismo do Nzamba e da sua companheira Divua. Este incidente não estava previsto pelo Kahima. Nzamba sentiu-se traído pelo homem que lhe havia jurado fazer tudo o que ele, Nzamba, dissesse.

O quimbanda ficou muito aborrecido. A recusa por parte dos cristãos transtornaria todo o trabalho a que ele dedicara horas de muita paciência para obter o êxito desejado.

E agora, Kahima, que poderei eu fazer? O que preparado tem de ser ministrado a todos. Se no conjunto junto faltar mesmo só uma pessoa, provoca um desajustamento que redundará em fracasso, além das consequências gravíssimas que daí podem advir. (XITU, 2010, p.295)

Em tempos de inadequação dos ritos, o espaço literário constitui-se num cenário de reordenação e de explicitação das lacunas deixadas pela colonização. Contraditoriamente, nos contos analisados verificamos os impasses no processo de resgate de situações empíricas

onde se possa evidenciar a presença do preexistente em ação. Dessa forma, o enfraquecimento das imagens condizentes com a tradição em narrativas contemporâneas ocorreu em momentos de transição, quando algumas práticas foram excluídas ou aplicadas de forma nada ortodoxas. Vide a passagem recuperada do conto “Bola de feitiço”:

O protector olhou os seus pupilos para o Nzamba, demoradamente, e, despertando da sua profunda reflexão, disse:

-Vem comigo mestre – e os dois foram para outro quarto.

-Esteja descansado, mestre Nzamba. Já descobri o que havemos de fazer. Para já trate os não da Missão, e o preparado que era para os cristãos de “procaria” – disse num tom de raiva e de escárnio – entrega-me que deitá-lo-ei no caldo que vão tomar daqui a uma hora. (2010, p.295)

Os textos com substratos retirados de experiências empíricas, que vivenciaram o processo de transformação social por meio de guerras e da inclusão de novas filosofias de vida, deixam transparecer as contradições nas ações de personagens que se situam entre dois mundos: aquele advindo da tradição e o outro construído a partir de um novo referencial, o colonial. Por outro lado, dentre as exposições extraordinárias estão aquelas que são a cobrança dos ancestrais pelo não cumprimento dos rituais sagrados. Nesse sentido, a morte do personagem Domingos, o sofrimento da parturiente protagonista, as confusões dos representantes dos clubes de futebol colocam o leitor diante de fatos recuperados apenas por meio do discurso literário.

Descrever os aspectos da cultura significa assumir o papel de testemunha ocular, para isso ocorrer de forma plena, o “eu” testemunha precisa munir-se de elementos oriundos da Ciência, mas também advindos de um “eu” sensível capaz de sentir as sensações das experiências comuns, normais e condizentes com as vivências.

O texto literário, pautado no processo de valorização do “eu” produtor de ficção, encena um espaço próprio para a circulação de

personagens que compõem o discurso artístico, demarcado em um campo diferencial que permite ler para além da mensagem linguística, pois como bem define Craveirinha: “Minha alma grita” (1982, p.101). Este grito guarda a memória do sujeito lírico, mas, também, a de uma comunidade que ele indiretamente representa.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Costa. A profecia. In: MORAIS, Fragata (org.). **O fantástico na prosa angolana**. Luanda: Mayamba, 2010.

BARRY, Boubacar. **Senegâmbia: o desafio da história regional**. Rio de Janeiro: UCAM, 2000.

BERGSON, Henri. **Memória e vida: textos escolhidos por Gilles Deleuze**. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velho**. 4ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CRAVEIRINHA, José. África. In: CRAVEIRINHA, José. **Xigubo**. Lisboa: Edições 70, 1980.

CRAVEIRINHA, José. Violas de lata. In: **Karingana ua karingana**. Lisboa: Edições 70, 1982.

CRAVEIRINHA, José. Dossiê – José Craveirinha. In: **Via Atlântica / Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo – n. 5. São Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2002.

HAMPÂTÉ Bâ, Amadou. Tradição Viva por Amadou Hampatê Bâ. In: <http://cadernodematerias.wordpress.com/2012/03/18/tradicao-viva-por-amadouhampate-ba/>, visitado em 22/10/2014.

HAMPÂTÉ Bâ, Amadou. Reflexões sobre a cultura árabe. In: <http://marciadib.blogspot.com.br/>, visitado em 22/10/2014.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas In: <http://casadasafricanas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/Valores-civilizatorios-emsociedades-negro-africanas.pdf>, visitado em 03/10/2014.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades e escritas nas literaturas africanas**. Lisboa: Colibri, 1998.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guiada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras/ Belo Horizonte: UFMG, 2007.

ULIKA, Timóteo. Kandundu. In: MORAIS, Fragata (org.). **O fantástico na prosa angolana**. Luanda: Mayamba, 2010.

XITU, Uanhenga. O parto. In: MORAIS, Fragata (org.). **O fantástico na prosa angolana**. Luanda: Mayamba, 2010.

XITU, Uanhenga. Bola com feitiço. In: MORAIS, Fragata (org.). **O fantástico na prosa angolana**. Luanda: Mayamba, 2010.

*Africanidades e
brasilidades – novos
desdobramentos: Saliatu
da Costa e Livia Natália*

Moema Parente Augel

Kim kusibi
Di sol o di serenu Pa i ndianta ku si ora Ma nha pubis...
Nha sangui
Nha larma
Nha dur
Nha bardadi
I ndianta ku nha balur...
Saliatu da Costa, “Mandjuandadi”

Entre a roseira e a pólvora, o capim!, p.93⁴⁰

Meu corpo, parco limite terrestre, é todo feito do sobejo das estrelas caídas. Soterradas, elas exploram os subterrâneos de meu afeto [...] Resto de astro celeste que sou, brilho ainda quando tudo em mim se faz escuro e breu.

Lívia Natália, “Memória filogenética” (*Água negra*, p.23)

Numa pesquisa ainda em progresso, atendendo ao apelo da temática deste volume, vou apresentar algumas das tendências e novos desdobramentos registrados tanto na novíssima literatura guineense, com autores que se inauguram neste século atual, tais como Saliatu da Costa, privilegiando seu segundo livro de poemas *Entre a roseira e a pólvora, o capim!*, quanto na literatura negro-brasileira, tomando como exemplo o livro inaugural de Lívia Natália, *Água negra*, ambos publicados em 2011.

Muito distintas entre si, essas duas recolhas de poemas mostram vozes femininas dos dois lados do Oceano, banhadas por emoções muito diversas, cada uma evidenciando com seus versos a sua territorialidade, o seu lugar de pertencimento, traduzidos em reações e idiossincrasias às vezes mesmo antagônicas, espelhando as multifaces da inspiração poética.

PONTOS DE ENCONTRO E PARALELIDADES

É possível encontrar pontos em comum nas duas protagonistas desta abordagem: são ambas escritoras pertencentes a espaços pouco privilegiados na recepção de suas obras, pois tanto a literatura da Guiné-Bissau quanto a literatura negro-brasileira não encontraram até o momento a repercussão merecida. Ambas são escritoras nascidas no final da década

40 “Quem é que sabe/ do sol e do orvalho/ para se juntaram com a sua hora/ para o meu povo.../ Meu sangue/ minhas lágrimas/ minha dor/ minha verdade/ juntaram-se aos meus valores “. Agradeço a Miguel de Barros e a Saliatu a ajuda na tradução.

de 1970, a década da conquista da independência por parte dos países africanos de colonização portuguesa, década do amordaçamento do pensamento pelas ditaduras na América Latina, inclusive no Brasil, época dos grandes protestos e reivindicações em favor das minorias, da defesa dos direitos da mulher, dos homossexuais, dos pobres e dos marginalizados, dos discriminados por motivos raciais e étnicos.

Quando Costa veio ao mundo (1977), era recente a independência de seu país. Havia apenas cerca de quatro anos que, depois de mais de uma década de guerrilha, a Guiné-Bissau se tinha libertado do jugo português, proclamando unilateralmente sua independência a 24 de setembro de 1973. Costa teve assim a infância e a juventude impregnadas pela euforia da libertação, mas foi também testemunha da desilusão distópica alimentada por golpes de estado seguidos de violência, pela má governança, insegurança política e social, desde cedo participando da insatisfação popular devido a dirigentes políticos e militares esquecidos dos ideais revolucionários que impulsionaram a descolonização. Ela viveu a penúria dos fracassos do planejamento econômico, a falta de bens materiais e de abastecimento do mercado com os produtos mais necessários e elementares para a vida cotidiana.

Lívia Natália (Lívia Maria Natália de Souza Santos) nasceu (1979) e cresceu numa época marcada ainda pela ditadura militar que grassava já havia quinze anos no Brasil. Esse regime de opressão durou vinte e um anos, de 1964 a 1985; um regime de crescente repressão e violência, mas também o tempo do “milagre brasileiro”, da euforia nacionalista e desenvolvimentista, baixo uma tolerância zero para os dissidentes, com censura impiedosa, tortura, morte e exílio.

É bastante claro nas duas escritoras em pauta “o lugar de onde fala” cada uma delas. Costa, nascida em Bissau, assume, em um discurso frequentemente confessional, em muitos dos seus poemas, a dor e a indignação causadas pelas reviravoltas ideológicas na jovem república guineense, num envolvimento emocional motivado por engajamento político e sensibilidade social. “Partindo do facto que tudo

começou em África”, escreve ela nas primeiras linhas da sua Nota da autora, “invadem-me os privilégios da naturalidade, cada vez mais ignorada” (COSTA, 2011, p.7).

Natália, por seu turno, anuncia em seu blogue: “Sou baiana de Salvador [...], como boa filha de Osun, me criei nas dunas no Abaeté e, alimentada por Iemanjá, muito me banhei na poética praia de Itapuã”⁴¹. Também é o eu enunciador que rege confessionalmente a maioria absoluta de seus poemas, com grande riqueza simbólica, expressando liricamente sua religiosidade, a profunda afinidade e ligação com a religião negro-brasileira dos orixás.

Mesmo na brevidade deste ensaio, considero indispensável mais alguns paralelos: em ambas as poetisas⁴² a escritura genuinamente feminina se evidencia a todo momento; em ambas, a consciência do próprio corpo se traduz em metáforas, metonímias, oxímoros, sinestesias, pontuados pela verbalização de diferentes momentos de sensualidade, amor, paixão e erotismo – mas não só.

Enquanto, nos poemas de Costa, a língua guineense, o crioulo, cumpre sua vocação fundacional de nacionalidade, são os símbolos do candomblé, a imagística e os muitos termos litúrgicos em iorubá que marcam a identificação e o ser e estar no mundo de Natália.

Em ambos os espaços literários de que vamos tratar, a década de 1970, sobretudo a partir da segunda metade, é da maior importância. Na Guiné-Bissau, registram-se as primeiras tímidas publicações de autores guineenses – o que não significa que anteriormente não tivesse havido atividade literária. Nomeio aqui apenas *Mantinhas para quem luta* (1977) e *Momentos primeiros da construção* (1978). Somente na última década do século XX foi possível notar uma movimentação mais dinâmica no campo das letras, destacando-se as publicações da recém criada editora KuSiMon (1994) e da Coleção Kebur,

41 Cf. as Referências bibliográficas no final deste artigo.

42 Prefiro empregar a forma feminina de poeta e com isso realçar também aqui a diferença, mesmo que para muitos “poetisa” não soe tão agradável.

do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa Anísio Teixeira (INEP), com seus oito volumes (1996-1998).

No Brasil, também os anos setenta foram especialmente interessantes⁴³. Oliveira Silveira, que já vinha publicando opúsculos poéticos desde 1962, continua na década seguinte apresentando mais outros pequenos mas muito fortes livros de poesia engajada e declaradamente “negra”. Funda em 1978, em Porto Alegre, o grupo Palmares, com o jornal *Tiçã* e, por sua iniciativa, muitos grupos de cultura negra passam a comemorar o dia da morte de Zumbi e, com o correr do tempo, o 20 de novembro tornou-se consagrado como Dia Nacional da Consciência Negra para todo o Brasil. Ainda em 1978, em plena ditadura, quando a censura e a perseguição política eram intensas, funda-se o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, depois mudado em Movimento Negro Unificado (MNU). Foi igualmente em 1978 que apareceu em São Paulo o primeiro número dos *CADERNOS NEGROS*, organizado em sistema de cooperativa, com a participação de oito jovens negros brasileiros, entre os quais duas mulheres, tendo o grupo Quilombhoje logo depois assumido a responsabilidade da coordenação e publicação. Registram-se nesse período publicações individuais seminais, quase sempre como produção independente e de pouca circulação, como o primeiro livro de Cuti, *Poemas da carapinha* (1978); Éle Semog e José Carlos Limeira lançam em parceria *O arco-íris*

43 Foram muitos os eminentes representantes isolados precursores da literatura negro-brasileira, autores como Luis Gama, Cruz e Sousa, Solano Trindade, Abdias do Nascimento, Lino Guedes, Eduardo de Oliveira; mas não é possível aqui nos ocuparmos deles. Registramos apenas que o primeiro livro de poemas de Oswald de Camargo, em São Paulo, *Um homem tenta ser anjo*, que já tinha aparecido em 1959, seguido de *15 Poemas Negros* (1961) e de *O carro do êxito* (1972). Oliveira Silveira, no Rio Grande do Sul, também já vinha publicando em Porto Alegre desde 1962 (*Germinou*), seguindo *Poemas Regionais* (1968); *Banzo, saudade negra* (1970); *Décima do negro Peão* (1974); *Praça da palavra. Poemas* (1976), para só citar os anteriores a 1978. Em 2012 foi publicado um extensivo volume com suas obras completas, organizado por Ronald Augusto.

negro (1978); Lourdes Teodoro em Brasília publica *Água marinha* ou *Tempo sem palavra* (1978); Oswaldo de Camargo, *A descoberta do frio* (1979); Geni Guimarães, *Terceiro filho* (1979); Adão Ventura, *A cor da pele* (1980); Paulo Colina publica *Fogo cruzado* (1980). Detenho-me aqui, para não me alongar demasiado, embora me alvorece a memória um grande número de outros importantes trabalhos.

Contemplando o momento presente, sobretudo nesta segunda década do século XXI, é fácil reconhecer que, tanto na Guiné-Bissau como nas esferas negro-brasileiras, está acontecendo um grande dinamismo no espaço cultural. Não me deterei na área da música, ressaltando apenas que, desde a independência, a GB contou com grandes artistas e grupos musicais, compositores, intérpretes, músicos cuja aceitação ultrapassou e ultrapassa os limites do país: desde José Carlos Schwarz e seu grupo Cobiana Djazz, o grupo Mama Djombo com Atchutchi, ainda hoje ativo, passando por Sidônio Paz, Manecas Costa, Justino Delgado, Zé Manel, Iva & Itchia, Rui Sangará, Tabanka Djazz, Super Mama Djombo, Dulce Neves, N’Kassa, Nené Tuty, Buka Pussick, Maio Copé, os Furkuntunda e os Fidalgos (música, teatro e dramatização), entre tantas outras figuras de relevo, inclusive a figura feminina atualmente muito festejada: Eneida Marta.

Depois da enorme cesura que representou a guerra civil de 1998/1999, as letras guineenses foram aos poucos se recuperando e o novo século abrigou um respeitável número de publicações. Odete Semedo inaugura este ciclo em 2000, com dois volumes de contos, *Sonéá, histórias e passadas que ouvi contar* e *Djênia, histórias e passadas que ouvi contar*. Seguem Mussá Turé, com *Guiné* (2001); Rui Jorge Semedo, *Stera di Tchur* (2001) e Manuel da Costa, com *Olhar de mulher* (2001); Nelson Medina, com *Sol na mansi* (2002) apresenta o primeiro livro individual de poemas no crioulo guineense; Meio-Dia SepaléCó estreia com o livro de contos *Os testemunhos di Mbera* (2002). Odete Semedo retorna em 2003 com *No fundo do canto*; em 2004, a Editora KuSiMon, no décimo aniversário da sua fundação, publica os *Contos da Cor do Tempo*, com quatro autores que usam pseudônimos, desconhecendo-se

seus verdadeiros nomes. Em 2005, Carlos-Edmilson M. Vieira apresenta-nos os *Contos de N'Norie*. No mesmo ano Filomena Embaló, nascida em Angola, mas que se autoidentifica como guineense, publica poemas no volume intitulado *Coração Cativo*; em 2006, destacamos Marinho de Pina com *Fogo Fácil*, contos, edição da KuSiMon; no mesmo ano, Silvano Gomes aparece com *Mundo kebur*, poesia (2006). No ano seguinte, Tomás Paquete, que tinha participado da primeira antologia pós-independência (1977), retorna com *Estados d'Alma* (2007). Registramos ainda Rui Jorge Semedo, com seu segundo livro, *Retrato* (2007); ano também da apresentação da primeira peça teatral em português, *As orações de Mansata*, de Abdulai Sila (2007). Em 2008, Costa publica em Bissau seu primeiro livro de poemas, *Bendita Loucura*, pela Editora Escolar. O livro de contos de Waldir Araújo, *Admirável diamante bruto*, é igualmente de 2008; assim como o segundo livro de poemas de Tony Tcheka, intitulado *Guiné Sabura que Dói*, ambos editados em Portugal. Em 2009, Édison Gomes Ferreira lança em Bissau *O canto lúgubre da verdade*, e o jornalista João de Barros faz uma pré-publicação do seu romance *Djassira do Bairro de Missirá*, no jornal *Diário de Bissau*. Em 2010, destacamos Ernesto Dabó, com seus poemas reunidos em *Mar misto*; e o surgimento da antologia poética com vinte e três jovens iniciantes, organizada por Emílio Lima, com o título *Traços no tempo*, lançada em Lisboa, muitos deles já tendo divulgado seus versos na mídia eletrônica; em 2011, Raúl Mendes Fernandes apresenta a peça teatral *A Estátua Perdida*. E Saliatu da Costa lança seu segundo livro de poemas, *Entre a rosa e a pólvora, o capim!*, em edição independente.

Embora esteja certa de que estou caindo em omissões, passo para o ano 2013, quando foi criada em Bissau a Corubal Editora. É a mais nova editora da Guiné-Bissau, uma cooperativa de produção, divulgação cultural e científica, uma iniciativa de alguns escritores e ativistas culturais: o já conhecido jornalista e poeta Tony Tcheka, o sociólogo Miguel de Barros, Rui Jorge Semedo, poeta e politólogo; António Spencer Embaló, sociólogo e ator. A filosofia da editora se caracteriza pelo empenho em dar oportunidade a novas vozes literárias.

Em 2013 foi também constituída a Associação dos Escritores Guineenses (AEGUI), com Abdulai Sila como presidente. Foi um ano importante para as letras guineenses: foram lançados dois volumes remarcáveis pela editora KuSiMon: um romance policial, único do gênero até agora, de dupla autoria: Hildovil Silva e Iramã Sadjo, com o título *IMF no palácio do Governador*; e a segunda peça teatral de Abdulai Sila, *Dois tiros e uma gargalhada*, enquanto que pela chancela da Editora Corubal saíram dois livros na língua guineense, já muito esperados, do conhecido intelectual Huco Monteiro: *Tanamu fenhi na republika di kafumban* (Barafunda na República da Mentira) e *Kerensa pertan pitu* (O amor/a paixão aperta-me o peito). Manuel da Costa publica em 2013, em Lisboa, dois livros: *Maré branca em Bulínia*, romance; e *Rosas da liberdade*, poesia. Registre-se ainda que foi publicado no Brasil, pela editora Thesaurus, de Brasília, também em 2013, o terceiro livro de poemas de Francisco Conduto de Pina, *Palavras suspensas*. Em 2014, a editora KuSiMon está comemorando seus vinte anos de existência, lançando mais um livro, *Ema vem todos os anos*, uma coletânea de contos de autores diversos, jovens iniciantes e autores já consagrados, guineenses vivendo no país ou no exterior, sobretudo no Brasil, em Portugal e no Canadá.

No Brasil, ou melhor no Afrobrasil, registram-se também grandes avanços: os *Cadernos Negros* chegaram em 2013 ao número 36, numa continuidade digna de nota, congraçando escritores de diferentes regiões brasileiras. Os jovens militantes dos primeiros anos continuam hoje produzindo e publicando, destacando-se a importante contribuição de Oswaldo de Camargo, de Cuti, de Miriam Alves, Conceição Evaristo, Éle Semog e José Carlos Limeira, reedições de autores prematuramente desaparecidos, como Adão Ventura (1946-2004), Oliveira Silveira (1941-2009), Jônatas Conceição da Silva (1952-2009).⁴⁴ Em vários pontos do país gente jovem negra arregimenta-se em grupos culturais, publicando sobretudo poemas, mas também

44 As obras de Paulo Colina (1950-1999) e de Arnaldo Xavier (1948-2004) até hoje esperam reedição.

contos e mesmo romances. No campo do ensaio, é confortador verificar a crescente presença de negros brasileiros que se debruçam sobre a análise e a crítica literária, divulgando seus pensamentos e posições a respeito de autores afrodescendentes que até agora quase nunca foram levados em conta, e muito menos estudados, pela crítica acadêmica, marcando presença no meio universitário, em congressos, encontros literários e culturais, tornando visíveis nomes de escritores até pouco tempo relegados a um circuito marginal de leitores e interessados, quase apenas constituído de afrodescendentes⁴⁵.

Além do Quilomb hoje, muito conhecido grupo estreitamente ligado aos *Cadernos Negros* hoje tendo seu número de participantes reduzido, sem por isso perder a importância nem o carisma, pode-se citar o grupo de pesquisadores do Departamento de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, reunido em torno da pessoa do professor Eduardo de Assis Duarte, com um projeto de pesquisa audacioso e abrangente, concretizado na obra *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*, em quatro volumes somando cerca de 2000 páginas (2011), e no portal *literafro* no mundo cibernético, em plena atividade.

Permitam-me destacar ainda um grupo de minha terra natal, Salvador, que se vem afirmando pela variedade, garra e ousadia de sua concepção, o grupo Ogum's Toques, um coletivo composto de vários membros vindos de diferentes direções profissionais, empenhados em atividades diversas, encabeçado pelo casal Guellwar e Mel Adún. Segundo seu idealizador, trata-se de um grupo constituído por “escritores, fotógrafos, jornalistas, professores, designers, dentre outras áreas”, exercendo desde o início um dinâmico trabalho de intervenção cultural, “evitando personalismos fúteis e desnecessários aos desafios que a realidade racista impõe”. O coletivo publicou

45 É de fato impressionante e lamentável assistir a eventos culturais frequentadíssimos por uma plateia negra, mas onde se conta nos dedos a presença de colegas da mesma área não negros.

em 2014 uma importante antologia de poetas e poetisas negros com o título *Ogum's Toques Negros* e organiza regulares encontros com escritores consagrados e também da nova geração, desempenhando um dinâmico papel na cena cultural de Salvador.

Mesmo a situação do fazer literário negro-brasileiro sendo de precária visibilidade e suas obras pouco divulgadas, pode e deve-se constatar um relativo florescimento, uma grande dinâmica e uma crescente aceitação pelo público geral brasileiro e internacional. A situação do fazer literário negro-brasileiro é ainda mais insatisfatória do que a dos estudos relativos à literatura e outras atividades culturais dos países africanos de colonização portuguesa. No conjunto da produção literária brasileira, por exemplo presente nos currículos universitários, em congressos especializados, nas grandes feiras nacionais e internacionais de livro é incompreensível a permanência da falta de informação, de conhecimento e de interesse pelas manifestações culturais negro-brasileiras por parte da grande maioria dos representantes ou seguidores dos cânones consagrados, até mesmo em nosso próprio país.

Relativamente recente é o fenômeno dos grupos de *rap* e de *hiphop* que se multiplicam de forma surpreendente nas periferias urbanas das grandes cidades de muitos países, dinamizando e em muitos sentidos desconstruindo a cena literária e o mundo musical estabelecidos. Nas periferias de muitas cidades brasileiras, assim como na Guiné Bissau e provavelmente não só na capital, os *rappers*. O denominador comum é a crítica social e política, condensada em textos contundentes, como o protesto contra o *status quo* e a injustiça social, entre outros temas. Não me demorarei no assunto, remetendo, entretanto, para artigos dos colegas Miguel de Barros na Guiné-Bissau e Amarino de Oliveira Queiroz no Brasil⁴⁶.

Não é possível comparar a situação cultural de uma população de mais de quase 200.000.000 com aquela da Guiné-Bissau, com seus menos de 3.000.000 de habitantes. Mas foi possível verificar, nesse

46 Cf. as referências bibliográficas no final deste artigo.

breve apanhado, que não são poucos os pontos de encontro e as paralelidades entre os dois países. Passemos agora a um também breve estudo das duas escritoras escolhidas.

SALIATU DA COSTA: COM OS OLHOS DA MENTE E DO CORAÇÃO

O professor João Adalberto Campato dedica dez páginas comentando o primeiro livro de Costa (*Bendita loucura*, 2008). Ali encontra “algumas peças poéticas dignas de exame” (CAMPATO, 2012, p.257) e considera a poetisa “a representante mais talentosa da geração de 2000 da poesia guineense de língua portuguesa” (2012, p.266). Refere-se com aprovação ao “olhar marcadamente feminino, bem como à presença de lirismo social que se exerce sob diferentes registros estilísticos” (2012, p.258).

Costa estreou como escritora em 2008 em Bissau, com *Bendita loucura*, coletânea de 69 poemas, dos quais 14 na língua guineense, numa tiragem de 150 exemplares, sob o selo da Editora Escolar (que, como o nome já indica, é direcionada para a edição de livros didáticos destinados às escolas do país).

O título do volume, *Bendita loucura*, já aponta de certo modo para o conteúdo. O paradoxo faz entrever que não se trata de uma voz nem tímida nem acomodada, uma voz que anuncia de antemão não reechar a exceção, bendizendo mesmo a transgressão. Pois ainda não é a regra comum uma jovem *badjuda* ousar levantar a voz, deixar o espaço da *tabanka* como esposa e mãe. Ainda não é comum na Guiné-Bissau, mesmo nos centros urbanos, que uma jovem exerça uma profissão liberal ou saia do país para estudar fora.

Entre os juristas, não são reconhecidas a responsabilidade ou culpa do indivíduo acometido pela loucura ou insanidade mental, pois se considera não ter ele plena consciência das contravenções praticadas. Assim, a loucura justificaria a transgressão; atos transloucados não encontram punição quando comprovados transtornos psíquicos. Guardando a devida e necessária distância entre a realidade patológica

e a liberdade poética, parece-me que Costa intenta, com esse título, sinalizar uma “bendita” possibilidade de extrapolar os limites impostos pela ordem social que atribui um caráter secundário ao papel da mulher, rebelando-se, pelo menos na intenção, contra o androcen-trismo que insiste em silenciar a mulher e sua fala.

Contra a afasia a que tantas vezes são relegadas as suas iguais, Saliatu levanta sua fala em alto e bom tom. Retoma em 2011 seu estado de alerta e de rebeldia contra o status que, quando aparece em edição independente, *Entre a roseira e a pólvora, o capim!*, seu segundo livro, cuja simbologia do título é polivalente, mas que eu assim interpreto: a roseira festejando a vida, a esperança, a utopia, ameaçadas e mesmo aniquiladas pelas conturbações da guerra, da destruição, do desbarato social e moral, conotadas pela pólvora; e o capim, vegetal rasteiro e menos nobre, seria o que restou do jardim primordial e edênico da liberdade conquistada; mas sempre regado pela esperança de dias melhores, em cantos de otimismo.⁴⁷

A história comum e o passado compartilhado nacionalizaram um pedaço de terra e preencheram o território nacional de conteúdo mítico e de sentimentos sagrados, comenta José Santiago García a respeito dos “tropos do nacionalismo”. Os movimentos de independência quiseram recuperar a dignidade africana perdida, pondo fim à dominação alienígena e à alienação das suas elites. Na Guiné-Bissau, o discurso literário contemporâneo põe a descoberto os conflitos e os desencantos que estorvam uma autoidentificação positiva face à nação, parecendo já distante o tempo em que predominava o orgulho pela resistência por tantos anos exercida e pela vitória contra o colonialismo. O estado de espírito atual, de desânimo e de errância,

47 A roseira seria a Guiné, “a mulher que canta lágrimas entre risos, a mulher que sob a pólvora não se inibe de encontrar uma árvore de sombra para os seus; a mulher que depois de tudo, depois de tanto, continua a parir, encantada apenas com o capim e o chorar do menino que nasce do seu ventre!” (cf. Nota da Autora, In: COSTA, 2011, p.7).

atravessa as simbologias, impregna as metáforas que povoam as obras literárias contemporâneas e os autores procuram uma nova linguagem, uma forma outra de expressão para traduzir não só a desilusão da utopia como a busca de alternativas. Muitos dos textos da década de 1990 e do começo do novo milênio se querem destabilizadores da ordem simbólica imposta pelo discurso autoritário.

A própria autora, na sua autoapresentação, declara: “Numa aproximação de gerações, mais próxima à minha, relembro a de Pindjiguiti”, geração que lutou e venceu nas lutas independentistas, chegando, prossegue ela, à sua geração “com um olhar penetrante, um abraçar sentido, um dizer rebelde” (COSTA, 2011, Nota da autora, p.7).

Participante apaixonada e engajada do processo político e social da pós-independência de seu país, Costa ensaia uma poesia militante de vinculação social, de exacerbação patriótica, acompanhada do sentimento de africanidade, num tom celebratório, sem faltarem, porém, manifestações pessimistas, de decepção e de indignação, por estar seu país num estado de lamentável desorganização social e política.⁴⁸ Sobressai seu amor à Guiné-Bissau, muitas vezes hiperbolizado em exaltado ufanismo, em nostálgico rememorar do passado heroico das lutas contra “as barbaridades, asco e pranto” causados pelo colonizador “É o passado/ O passado de vanglória/ É o ressentir do tempo” (Subterfúgios, In: COSTA, 2011, p.63). Ou de comiseração pela situação de desprestígio e deterioração em que a sua “pálida Guiné”, que já foi a “Guiné suculenta/ ouro que brilha e arde”, “jóia”, no momento se encontrando “submersa,” infestada por “sicranos” que não entendem o seu valor e dos quais não alcança libertar-se (Pálida Guiné, In: COSTA, 2011, p.64).

Lendo Costa, pode-se pensar na ideia divulgada por Stuart Hall que é justamente através do “olho de nossa mente” (2000, p.52) que

48 Vale a pena conhecer o excelente prefácio de Miguel de Barros ao segundo livro da autora, com observações pertinentes sobre o discurso autoral.

participamos da “comunidade imaginada”, internalizada como nosso “chão”. Hoje, passados mais de quatro decênios desde a independência, aquele sentimento nacional ardoroso e positivo, abrindo visões de um futuro melhor, reacendendo sempre um novo otimismo, aflora apesar de tudo na poesia de Costa, misturado com lágrimas e frustrações.

O louvor à pátria amada, ao lado da consciência do pesadelo atual que desperta amargura, desconsolo e até agressividade em muitos poemas preenchem grande parte tanto de *Entre a roseira e a pólvora, o capim!*, como já foi o caso em *Bendita loucura*. A autora ressalta o contraste entre o que foi o tempo da reação contra o colonizador, evocando “os gloriosos combatentes” que lograram a independência e que hoje mancham a pátria em “infâmia hedionda”, transformados em “vigaristas engravatados”, envolvendo a terra mãe “em podridão” e vergonha. O título do poema que vamos citar é o termo guineense para “socorro” e os versos espelham esse estado de espírito:

Sakur
Grita a Guiné
Soma a foronta
Do sol que vem
Lhe pustemando [...]
Rememora [...]
Raça e honra
Sonhos e glória
História e vida (Sakur, In: COSTA, 2011, p.60)

Costa nos oferece ainda versos que celebram a maternidade, a infância, a *ermondadi*, a natureza; outros que festejam a paz e a esperança. Observa-se que quase sempre a postura do eu enunciativo é confessional, os poemas se apresentam na primeira pessoa, impulsionando versos que frequentemente assumem um tom de tristeza e melancolia, como um desaforo catártico contra o abatimento que muitas vezes cai sobre a voz enunciativa:

O mar que cresce em mim
É salso e sangrento
Desagua no meu coração amante
Percorre o meu oásis
[...] sob grãos de areia e vento (O meu mar, In:
COSTA, 2011, p.53)

O DISCURSO INTERDITO: CORPO E SEXUALIDADE

O corpo, a sexualidade, o erotismo são veios de inspiração poética importantes de serem postos em relevo porque figuram mais raramente na lírica guineense, pouco afeita à expressão de sentimentos amorosos. O título do livro inaugural de Costa parece insinuar aos leitores a confissão de “loucuras” inconfessáveis. Há poemas nas coletâneas em apreço em que a sensualidade feminina aflora, em parte timidamente, espelhando o desejo do eu lírico livrar-se de certos tabus sociais, procurando um meio de contornar ou ultrapassar os limites impostos pelos costumes e pelo controle do meio envolvente, como no poema sintomaticamente intitulado Mancebo: “Esse querer repleto de senãos/ redimiui-me perante o fascínio [...] e adrenalina das danças sensuais” (COSTA, 2008, p.28). Temos diante de nós a mulher que recusa para si mesma a própria libido, autocensurando-se. Se fôssemos empregar a classificação sugerida por Miguel de Barros, embora o articulista se tenha servido de exemplos de poetas masculinos, talvez comportasse aqui a rubrica “repressão e controlo social do corpo feminino” (BARROS, 2013, p.132).

No mesmo teor, desejando o objeto amado, mas ao mesmo tempo autopunindo-se por ansiar pelo “veneno” para sua sede, podemos tomar como ilustração o poema O beijo:

Serás numa eternidade
Um brinde da noite entre alices

O veneno para a minha sede o prazer de nunca mais A minha
loucura ardente...
Serás numa eternidade
A falta de juízo no meu riso
O beijo que molha o meu sonho
A lembrança da chuva na minha pele
O amor que resgata o caminho do meu ninho.
Será numa eternidade
O sempre em cada saudade presente
O sempre em cada brilho no meu rosto
O sempre que saberá ser eterno! (O beijo, In:
COSTA, 2011, p.36)

Outras vezes, a autora leva o eu enunciativo a conquistar novos espaços, transgressores, liberados, e o poema expande-se sem constrangimento, livre e abertamente, o corpo se materializa, se descoloniza, ostentando desejos, tensão erótica e paixão, num diálogo com o amante em que o eu lírico se apresenta como objeto do prazer, mas na liberdade de externar o que tanto anseia:

Despe-me
sê breve
[...] dá o melhor do teu veneno transmutando o meu
desejo num alvoroço.
[...] afaga a minha pele melhor que o vento impertinente.
[...] beija os meus lábios, os meus seios mais, mais e mais...
repete que me amas
(Prazer, In: COSTA, 2011, p.26)

Tem-se neste poema um brado imperativo em favor do gozo passional, uma “celebração orgásmica do corpo feminino”, como se expressou Miguel de Barros (BARROS, 2013, p.135) e, voltando mais uma vez à classificação acima referida, talvez uma “descolonização”,

na quebra de tabus e regras do “bom comportamento”. Mas ainda aqui a mulher se mostra passiva, esperando e mesmo implorando o prazer que lhe será concedido pelo parceiro amante, reiterando a tradição e a expectativa social da dominação masculina.

O sujeito autoral escorrega às vezes em contradições, fruto talvez do abafamento de desejos interditados: “durmo assombrada/ temendo os meus desejos/ num universo tão obscuro” (Larápio, In: COSTA, 2011, p.16), autoflagelando-se em sentimentos de culpa, numa negação de suas próprias verdades e dos seus anseios: “És o laráprio/ que de mim roubou a decência/ amontoando-me no lixo/ em que há muito me sentia” (Larápio, In: COSTA, 2011, p.16).

Quando Costa se chama a si mesma de nomes negativos (vagabunda, imunda, profana), não estaria amedrontada com a própria coragem, autocensurando-se, sentindo-se merecedora de ser “amontoadada no lixo”, rejeitando a pulsão da própria libido? Não poderia passar em brancas nuvens essa ousadia do eu enunciador em desafiar o paradigma inatacável da dominação falocentrada.

Nesse contexto, caberiam aqui reflexões sobre certos comportamentos inconscientes que regem os indivíduos, lembrando por exemplo as ideias de Bourdieu sobre a violência simbólica, um novo olhar para questões referentes à dominação masculina. A “violência simbólica”, ao invés da violência praticada e sofrida conscientemente, é exercida de modo imperceptível, sob a égide do poder masculino. Segundo Bourdieu, “incorporamos, sob a forma de esquemas inconscientes de percepção e de apreciação, as estruturas históricas da ordem masculina” (BOURDIEU, 2005, p.13). A submissão à dominação masculina é imposta e vivenciada, subreptícia, no entanto, reconhecida pelo dominante e pelo dominado, através de uma paradoxal cumplicidade.

Em Costa, a meu ver, o eu lírico não expressa o amor com naturalidade nem confiança, mesmo tentando demonstrar o contrário, lançando mão de uma dicção bem explícita, expondo seu corpo de mulher que se quer amada em seus pormenores anatômicos, realçando o prazer

pela excitação das zonas eróginas que ela mesma escolhe, sendo estes, reconheço, os momentos em que ela abandona a passividade, mas sem deixar de ser objeto, comandando concretamente o que espera que o outro lhe ofereça para a satisfação do desejo e a tensão sexual.

Essa postura corresponde ao “veredicto” que a autora julga talvez ser aquele da sociedade conservadora e repressora, numa introjeção pelo menos em parte da censura vinda da mentalidade androge-nocentrada, típica da civilização ocidental (e menos da africana, ao que me parece), que recusa à mulher direitos iguais aos do homem também no campo da sexualidade: “És sim aquele larápio/ com que o meu discernimento luta/ a bem do pudor/ que o meu prazer ignora...” (Larápio, In: COSTA, 2011, p.17).

Incomum, e de certo modo dolorosa e inesperada, é a denúncia feita não somente à infidelidade maculina, mas ao machismo pos-sessivo e falocêntrico que faz da mulher somente descartável objeto de prazer. O uso da primeira pessoa do singular empresta um ar de veracidade à realidade da experiência coletiva de tantas mulheres vio-lentadas sexualmente.

A tua mente perversa
escolheu sem pudor
ofuscar o paladar
da minha permanente meiguice
na minha santa idade.
Menina era eu
desconhecia
que com um balão
se regateia o genuino da inocência
(Constrangida, In: COSTA, 2011, p.25)

Costa, sujeito da história recente de seu país, autora, cronista do seu tempo, dotada de uma visão crítica da realidade, muita vezes envolta na imaginação, embora ainda não de todo amadurecida na sua

expressividade poética, é uma das raras vozes femininas da Guiné-Bissau. O fio condutor que atravessa toda a sua obra, a preocupação angustiada pela sorte do seu país, alimentado pela exaltação de um amor umbilical a seu *tchon* natal, alcança criar uma tensão estética, ora expressa na língua materna, o crioulo guineense, ora em português.

Enquanto o passado colonizado está ainda muito próximo no tempo para os guineenses, fazendo parte mesmo da memória individual de muitos e não apenas da memória coletiva, abalando a esperança de mudanças com a saída dos invasores, no Brasil atual a situação política também é motivo de preocupação e engajadas dissidências. Mas, para grande parte da população é a tragédia da escravidão que marca os negrobrasileiros, descendentes ou não dos que para cá foram expatriados, tragédia que se prolonga nos dias de hoje pela discriminação racial e social e que transparece de forma pungente na literatura negra brasileira. Saliatu, como outros escritores africanos, aborda também esse aspecto histórico, já no início da “Nota da autora”: “Ainda a devanear, encontrome nas correntes da escravatura, onde o ser apenas africano implicou sofrer, chorar, ser massacrado, mas implicou sobretudo ter esperança e fazer-se ouvir (COSTA, 2011, p.7), como no poema Negritude:

Mar
Mar salgado [...]
Sei que és suor
Do irmão aferrolhado
Sei que és seiva
Do preto que o grito abafou
Do chicote que vem assobiando [...]
Não queria mais que beber
O pranto da mulher padida
Que em meu sonho vem gemendo
Acorrentada nas tuas ondas
(Negritude, In: COSTA, 2011, p.94)

Vimos que sua poesia não oscila apenas entre o ufanismo e a impiedosa crítica social e política, mas traz registros diversos, como expansão de seus sentimentos maternais ou, raro na literatura guineense, a exposição da pulsão amorosa, sensualmente carnal e desejante.

NA OUTRA MARGEM DO ATLÂNTICO: LÍVIA NATÁLIA

Tanto o momento histórico em que cada uma das escritoras em pauta vive, como o espaço geográfico de cada uma marcam em grande parte a diferença entre ambas, embora, como já vimos, sejam também muitas as aproximações possíveis. Vamos passar agora a analisar alguns poucos poemas de Natália, mesmo se somente de forma provisória, devido não só ao pouco espaço de que disponho como ao fato desta minha pesquisa ainda se encontrar em um estado muito iniciante, esperando poder expandir-me mais tarde.

Lívia Maria Natália de Souza Santos é professora de Teoria da Literatura no Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia e, como consta de seu Currículo Lattes, é Doutora em Teorias e Crítica da Literatura e da Cultura (2008) pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Mestre (2005) na mesma área e instituição. Possui graduação (Licenciatura e Bacharelado) em Letras Vernáculas pela Universidade Federal da Bahia (2002).⁴⁹

Embora Natália já, há algum tempo, venha postando poemas seus no blogue que alimenta desde 2008, *Água Negra* é ainda seu único

49 Tem experiência em curso de Comunicação Social e da Teoria da Comunicação. Atualmente é Professora Adjunta I do Setor de Teoria da Literatura da Universidade Federal da Bahia. Seus interesses de pesquisa circulam em torno da lírica afrofeminina, escrita criativa e subjetividade; relações entre a Teoria da Literatura e as Literaturas Afrobrasileira e Africana de Língua Portuguesa e Poéticas da Diferença nos discursos artísticos contemporâneos. Possui inúmeras publicações teóricas nos campos de estudo de suas pesquisas e trabalho docente, com participação em congressos dentro e fora do país.

livro e deve a publicação (2011) ao primeiro lugar que alcançou no concurso anual da empresa Banco Capital. *Água Negra* é um título curto e sugestivo, impactante pela originalidade da combinação entre o substantivo e seu atributo. Ainda em 2014 deverá ser lançado sua segunda coletânea de poemas, *Correntezas*, pela nova editora negro-baiana do coletivo Ogum's Toques.

Em seu já referido blogue *outras águas*, Natália se apresenta, como assinalamos acima, sendo uma “boa filha de Osun”, “alimentada por Iemanjá”; ambas as divindades são orixás das águas, cultuados por Natália, frequentadora da “poética praia de Itapuã”. E conclui que talvez fosse esse o motivo pelo qual “as águas sejam meu grande tema”⁵⁰.

Desde a filosofia clássica grega, a água é um dos elementos básicos de todo o universo, ao lado da terra, do ar e do fogo. A água é um símbolo universal de fecundidade, elemento vital primordial, considerada o ponto de partida para o surgimento da vida, ou seja, a origem e o veículo de toda vida. A fecundidade, a fertilidade, a transformação, a purificação, a força, a limpeza são atributos que habitualmente lhe são emprestados, atribuições presentes em um grande número de culturas, ao longo dos séculos e nos mais diversos espaços geográficos e temporais.

Segundo o *Dicionário de símbolos* de Jean Chevalier e Alain Gheerbrand, “as significações simbólicas da água podem reduzir-se a três temas dominantes: fonte de vida, meio de purificação, centro de regenerência” (2003, p.15).

O tropo da água, em muitos poemas, é mesmo tema e mote para Natália:

[...] A água é assim:
atiçada do céu
infinita no mar
nômade no chão pedregoso

50 <http://outrasaguas.blogspot.de/p/quem-sou-eu.html>.

presa no fundo de um poço imenso (Água Negra, In: NATÁLIA, 2011, p.39)⁵¹

Ou, numa outra descrição, no poema que sintomaticamente se intitula *Ori*, o termo ritual em iorubá que significa cabeça, Natália nos faz deparar com o óbvio, mas que assume o encanto de desusado pelo seu condão poético:

A água cabe apaziguada no copo,
dança macia nos corpos
e escapa sinuosa das mãos
está sempre caminhando (*Ori*, In: NATÁLIA,
2011, p.29)

Por sua vez, o adjetivo negro não é um atributo usual que se acole ao substantivo água. Há uma proposital dissonância nessa escolha, uma intenção muito segura e refletida e que aqui não parecer muito a ver com a taxinomia cromática e sim com toda a carga semântica de uma ideologia, de um sistema alegórico e também religioso-espiritual. À multifacética simbologia da água, a poetisa contrapõe o bloco monolítico de sua negritude, de sua negrice, de seu ser-e-estar-negra-no-mundo.

Água negra é, como título, um manifesto. Como a própria autora afirma, em um artigo publicado recentemente, “na cena da possibilidade pura, a nomeação deseja mais abrir um flanco para o exercício das diferenças radicais, para a exposição das subjetivas como chave possível de leitura de mundo” (NATÁLIA, 2013, p.147).

51 A poetisa assina seus textos e seu livro apenas como Livia Natália. Considero legítimo por isso assim referenciá-la e não a partir do seu último sobrenome, Santos. No Currículo Lattes, aliás, a entrada para as referências bibliográficas é Souza.

UMA OUTRA FACE DA POLÍTICA DE RESISTÊNCIA

A palavra polifônica do discurso negro feminino, só pelo fato de levantar a voz, desarticula e desconstrói as estruturas e os significados respaldados pelas ideologias vigentes (CUNHA, 1997, p.92), constituindo por si só resistência e transgressão. Plenamente consciente da legitimidade e da excelência de uma poética da diferença, Natália pratica uma literatura altamente política e instigante, posicionando-se ao revés do pensamento hegemônico.

Reconhecendo a quase onipresença da instância espiritual para os seguidores da religião do candomblé, é possível chegar-se mais instrumentado aos textos que vão seguir e melhor compreender o que está subjacente ao discurso explícito. A urdidura literária se elabora dentro de uma cosmovisão específica e subjacente a toda experiência social em que o religioso e o sobrenatural desempenham um papel essencial.

A escrita negra feminina de Natália está fincada nas raízes africanas da religião do candomblé e, emergidas das fundas águas ancestrais, destila os fluidos desse pertencimento tanto étnico quanto religioso. Natália é uma iaô (*yao ou iyàwó*),⁵² filha do orixá Oxum, orixá originário da Nigéria, da região de Oxogbô. Seus poemas espelham “suas memórias iniciáticas e as aprendizagens de terreiro”, “local esse demarcatório de territorialidades sacras”, como se expressou Hidália Fernandes Cunha Cordeiro em excelente artigo postado na *internet* e do qual vou lançar mão para apresentar brevemente esse pertencimento extravasado em “escrivivências” (EVARISTO, 2007), para empregar o termo já consagrado entre os conhecedores da literatura negro-brasileira.

52 Termo de origem iorubá pelo qual são designados homens e mulheres iniciados na “feitura de santo” que comporta os rituais que acompanham a iniciação de uma pessoa no culto dos orixás, no Candomblé da nação Ketu, de duração de sete anos.

Ara, corpo na língua iorubá, é o lugar onde o sagrado habita, prossegue Hidália Cordeiro, e a poetisa-iyàwó rompe, com a força de seu verbo, “silêncios seculares, desconstrói representações negativas, subverte o cânone, ou como a poeta prefere e faz uso do termo, ‘rasura” (CORDEIRO, 2012) o espaço ocupado pela camada dominante, herdeira do colonizador. Configura-se como uma proposta de descolonização de mentes e corpos, que parece pautar-se na estética do sagrado (LUZ, 1992).

Permitam-me agora chamar Hidália de quem vou citar trechos do seu artigo por não encontrar, da minha parte, palavras melhores nem tão adequadas. A partir do poema *Asé*, grafia iorubá para *axé*, a energia sagrada dos orixás, presente também em cada ser, animado ou inanimado, Hidália Cordeiro discorre sobre a total inserção da poesia de Natália no mundo místico dos orixás e do *Candomblé*, pretendendo, a partir de alguns poemas, demonstrar como a autora manifesta seu pertencimento étnico-racial.

Asé

Sou uma árvore de tronco grosso.

Minha raiz é forte,

nodosa,

originária,

betumosa

como a noite.

O sangue,

ejé que corre caudaloso

lava o mundo e alimenta

o ventre poderoso de meus orixás.

A cada um deles dou de comer

um grânulo vivo do que sou

com uma fé escura

(Borrão na escrita do deus de olhos docemente azuis).

Minha fé é negra,

e minha alma enegrece a terra
no ilá
que de minha boca escapa
Sou uma árvore negra de raiz nodosa.
Sou um rio de profundidade limosa e calma.
Sou a seta e seu alcance antes do grito.
E mais o fogo, o sal das águas, a tempestade
e o ferro das armas.
E ainda luto em horas de sol obtuso
nas encruzilhadas.
(Asé, In: NATÁLIA, 2011, p.33)

“Quando se diz árvore”, esclarece Hidália, a autora faz menção à ancestralidade negro-africana que carrega em sua corporalidade, sendo esta o símbolo de tal noção, demonstra a força que sabe carregar a partir de tal condição, de descendente daqueles que foram arrancados de seu “solo de origem” e com o desejo de “rasurar” o até então instituído, passa a usar termos que outrora foram criados e difundidos para negatizar a condição de ser negro, (res)significa tais termos, positivando-os, enfim, (res)significa para dignificar, para enegrecer. São eles: betumosa, fé negra, a alma que enegrece a terra, dentre outras.

O sangue é outro elemento que quase sempre está presente nesses escritos remetendo aos nossos ancestrais e a essa literatura negra feminina. Sua genealogia encontra-se, também, presente. Faz menção a vários elementos que representam determinados *àwon* *Òrìsà*, tais como: o rio da mãe *Òsun*, a seta de *Odé*, o pai do seu filho *Lógún Ede* que também herda tal instrumento; o fogo de *Sàngó*; o sal das águas de *lemojá*, a tempestade de *Oya* e o ferro de *Ògún*. Não satisfeita em explicitar que “não nada só”, finaliza o poema afirmando o seu lugar de fala, a encruzilhada, sendo este por demais significativo para os pertencentes a tal religiosidade,

lugar de intenso e ininterrupto trânsito e de múltiplas possibilidades, e declara que a luta é, quase sempre, uma constante.

Ori

Um rio não caminha só, ele atravessa: rasga pedras e fere o chão com sua correnteza translúcida.

A água que cabe apaziguada no copo, dança macia nos corpos e escapa sinuosa das mãos está sempre caminhando.

Dentro do rio cabe um mais além das margens e seu limite frágil, entre o que é mato rasteiro, terra desfeita em lama ligeira e líquido vão.

Dentro dessa água doce cabe a violência das torrentes. Dentro da água há um espaço sempre preenchido onde dança uma mulher castanha e bela. No fundo, mais que limo e pedra, há pulseiras vivas e perfumes feitos de puro mistério.

Quando a água para

– acietada na carne lívida das lagoas – dentro dela há muita vida.

Uma luz dourada emana de seus limites como de um ventre, enquanto os peixes bebem de seu encanto silencioso.

(Ori, In: NATÁLIA, 2011, p.29)

E Hidália Cordeiro prossegue:

As características de sua mãe ancestral estão nesse poema em profunda e latente manifestação. Aqui a poeta fala de andança, de fluidez, da calma e simultaneamente da força que a água tem quando deseja ter e se faz necessário que se tenha, explicita a impossibilidade de contê-la, controlá-la.

E ainda fala do ambiente da mãe, apresenta-o como sua morada, ao mesmo tempo em que parece falar de si também, como *omo Ònsà* que é da mesma. Um escrito, também, (auto)biográfico. Tais escritos apresentam uma água que é viva, que gera e possibilita a mesma e, novamente, faz menção aos seus, a coletividade a que pertence, uma vez que: “Um rio não caminha só”. Nessa perspectiva, a ancestralidade se faz presente nessa passagem, bem como

no momento final em que cita os peixes, sendo estes, também símbolo de tal noção. (CORDEIRO, s.p.)⁵³

POETISA DAS “DELICADEZAS” E A ESCRITA DO CORPO

Tanto Costa como Natália reservam às referências ao corpo e à sexualidade um espaço significativo nos seus escritos, embora muito diferentes uma da outra, como veremos a seguir.

Como se expressa Florentina Souza e Silva, muitos estudiosos apresentam o corpo feminino como produto de contextos sociais, culturais e históricos específicos. No questionamento sobre o sentido e o lugar do “feminino”, o corpo assume uma importância primordial, comenta Florentina, “trazendo inscritos em si signos, histórias, verdades e sutilezas das experiências da vida” (2006, p.339).

Na poesia da autora Natália, o corpo é captado de maneiras diversas, assumindo uma enorme significação, constituindo mesmo um território sagrado e, em muitos textos, representa o “lugar de onde fala” a poetisa:

Meu corpo, parco limite terrestre,
é todo feito do sobejo das estrelas caídas.
[...] Revelam os cantos carcomidos pela espera.
apontam crimes e pecados
apenas sonhados.
Mas é a superfície absurda do sonho
que vivo,
numa esfera delicada por onde olho o mundo.
(Memória Filogenética, In: NATÁLIA, 2011, p.23)

53 Trata-se de um artigo postado na internet, resultado da comunicação apresentada no SIALA, um seminário internacional acontecido na Universidade Estadual da Bahia (UNEB). Cf. referências no final deste artigo.

“O desocultamento do dinamismo mítico das imagens eróticas recriadas por diferentes vozes femininas”, (SOARES, 1999, p.35) escreve Angélica Soares em *A paixão emancipadora*, faz emergir uma constante tensão entre a consciência literária do erotismo e a consciência erótica do literário. A referida tensão traz à linguagem erótica uma forte densidade literária, prossegue Angélica Soares, e podemos demonstrar tal asserção com os versos de Natália.

Em seu blogue, Natália posta poemas para o seu amado, apresentando uma faceta “delicada” de seu ser apaixonado e amante, como este que cito aqui apenas como um exemplo entre muitos:

Canteiros

Mora no meu entrepernas sua rosa mais absoluta.

Aquela que perfuma as madrugadas no teu jardim.

jardineiro delicado que és,

rega, com o doce dos lábios, minhas pétalas,

toca meus talos com seus dedos de ouro

e se alimenta de meu néctar.

Dança, no meu corpo, sua bandeira intranquila,

me lanham seus dentes

e o longo crespo de seus cabelos.

Na noite que fazemos do dia para nossos corpos,

moram silêncios que só você colheu.

Graças às mãos abençoadas de meu jardineiro,

desabrocham flores em minha pele,

e nas dobras de meus cabelos,

e flores proibidas saem desta minha boca.⁵⁴

A mulher poetisa, ser erótico, recorre a sinestésias e a inesperadas metáforas revelando-escondendo a re-vivência amorosa, onde um “eu”, um “tu”, um “ele”, um “nós” e um “você” são convocados para

54 Cf. <http://outrasaguas.blogspot.de/p/quem-sou-eu.html>

participarem dessa encenação estética. O território “corpo” é desvendado com minúcias, quase nada escapando à evocação erótica nem à descrição anatômica, engastadas em densos símbolos de grande reverberação lírica, num canto do prazer feminino e da comunhão dos corpos geradores de poesia.

FINALIZANDO... SEM CONCLUIR

Numa relação dialógica, minha análise pretendeu apresentar a poetisa guineense Costa, da Guiné-Bissau, lado a lado com a brasileira Natália, destacando o que me parece haver em comum a ambas, como a atenção à autorreferencialidade, ao corpo, ao erotismo, à inspiração social, ao engajamento político.

As duas autoras e sua poesia encontram-se, ambas, sem querer ignorar as diferenças em quase tudo que diz respeito ao mundo envolvente e a situação pessoal e social de cada uma, numa dupla situação de pertencimento que elas tentam sondar em seus versos: a condição de mulher negra, de corpo e alma, e a condição de fazerem parte de uma constelação histórico-cultural marcada pelo pós-colonialismo e pelas lutas em prol da autodeterminação. Como pano de fundo da criação literária é onipresente a dolorosa situação político-econômico-cultural de um país que quarenta anos depois da independência é considerado um “estado falido” e aqui, do outro lado do mesmo oceano, a constatação da inacabada realização dos ideais de igualdade na diversidade.

O que salta diretamente à vista na leitura das coletâneas aqui apresentadas é a predominância de poemas na primeira pessoa. A expressão do seu próprio sentir e pensar, a busca dos meandros desse sentir e desse pensar resultando em expressividades poéticas ímpares, num estilo genuinamente pessoal do qual emerge uma estética literária que põe em evidência o compromisso visceral com a cultura afrobrasileira e com a fé e a espiritualidade negro-brasileira de um lado, e com a cultura e o “chão” guineense do outro.

Enquanto tem sido em geral tomado como óbvio expressar sentimentos religiosos a partir da fé cristã, a poetisa baiana se posiciona ao revés do pensamento dominante e exprime em reiteradas composições poéticas sua crença na religião dos orixás, exibindo com isso uma postura sumamente política e solidária para com a coletividade negrobrasileira. O que resulta mais recorrente em Saliatu é seu compromisso com a identidade nacional, sua empatia com os que sofrem, sua postura reivindicatória, a ousadia de expressar o pensar de sua geração.

O exemplo de Saliatu da Costa e de Lívia Natália evidencia as grandes diversidades e potencialidades do emponderamento através da expressão lírica, a teimosa entrada em cena de manifestações literárias ainda marginalizadas, as infinitas possibilidades de expressar o feminino, o íntimo e o social, o chamamento do corpo, a autorreferencialidade e a integração da pessoa dentro do seu contexto social e cultural.

Distanciam-se as duas tematicamente uma da outra quando Lívia Natália enfatiza suas raízes negras e africanas, sua religiosidade ancestral, enquanto Saliatu da Costa envereda por caminhos diversos, mas sempre ligados ao amor pelo país, denotando ainda uma preocupação pedagógica em lançar uma mensagem explícita de esperança. Mas também aqui, se não a ancestralidade, está recorrentemente marcada a presença dos que a precederam no repúdio à opressão, à injustiça, na defesa da moralidade e das genuínas raízes de seu povo, a chamada geração de Pindjiguiti.

Subjetividades singulares em diálogo, dando realce ao contexto sociocultural em que cada uma circula. Poética da diferença em suas diferentes facetas. São vozes-mulheres de sociedades periféricas (SPI-VAK), construtoras de uma alteridade marcada tanto pela dominação e exploração do passado colonial como pelo anticolonialismo ainda vibrante, com o selo da rebeldia, da transgressão, da autoafirmação.

Heterogêneas e também semelhantes, confirmam a emergência da fala que repercute das margens, da fala-mulher, daqueles espaços

antes silenciados e ignorados que o encantamento da poesia faz gritar alto – e reverberar.

REFERÊNCIAS

ADÚN, Guellwaar; ADÚN, Mel; RATTTS, Alex (Orgs.). **Ogum's toques negros: coletânea poética**. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2014.

ALVES, Miriam. **BrasilAfro autorevelado. Literatura brasileira contemporânea**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

AUGEL, Moema Parente. **A nova literatura da Guiné-Bissau**. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP), 1998.

AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escomburo. Nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

BARROS, Miguel de. Percepções sobre a intimidade e o corpo feminino na literatura poética da Guiné-Bissau. In: SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo (Orgs). **Afro-rizomas na diáspora negra: as literaturas africanas na encruzilhada brasileira**. Rio de Janeiro: Kitabu, 2013. p.131-141.

BARROS, Miguel de; GOMES, Patrícia Godinho. Percepções e contestações: leituras a partir das narrativas do narcotráfico na música rap da Guiné-Bissau. In: SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo (Orgs). **Afro-rizomas na diáspora negra: as literaturas africanas na encruzilhada brasileira**. Rio de Janeiro: Kitabu, 2013. p.275-282.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2005.

CAMPATO Jr., João Adalberto. **A poesia da Guiné-Bissau**: história e crítica. São Paulo: Arte & Ciência, 2012.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANDT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. 18ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

CORDEIRO, Hildalia Fernandes Cunha. A poesia negra feminina de Livia Natália: 'escrivivências' de terreiro. In: Seminário Internacional Acolhendo as línguas africanas. Africanias, imagens, linguagens (SIALA). Salvador: UNEB, 2012. acesso em 15.6.2014: http://www.siala.uneb.br/pdfs/2012/hildalia_fernandes_cunha_cordeiro2.pdf.

COSTA, Saliatu da. **Bendita loucura**. Bissau: Editora Escolar, 2008.

COSTA, Saliatu da. **Entre a roseira e a pólvora, o capim!** Bissau: Edição independente, 2011.

CUTI (Luiz Silva). **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DUARTE, Eduardo Assis (Org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. 4 volumes.

EMBALÓ, Filomena. **Tiara**. Lisboa: Instituto Camões, 1999.

EMBALÓ, Filomena. **Carta aberta (contos)**. São Tomé e Príncipe: UNEAS, 2005a.

EMBALÓ, Filomena. **Coração cativo (poemas)**. São Tomé e Príncipe: UNEAS, 2005b.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). **Representações performáticas brasileiras**: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 4ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HERZBERGER-FOFANA, Pierrette. **Littérature Féminine Francophone d'Afrique Noire**. Paris: L'Harmattan, 2000.

MONTEIRO, Huco. **Tanamu Fenhi na Republika di Kafumban**. Bissau: Edições Corubal, 2013a.

MONTEIRO, Huco. **Kerensa Pertan Pitu – Maraduras di Kerensa Mbombo**. Bissau: Edições Corubal, 2013b.

SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo (Orgs). **Afro-rizomas na diáspora negra**: as literaturas africanas na encruzilhada brasileira. Rio de Janeiro: Kitabu, 2013.

SANTOS, Livia Maria NATÁLIA de Souza. **Água Negra**. Salvador: EPP Publicações e Publicidade, 2011.

SANTOS, Livia Maria NATÁLIA de Souza. <http://outrasaguas.blogspot.de/p/quem-sou-eu.html>.

SANTOS, Livia Maria NATÁLIA de Souza. Múltiplas paragens do corpo intelectual: poéticas da diferença em Mel Adún, Ana Paula Tavares e Esmeralda Ribeiro. In: SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo (Orgs). **Afro-rizomas na diáspora negra**: as literaturas africanas na encruzilhada brasileira. Rio de Janeiro: Kitabu, 2013, p.143-162.

SCANTAMBURLO, L. **Dicionário do guineense. Dicionário guineense-português; Disionariu guinensi-portugis**. Bissau: FASPEBI, 2002. v.2.

SEMEDO, Odete da Costa. **No fundo do canto** (poesia). Viana do Castelo: Câmara Municipal, 2003b.

SEMEDO, Odete da Costa. **No fundo do canto**. 2ed. Belo Horizonte: Nandyara, 2007.

SILA, Abdulai. **As orações de Mansata**. Bissau: KuSiMon, 2007.

SEMEDO, Odete da Costa. **As orações de Mansata**. 2ed. Lisboa: Edição Cena Lusófona, 2011.

SPIVAC, Gayatri. Quem reivindica a alteridade?. In: HOLANDA, Heloisa. B. de (Org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p.53-75.

SOARES, Angélica. **A paixão emancipatória**: Vozes femininas da liberação do erotismo na poesia brasileira. Rio de Janeiro: DIFEL, 1999.

SOUZA, Florentina da Silva. **Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

TCHEKA, Tony. **Guiné sabura que dói**. São Tomé e Príncipe: UNEAS, 2008.

www.quilomhoje.com.br

www.lettras.ufmg.br/literafro

www.ogumstoques.com.br

<http://outrasaguas.blogspot.de/p/quem-sou-eu.html>

http://www.siala.uneb.br/pdfs/2012/hildalia_fernandes_cunha_cordeiro2.pdf

O ensino da África contemporânea na aplicação da Lei 10.639/ 2003

Ivair Augusto Alves dos Santos

África é o terceiro continente mais extenso, com mais de 30 milhões de quilômetros quadrados, mais de um quinto da área total de terra firme do planeta. Politicamente, a África conta com 54 países independentes. Na década de 1990, o pensamento predominante sobre a África era de “um continente inviável e marginal dentro do processo vitorioso da globalização econômica... um continente que não interessava às grandes potências nem às corporações e bancos privados” (Fiori, *apud* MACHADO, 2013). Devido às necessidades impostas pelo crescimento da economia mundial, a África tornou-se, no final da década de 1990 e início do século XXI, um território disputado internacionalmente.

Há algumas peculiaridades no convulsionado processo histórico africano que precisam ser desmistificadas, buscando compreender os entraves e potencialidades da inserção desse continente no sistema internacional do século XXI. Em primeiro lugar, é preciso descartar a visão segundo a qual a África é um continente voltado para o passado num contexto de conflitos insolúveis e, mesmo, irracionais, do ponto de vista ocidental.

As sociedades africanas estão passando por um processo semelhante ao atravessado por outras regiões do mundo, qual seja, a construção dos modernos Estados nacionais e a definição de sua inserção internacional. Muito do que os europeus consideram absurdo constitui apenas a imagem contemporânea de processos semelhantes aos de seu próprio passado nem tão remoto. Segundo o líder nacionalista africano Cabral⁵⁵, o colonialismo pode ser designado como a paralisação ou a distorção, ou mesmo como o termo da história de um povo, e fatos da aceleração do desenvolvimento histórico de outros povos.

O ensino da história da África tem sido apoiado por livros escolares que procuram reproduzir as orientações emanadas do Ministério da Educação, uma conquista importante, que foi resultado de proposições de intelectuais negros, parlamentares e manifestos dos movimentos negros e historiadores. O problema é que, apesar do esforço das autoridades governamentais e dos militantes do movimento negro, ainda temos que insistir para combater a imagem estereotipada acerca do continente africano, que é alardeada nos meios de comunicação e que grassa mesmo no meio universitário.

Cabe aqui uma breve discussão sobre o discurso da estereotipização, segundo o qual África é sinônimo de pobreza, fome, miséria, epidemias, uma linguagem que leva à estabilidade acrítica e que se arroga em dizer o outro com poucas palavras. Se entendemos que a exclusão é prática decorrente de uma elaboração ideológica, ao

55 CABRAL, Amílcar. *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral. A Arma da Teoria: Unidade e Luta*. v. 1. 2ed. Lisboa: Seara Nova, 1976.

examinar os canais que permitem o escoamento de discursos sobre a África e os africanos de forma estereotipada, constatamos que os aspectos negativos ganham maior destaque quando o assunto é África.

A mídia impressa aposta na combinação de uma linguagem coloquial e produção visual, com muito cuidado, no intuito de estimular o leitor. As imagens de África estão situadas no padrão: miséria, fome, doença, guerra, animais selvagens. O discurso estereotipado da África dos veículos de comunicação se torna objeto de consumo dos próprios excluídos. As notícias que são veiculadas pela mídia são selecionadas com um olhar estereotipado, no qual o africano se apresenta de forma estática.

A globalização indica que as observações de Franz Fanon, no livro *Pele negra, máscara branca* (2008) sobre a produção de imagens negativas sobre o negro, nos possibilita analisar um conjunto de preconceitos e estereótipos negativos em circulação que continua a reforçar ideias preconcebidas sobre o outro, principalmente quando este outro tem sua origem na África Subsaariana. O que se pergunta é como ensinar nas salas de aulas uma África que recebe um tratamento da mídia com estereótipos que reforçam o lado negativo do continente africano.

À África ao longo dos séculos ficou fadada ao esquecimento, a sua origem como povo, sua História e sua Cultura permeavam na sombra da escuridão. A África era conhecida a partir dos colonizadores europeus, seu povo foi reinventado pela dita raça “superior” europeia, que conseguiu forjar no imaginário da população mundial a ideia que o Continente africano era a mais desprezível região da terra.

Os africanos estariam presos ao passado, de maneira permanente, excluídos da globalização, não participantes das mudanças desse fenômeno que afetaria todos. Estariam condenados a se apresentar como pessoas que vivem em aldeias e em tribos, em lugares onde conviveriam com animais selvagens. A representação dos africanos estaria marcada por um atraso, inerente a sua condição de existir.

Um próximo aspecto seria a escravidão – as pessoas foram retiradas de forma violenta para se transformarem em escravos no continente americano. O estudo sobre África estaria justificado porque milhões de pessoas foram submetidas ao tráfico de escravos, o que por si justificaria a necessidade de reconhecer a existência desse processo, que marca a formação histórica do País por mais de quatro séculos.

A terceira imagem recorrente de África seria a existência de conflitos. África seria um lugar onde há guerras, um continente que viveria permanentemente em guerra. Esses conflitos não são historicizados. Eles simplesmente acontecem, fruto de disputas religiosas ou tribais, em luta pelo poder. Não há uma preocupação com a História. Não se registra historicamente por que e como se iniciaram ou como foram encaminhados os conflitos que aparentemente não tem fim. As notícias surgem com a existência de golpes de estado, mas raramente há registro de processos eleitorais.

A imagem da existência de processos democráticos parece ser um processo raro, ainda no continente. Isso levou a uma representação do continente como homogêneo. Essa homogeneidade se traduziria em ver o continente como um espaço com um tipo de vegetação, um clima, uma língua “africana”, que seria denominada dialeto. A sociedade seria formada exclusivamente por negros e uma religião.

A complexidade, a riqueza de diversidade de povos, sociedades e culturas está condenada a uma simplificação que opera de forma a destruir no outro qualquer alteridade, que estaria sendo condenado a ser único.

Nessa mesma linha de olhar, a sociedade africana estaria condenada a ser ajudada. Deveria estar condenada a depender de doações para sua sobrevivência. A pobreza seria um estado permanente. Suas cidades seriam constituídas por grandes espaços onde a pobreza e a sujeira fariam parte do cenário natural.

Conflitos, guerra e pobreza seriam as marcas que estariam indelevelmente marcando o olhar sobre o continente africano, por meio de pesquisas exaustivamente realizadas (Oliva, Selma, Penna entre outros).

As orientações emanadas do Conselho de Educação têm a preocupação de tentar oferecer um caminho. A proposta não tem como finalidade substituir um olhar, sem uma visão crítica que desperte a atenção pela história e aponte múltiplas maneiras de ver o mundo, incorporando a ideia de que a permanência do olhar homogêneo, simplificando uma realidade complexa, exige uma postura dinâmica e dialética de ver os significados que a África tem para os brasileiros e o significado que precisa ter.

Estudar África contemporânea implica incorporar os desafios que estão postos:

1. A globalização está presente com um intercâmbio permanente entre os países. A tecnologia da informação, por meio dos celulares, acelerou brutalmente a capacidade de comunicação, levando a questionamentos. O processo de urbanização em marcha, com a constituição de grandes cidades, colaborou com as mudanças. A globalização atingiu níveis nunca antes atingidos, e a governança global envolve uma ampla multiplicidade de atores e instituições que tornam a questão da soberania extremamente complexa.
2. Em África, tem havido progressos importantes na construção de sistemas democráticos. O segundo ponto é a governança, entendida como a forma e como tem sido conduzida a administração da coisa pública. A existência de formas de má utilização da coisa pública, traduzida pela ineficiência, é um processo dinâmico, que sofre mudanças, empurrado pela necessidade de alterações e adaptações de uma realidade na era da informação. Não é uma opção ser ineficiente a dinâmica das transformações de uma sociedade em mudança que obriga a busca de novas opções de como melhor governar a coisa pública. Formas “velhas” e novas de organização e combates políticos e de envolvimento dos cidadãos na vida pública, usando modos de comunicação “velhos” e novos, conduziram a transformações dramáticas da esfera pública.

3. A busca da alternativa diplomática para equacionar conflitos históricos decorrentes do processo de descolonização, onde as classes sociais em processo de formação lutam pela hegemonia do poder, tem-se constituído em um caminho para a manutenção da paz. Golpes de Estado, golpes militares não têm recebido apoio dos países, nem das organizações internacionais, como ONU e UA.
4. O conflito religioso pela busca da hegemonia tem raízes na má governança e na ausência de separação entre o que é o Estado e qual o papel do Estado.
5. Modelos de desenvolvimento têm sido discutidos para além da fórmula única da industrialização a qualquer preço. Muitos países africanos revelaram um crescimento econômico impressionante. Porém, isto foi acompanhado, muitas vezes, por desigualdades crescentes e altos níveis de desemprego. A ansiada transformação das economias africanas de fornecedoras de matérias-primas ao Norte em economias baseadas
6. no desenvolvimento agrícola e industrial, apoiado num setor de serviços saudável, não se concretizou na maioria dos casos. Apesar de o crescimento econômico registrado por alguns países africanos poder ser explicado em parte por melhoramentos na governança, muito do crescimento tem sido, sobretudo resultado da exploração de recursos naturais pelas multinacionais, acompanhada pela alienação massiva da terra. Falta de acesso à terra e desemprego (especialmente dos jovens), o setor dos serviços sociais e de saúde em declínio e uma maior dependência das mulheres para carregarem o peso da prestação de cuidado, têm sido características de muitos países.
7. A participação das mulheres no processo de desenvolvimento econômico dos países passa a ser uma questão a ser debatida e materializada, de forma permanente. Países que adotaram programas de ampliação de representação democrática de

mulheres mostram caminhos de superação, que não eram sequer mencionados antes. A participação efetiva de movimentos de mulheres advogadas, empresárias, profissionais liberais mostra o surgimento de um novo sujeito na política africana: a mulher.

A redação da Lei 10.639/03 é sintética e direta em relação às suas determinações – “O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos [...]” (Lei Federal 10639/03), ficando a tarefa de especificar ou regulamentar a temática a cargo de outras instâncias, como o Conselho Nacional de Educação (CNE).

O CNE aprovou o parecer elaborado pela Conselheira Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva acerca das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais.

Constata-se que, sobre a África e os africanos, foi depositada, no imaginário social brasileiro, com exceções evidentes, uma série de imagens negativas e estereótipos ao longo das últimas décadas.

Devemos nos perguntar se o atual quadro do ensino da história da África possui algum poder de desconstrução ou reafirmação sobre os “mitos”, “notícias” e “ideias” que circulam diariamente sobre o continente.

Ao se deparar com o desafio de ensinar sobre África contemporânea, o professor fica no dilema de se voltar para o noticiário da mídia brasileira, quando registra o que ocorre no continente, ou aprofundar-se na história, no passado antes do período colonial, ou, ainda, na luta pela independência do período colonial.

O trabalho que se apresenta é árduo, pois os estereótipos são muitos quando o assunto é África. A tarefa não é simples, pois a complexidade e a diversidade do continente torna a tarefa muito difícil. A perspectiva de mudanças só poderá se concretizar com uma contínua e crescente atenção dedicada ao tema.

Há razões fortes para se acreditar que estamos num período de transição histórico. As mudanças que nos afetam não estão confinadas

a nenhuma área específica do globo, estendem-se por quase toda parte. A globalização está reestruturando o modo como vivemos, e de uma maneira profunda. A globalização tem algo a ver com a tese de que agora vivemos todos num único mundo.

O advento das comunicações por satélites marca uma ruptura com o passado. Pela primeira vez, a comunicação instantânea de um lado a outro do mundo é possível. África é hoje o segundo maior continente que mais utiliza celular no mundo.

Os desafios que esses países estão enfrentando na segunda década do século XXI indicam quais serão suas preocupações nas próximas décadas para que consigam um desenvolvimento econômico sustentável. África entrou na era do globalismo.

Nem todas as mudanças introduzidas pela globalização tornaram a vida mais segura e previsível para nós. O avanço e o uso intenso da ciência e da tecnologia levaram à mudança do clima global, tornando uma preocupação importante para os africanos devido à crise de alimentos que assola algumas regiões africanas.

Trata-se de uma realidade problemática, atravessada por movimentos de integração regional, com criação de Blocos Econômicos, que tem estimulado o comércio e investimentos em infraestrutura para encurtar a distância entre os países. Mas há dificuldades de comunicação entre os países africanos.

A interdependência e a acomodação desenvolvem tensões e antagonismos para os quais a União Africana vem investindo, procurando criar formas de resoluções de conflitos, com base na diplomacia e na criação de forças tarefas militares.

Um continente materialmente rico e culturalmente diverso encontra-se ainda empobrecido e com altos índices de desigualdades sociais, apesar do crescimento econômico e de ainda ser submetido a estereótipos sociais que reforçam olhares de exotismo e depreciação. No entanto, essa história não conta apenas sobre vítimas, mas também sobre resistências, contatos, trocas e conflitos. Os países africanos também participam da globalização.

Ao propormos uma discussão sobre o conteúdo, estamos reconhecendo que a implantação da Lei 10.639, de 2003, ainda luta com problemas estruturais para sua implementação, em especial a formação de professores em condições de suprir as necessidades das escolas no Brasil.

Exige tempo, investimento e muitos recursos; uma análise que fosse feita ainda hoje, se depararia com um quadro, que mostraria o esforço de professores e militantes do movimento negro a defender a implementação e um quadro orçamentário insuficiente. Há que se reconhecer que houve avanços diante da inexistência da menção do tema nos currículos escolares.

Um dos pontos a ser mencionado para um debate amplo a todos aqueles que estão voltados para a crítica à introdução da história da África contemporânea é o reconhecimento de que África também participa do fenômeno da globalização.

As transformações tecnológicas também estariam afetando não só a economia dos países africanos, mas também o modo de vida. Ao reconhecermos que os países africanos não estão isolados das mudanças tecnológicas, que a preocupação com as Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC) fazem parte do debate nesses países, ficamos todos obrigados a trabalhar no esforço de implementação da Lei 10.639/03, a questionar seu olhar. “A globalização não é um acidente em nossas vidas hoje. É uma mudança de nossas próprias circunstâncias de vida. É o modo como vivemos agora” (GIDDENS, 2002, p.29).

Ao se insistir na exibição da existência de tradições africanas se estaria reconhecendo que essas sociedades não estariam em mudanças, como toda a humanidade.

O sociólogo Giddens insiste na tese de que não existe tradição que não esteja sujeita às mudanças – mesmo as religiosas, que possuem preceitos adotados durante séculos, sofrem abalos e mudanças na sua interpretação.

A ideia de que a tradição é impermeável à mudança é um mito. As tradições evoluem ao longo do tempo, mas podem também ser alteradas ou transformadas de maneira bastante repentina. Se posso me expressar assim, elas são inventadas e reinventadas (GIDDENS, 2002, p.51).

Está ocorrendo hoje uma mudança básica em alguns países africanos, não só nas instituições públicas, mas também na vida cotidiana: estão se libertando do domínio da tradição. Um exemplo importante são as campanhas contra o casamento infantil e a luta pelo fim da prática da mutilação genital feminina enraizada nas sociedades africanas. Reis, imperadores, sacerdotes e outros vêm há muito inventando tradições que lhes convêm e que legitimam seu mando, mas passam a ser questionados.

O debate sobre valores familiares que está se desenvolvendo em diversos países africanos pode parecer muito distanciado, devido a influências globalizantes. Mas não está. Sistemas tradicionais começam a sofrer transformação, ou estão sob tensão, especialmente à medida que as mulheres reivindicam maior igualdade.

Um dos aspectos mais importantes de mudança que está ocorrendo é a adoção de regimes democráticos em África, entendendo democracia como:

[...] um sistema que envolve competição efetiva entre partidos políticos por cargos de poder. Numa democracia realizam-se eleições regulares e limpas, de que todos os membros da população podem participar. Esses direitos de participação democrática são acompanhados por liberdades civis – liberdade de expressão e discussão. (GIDDENS: 2002, p.78)

A democracia se desenvolveu plenamente no século XX, depois de duas grandes guerras mundiais, em que tivemos alguns países do Ocidente que passaram por regimes militares autoritários, casos como Espanha, Itália, Portugal e Alemanha. Ao examinar a democracia no

continente africano, alguns Estados estão fazendo a passagem para a democracia e ainda não atingiram a plena democracia, mas podemos olhar com otimismo.

Os golpes de Estado não são mais aceitos pela comunidade internacional, que cria bloqueios econômicos e diplomáticos, cada vez mais são exigidos condicionantes democráticos para garantir a inserção dos países no mercado mundial, e o continente africano tem passado também por este processo.

Um dos fenômenos importantes da globalização é aquilo que Giddens chama de “colonização inversa”, o fenômeno da globalização descentralizada. Os exemplos são muitos, como a venda de programas da televisão brasileira para países lusófonos africanos, que traz muitos questionamentos, mas, dada a grande aceitação e com índices de audiências elevados nos países africanos, é de se perguntar se não é porque a sociedade de consumo apresenta muitos pontos similares ao que vivemos no Brasil.

Diante desses aspectos levantados, a partir de uma abordagem da globalização, é de se perguntar o papel que a violência da informação que domina os meios de comunicação com a divulgação dos estereótipos sobre África deveria ser questionada, como afirma Milton Santos no livro: *Por uma outra Globalização*:

O que é transmitido à maioria da humanidade é, de fato, uma informação manipulada que, em lugar de esclarecer, confunde. Isso tanto é mais grave porque, nas condições atuais da vida econômica e social, a informação constitui um dado essencial e imprescindível. Mas na medida em que o que chega às pessoas, como também às empresas e instituições hegemônicas, é, já, o resultado de uma manipulação, tal informação se apresenta como ideologia. (2000, p. 39)

Finalizo concluindo que trabalhar o conteúdo da Lei 10.639 sobre a África contemporânea necessita de um amplo debate sobre os

efeitos da globalização nos países africanos. Isso nos ajudaria a entender e a explicar o porquê da permanência dos estereótipos e quais as grandes mudanças pelas quais aquele continente está passando.

REFERÊNCIAS

CABRAL, Amílcar. **Obras Escolhidas de Amílcar Cabral. A Arma da Teoria**: Unidade e Luta. v. 1. 2ed. Lisboa: Seara Nova, 1976.

DIOGO, Rosália. **Mídia e racismo**: ensaios. 2ed. Belo Horizonte: Mazza, 2014.

FANON, Franz. **Pele negra, máscara branca**. Bahia: Ufba, 2008.

FANON, Franz. **Os Condenados da Terra**. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrole**: o que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro: Record, 2002.

IANNI, Octavio. **A era do globalismo**. 3ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

IANNI, Octavio. **Enigmas da Modernidade no Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

MACHADO, Leticia Wittlin. Componente Política – em busca dos recursos naturais africanos: a recente atuação estadunidense e chinesa. In: COSTA DARC (Org.). **África e a estratégia nacional**. Rio de Janeiro: Capax Dei, 2013.

MARTIM, Charles. A estratégia de descolonização de Nkhrumah: originalidade e classicismo. In: SANTIAGO, Theo. **Descolonização**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

OLIVA, Anderson Ribeiro. **Lições Sobre a África**: Diálogo entre as representações dos africanos no imaginário Ocidental e o ensino da história da África no mundo Atlântico (1990 - 2005). Tese (Doutorado). Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Ardis de imagem**: exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira. Belo Horizonte. Mazza/Editora PUC-Minas, 2001.

PENNA, Pio Filho. **A África Contemporânea**: do colonialismo aos dias atuais. Brasília: Hinterlândia, 2009.

RAMOS, Guerreiro. **A redução sociológica**. 3ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.

ROCHA, Maria José; PANTOJA, Selma. **Rompendo silêncios**: história da África nos currículos da educação básica. Brasília: DP Comunicações, 2004.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único á consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

VAN-DUNEN, Belarmino. **Globalização e integração regional em África**. Luanda: Edições de Angola, 2010.

VISENTINI, Paulo G Fagundes. Da marginalização ao renascimento africano. In: **História da África e dos africanos**. Petrópolis: Vozes, 2013.

<http://ebnilsoncarvalho.blogspot.com.br/2009/07/o-ensino-de-historia-daafrica-no.html#sthash.GbHPi3wg.dpuf>

Da denúncia à reivindicação de direitos: o samba como espaço de africanidades

Lucia Maria de Assunção Barbosa

Meu envolvimento com o estudo da canção brasileira está ligado à convicção de que a diversidade temática encontrada na música popular brasileira permite que esse discurso tenha diferentes atuações no cenário do país e, ao mesmo tempo, emoldure fisionomias das histórias de brasileiros e brasileiras em contextos diversificados. Tal convicção culminou na minha tese de doutoramento, na qual defendo que letras de canções brasileiras são fontes de língua e culturas brasileiras e, portanto, podem ser tomadas como elementos importantes para o conhecimento de diferentes aspectos do Brasil.

Neste texto reafirmo e revisito a temática de um projeto de pesquisa, de minha autoria, denominado *A cor do som brasileiro: temáticas e designações étnico-raciais na música popular brasileira*. No período de 2006 a 2010, na Universidade Federal de São Carlos, orientei cinco projetos de Iniciação Científica (IC) relacionados a essa temática, os quais cito a seguir:

- *O discurso da morenidade em letras de canções brasileiras*, Ana Livia Rodrigues de Castro (CNPq);
- *Imagens e representações indígenas em letras de canções*, Fernanda Tonelli (CNPq);
- *Tradução de tradições: história e cultura de povos indígenas da comunidade yauaretê presentes em letras de canções tradicionais em língua tukano*, Alberto Gonçalves Cruz (CNPq);
- *O cotidiano da população negra através do samba: uma aproximação entre crônica e letras de samba*, Augusto Cesar Pedro;
- *Africanidades no samba: análise de letras de samba com vistas a uma didatização de histórias da população negra*, Thiago Rodrigues da Silva (CNPq).

Para discutir o título aqui proposto, busco inspiração nos versos dos compositores Roberto Mendes e Capinam que dizem: “É o *semba* do mundo calunga/ Batendo samba em meu peito” (Yaya Mussemba), a fim de mostrar, de forma breve, o papel que o samba teve (e tem) na condição de porta-voz de inúmeras lutas da população negra. Ao eleger esse gênero musical para fazer uma aproximação com ações de denunciar e de reivindicar, parto de uma compreensão da linguagem como forma de agir no mundo para reafirmar nossas identidades, ainda que isso pressuponha conflito. Trata-se, portanto de pensar a linguagem como prática social.

Retomo, aqui, um conceito de africanidades que contribui para que se reconheça:

[...] em diferentes atividades e manifestações histórico-culturais, a estreita vinculação entre culturas africanas e inúmeros aspectos

culturais do Brasil e dos brasileiros para além da capoeira, da culinária e dos ritmos musicais. Desse modo, os temas ligados às africanidades podem estar disseminados em diferentes matérias, em distintas áreas. O que vai caracterizá-las é a perspectiva adotada que, nesse caso, será a da cultura e da história dos descendentes de africanos. (BARBOSA, 2012, p.1-2)

É assim que o vocábulo *semba* – transformado em “samba” – em terras brasileiras configura-se como espaço de luta e de resistência negra, desde o seu nascedouro, conforme observa Muniz Sodré: “o samba é o meio e o lugar de uma troca social de expressões de opiniões, fantasias e frustrações, de continuidade de uma fala (negra) que resiste a sua expropriação cultural” (1998, p.59). O que era negativo conquista força e passa a ser positivo, na expansão do ato de ensinar e de uma pedagogia de preservação. Isso não se dá por acaso, pois segundo o *Dossiê das Matrizes do Samba no Rio de Janeiro*:

[...] o próprio Sinhô nomeava de “romances pedagógicos” algumas de suas composições, compreendendo o samba como ato pedagógico e lhe dando um sentido difuso de missão. Sim, deveria aquela poesia musical destilar princípios de uma filosofia prática do cotidiano aplicável por aqueles que estavam numa situação de desvantagem, para os seus, para seu público que se expandia para além de círculos e classes na cidade. (2006, p.19)

Essa constante (re)utilização ou atualização da trajetória do samba reinventada em solo brasileiro está intimamente relacionada com o fato de esse discurso estar engajado em expor as dificuldades vivenciadas pela população negra no seu cotidiano. É desse modo que interpreto letras que denunciam, assim como a transcrita a seguir:

Preconceito de Cor

Composição: Naval; G.Martins

Eu assino embaixo doutor por minha rapaziada
Somos criolos do morro mas ninguém roubou nada
Isso é preconceito de cor vou provar ao senhor
Porque é que o doutor não prende aquele careta
Que só faz mutreta e só anda de terno
Porém o seu nome não vai pro caderno
Ele anda na rua de pomba rolo
A lei só é implacável para nós favelados
E protege o golpista, ele tinha de ser
O primeiro da lista
Se liga nessa, doutor
É vê se dá um fresco isso não é pretexto
Para mostrar serviço
Eu assumo o compromisso
Pago até a fiança da rapaziada
Porque que é que ninguém mete o grampo
Num pulso daquele de colarinho branco
Roubou jóia e o ouro da Serra Pelada
Somente o doutor que não sabe de nada

Conforme fica evidenciado, a letra anuncia no título – Preconceito de cor – a temática a ser tratada, em formato de protesto. Os argumentos elencados pelo sujeito da emissão – “eu” – são formulados com objetivo de convencer o delegado, representante da Polícia, que o preconceito é a única explicação para levar aqueles jovens negros à prisão. Não há outro motivo quando se percebe que “A lei só é implacável para nós favelados”. Dessa perspectiva, é possível traçar uma linha que une os objetivos formulados pelo Movimento Negro e as letras de samba, posto que as “marcas iniciais do Movimento Negro eram a indignação e o protesto”, como observa Ivair Augusto Alves dos Santos (2006, p.10).

Denúncia e protesto semelhantes também são elencados na letra de Guará ao relatar a morte de Catatau, conforme a letra da canção, do mesmo título, transcrita:

Catatau

Composição: Guará

Catatau chegou legal no Vidigal
Ia haver uma blitz naquele local.
O malandro pinoteou,
Pouco antes da hora que a justa chegou Por onde está,
por onde andou?
Ninguém dedou,
De repente no beco da grande favela
Um vulto surgiu na viela
O soldado deu voz de prisão, com decisão
Do outro lado, nego desempregado
Bastante desesperado, se rende correndo e cai
Mas caiu com a mão na cabeça
Para que ninguém esqueça
O quanto pediu clemência
E não foi ouvido, por causa da violência
Que fez chorar o soldado
Que muito mal orientado, não pode evitar o mal
E nem a sorte daquele inocente lá do Vidigal

Faz-se desnecessário dizer da atualidade desse tema que denuncia a violência policial contra a população negra, com fartos dados e registros estatísticos referentes à juventude assassinada nas periferias deste país.

A partir desses dois exemplos, é possível fazer uma aproximação entre temas tratados em letras de samba e as bandeiras erguidas pelo Movimento Negro no Brasil, sobretudo nos anos 1970, década em

que, o Brasil foi brindado com os versos de Candeia, cantor e compositor carioca que, em tom de convocação e de exortação explícita, chamava a população negra com os versos de sua composição, da letra intitulada *Dia de Graça*:

Hoje é manhã de carnaval (ao esplendor)
As escolas vão desfilar (garbosamente)
Aquele gente de cor com a imponência de um
rei, vai pisar na passarela (salve a Portela)
Vamos esquecer os desenganos (que passamos)
Viver alegria que sonhamos (durante o ano)
Damos o nosso coração, alegria e amor a todos
sem distinção de cor
Mas depois da ilusão, coitado
Negro volta ao humilde barracão
Negro acorda é hora de acordar
Não negue a raça
Torne toda manhã dia de graça
Negro não se humilhe nem humilhe a ninguém
Todas as raças já foram escravas também
E deixa de ser rei só na folia e faça da sua
Maria uma rainha todos os dias
E cante o samba na universidade
E verás que seu filho será príncipe de verdade
Aí então jamais tu voltarás ao barracão

A denúncia ganha igualmente espaço por meio da representação das desigualdades e também pela exaltação dos valores da população negra, em oposição às tentativas históricas de aniquilamento das raízes socioculturais negras que o racismo provoca. Essa é a temática escolhida pelos compositores Capri e Silvio Modesto, na letra de *Elos da raça*, aqui transcrita:

Querem de toda maneira
Terminar com nossa cultura
Que é tão pura
E até subestimar
Estou falando do samba
Do batuque do terreiro
Daquela tinta vermelha
Que corre pelo corpo inteiro
Ainda
Vamos incomodar muita gente
Que quer colocar água fria no lugar que está muito quente
Dessa gente eu sinto pena
Que sem motivo condena
O samba
Minha alegria sem par, sem par
Agora e formar uma corrente
Com elos muitos resistentes
Daqueles que levam bom tempo para arrebentar
É abrir espaço
Deixar caminhar com seus passos Essa nova geração
E dar condição a esta raça
E terminar com esta farsa
Deixar este povo sofrido mostrar seu valor
Pra que tanto preconceito
Esta no sangue
Não tem mesmo jeito
O samba merece respeito
Seja aonde for

Em outras palavras, o samba pode ser considerado um grande tradutor das chamadas *africanidades* porque ele tematiza, com sabedoria e competência, as diferentes formas de luta da população negra brasileira.

A retomada crítica e a reconstrução da história do negro no Brasil, principalmente relacionadas ao papel do negro na construção nacional, são temas trabalhados pelo Movimento Negro e pelas letras de samba apresentadas. A temática de caráter denunciadora comprova a reafirmação das identidades e, conseqüentemente, a valorização das africanidades traduzidas pela revitalização de heróis e heroínas, de personalidades ativas na luta contra a escravidão.

A letra do samba intitulado *Nosso nome: resistência*, composta por Nei Lopes, Zé Luiz do Império e Sereno reafirma, de forma imponente, essas aproximações.

Olha nosso povo aí
Conjugando no presente o verbo resistir
Nossos corpos densos respondendo à opressão
Nossos nervos tensos suportando a humilhação
O olho cresceu, tumbeiro chegou
O couro comeu, o pau roncou
Mas o negro é aroeira
Envervou, mas não quebrou
[...]
Palmares, baiaios, malês, alfaiates
Fugas, guerrilhas, combates
Mão na cara, dedo em riste
Pagodes, fundos de quintal, candomblés,
Jongos, blocos, afoxés
Assim também se resiste
Negritude resplandecente
Consciente a se reconstruir O nosso nome é resistência Olha o
nosso povo aí ...

Hoje, ainda que sejam feitas objeções de diferentes naturezas, é possível admitir que passos importantes e significativos foram dados, pois reivindicamos novas agendas que ampliam e garantem os direitos

de nós, negros; exigimos participação, espaços que nos representem... Consolidamos e ampliamos diversas organizações, temos conseguido debater, de forma legítima, a noção de diversidade étnico-racial, entre outras. Estou segura de que as lutas não terminam aqui, mas acho que nós ultrapassamos alguns limites que nos foram impostos durante séculos, e o samba – no papel que defendo aqui – permanece como testemunha e guardião desses avanços.

Por meio deste brevíssimo estudo, apresentei letras de samba, por meio dos quais o movimento negro expõe as desigualdades raciais existentes, como uma forma de combate ao racismo. Essas letras possuem como conteúdo temático aspectos concernentes à população negra, entendendo-as como recortes de vivências dessa população. Observei que – para além de ser instrumento do movimento negro – o samba é espaço de resistência negra. Essa manifestação artística consolida-se como narrativa que denuncia as desigualdades raciais e exalta as qualidades da população negra. Com isso, acredito que tenha sido possível traçar linhas de aproximação entre as letras apresentadas e os ideais defendidos pelo Movimento Negro.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, L. M. A. Representações de si e africanidades em duas letras de canções brasileiras: cabelo e adereços sob a perspectiva de ressignificação identitária e cultural negra. In: **RECORTE – revista eletrônica**. n.2. Disponível em <http://revistas.unincor.br/index.php/recorte/article/view/677/pdf>

BARBOSA, L. M. A. TONELLI, F. Todo dia era dia de índio: Representações de indígenas em letras de canções. In: **Textos do Brasil**. n.19. Disponível em: <http://dc.itamaraty.gov.br/publicacoes/textos-do-brasil-no-19-culturas-indigenas>.

Dossiê das Matrizes do Samba no Rio de Janeiro. <http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3962>. Acessado em 12/05/2014

PEREIRA, A.M. **Trajetória e Perspectivas do Movimento Negro Brasileiro.** Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

PEREIRA, A. A.; SILVA, J. **Movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil.** Belo Horizonte: Nandyala, 2009.

PEREIRA, A. A.; SILVA, J. **Lei 10.639/03 e o movimento negro: aspectos da luta pela reavaliação do papel do negro na história do Brasil.** *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v.12, n.17, 2011.

SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. **O movimento negro e o estado (1983-1987): o caso do Conselho de participação e desenvolvimento da comunidade negra no governo de São Paulo.** São Paulo: Imprensa Oficial, 2007.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo.** 2ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernos-historia/article/view/3369>. <http://revistapesquisa.fapesp.br/2012/02/27/a-pol%C3%ADtica-que-acaba-em-samba/>.

<http://osomdacoisa.blogspot.com.br/2012/01/samba-e-politica-em-mais-um-zeo-ze-do.html>.

Currículo(s), gêneros e sexualidades: nossas escolas comportam a multiplicidade?

Alexsandro Rodrigues

O presente texto se movimenta de forma ensaística na tentativa de responder a uma questão que neste momento a mim se apresenta fundamental para continuar a pensar as condições de produção “daqueles em que não ousamos a dizer o nome”. Vale dizer que à medida que penso na questão proposta como desafio de escrita e que buscará versar sobre a multiplicidade que pode ter uma vida, estou sendo influenciado de modo significativo pelo texto fílmico *A Vila* (*The Village*) do diretor indiano Manoj Nelliyattu Shyamalan (2004). Nossa aposta nesse texto é pensar a vida como multiplicidade, extrapolando

os limites que podem vir a ter diversidade em alguns contextos e textos. Nas lições da filosofia da diferença, temos aprendido que:

Tal como ocorre na aritmética, o múltiplo é sempre um processo, uma operação, uma ação. A diversidade é estática, é estado, é estéril. A multiplicidade é ativa, é um fluxo, é produtiva. A multiplicidade é uma máquina de produzir diferenças – diferenças que são irredutíveis à identidade. A diversidade limita-se ao existente. A multiplicidade estende e multiplica, prolifera, dissemina. A diversidade é um dado – da natureza ou da cultura. A multiplicidade estimula a diferença que se recusa a se fundir com o idêntico. (SILVA, 2005, p.100)

O texto fílmico que busco como potência para esta reflexão nos conta uma história ficcional que se assemelha a algumas realidades sociais, culturais, virtuais, curriculares, sexuais, raciais e religiosas por muitos de nós conhecidas nos campos de exclusões sociais e culturais produzidas em diferentes *tempoespaços*⁵⁶, como discursos de verdade que se convencionou chamar por modernidade e pela monocultura. Exclusões que “não ousamos a dizer o nome”. Exclusões produzidas no afã de nos contar uma única versão de nossa história e de nossa humanidade.

Utilizarei o texto fílmico *A Vila* para pensarmos os processos de construção social dos sem: nome, cidadania, textos, documentos, nacionalidade, religiosidade, pátria, memórias e identidades. Usamos o enredo desse filme para pensarmos os não pensados nos interesses políticos e curriculares de nossas escolas e por instituições que insistem em suas não existências, em suas multiplicidades. Sujeitos não contemplados, mas produzidos e que, em sua produção, persistem sobrevivendo e assombrando as histórias contadas a partir de um olhar que insiste na negação da multiplicidade da vida.

56 Tentativa de fazer as palavras produzirem outros sentidos.

A película em questão do texto *A Vila* nos conta de forma ficcional que no final do século XIX existia em um lugar qualquer do território norteamericano “uma comunidade territorializada” em um espaço que se autoalimentava de suas histórias, e este espaço era todo cercado por florestas, e nelas habitavam “aqueles que não se ousavam a dizer o nome”. Dizer o nome dos inomináveis para aquela comunidade se configurava como ameaça, por isso a necessidade da invenção dos guardiões, zeladores da invenção e da manutenção de um mito, onde ninguém ousava “a dizer o nome”. A ausência do nome era o que produzia a realidade, reiterava e fazia com que quase todos continuassem a acreditar que aquele território era o “tudo”, e a única possibilidade da existência humana.

A ausência do nome dos inomináveis de *A Vila* me faz lembrar das muitas invenções que nos aterrorizavam na infância. Tínhamos medo, porque se aprende a ter medo do bicho papão, do homem do saco, do monstro do telhado, da bruxa da bananeira, da mulher de branco, do cigano que comia crianças, da macumbeira da rua de baixo, do feiticeiro da beira do rio, do demônio das porteiras e do olhar de Deus que tudo vê.

Vivíamos de alimentar o medo. Sabíamos de alguma maneira que essas coisas não existiam. Não estavam lá. Eram histórias. Histórias que à medida que eram contadas nos faziam querer criar outras cada vez mais aterrorizantes, nas quais os mais íntimos – nossos vizinhos/ conhecidos/ familiares – iam se transformando e se conformando à identidade não humana e perigosa. Com aquelas histórias, aprendíamos entre os iguais a não querer nos tornar o outro, o estranho, o diferente. Sabíamos que o desvio, os pensamentos indisciplinados e curiosos e/ou qualquer tentativa de cruzar as fronteiras das histórias disciplinadoras, sexistas, racistas e fundamentalistas poderiam nos ameaçar. Vivíamos com medo daquilo que sabíamos não existir e gostávamos de continuar a acreditar em suas existências, naqueles medos e nas criaturas sem nome desses discursos, mais um discurso ritualizado que engaiolava essas criações no limite estático

da diversidade. Vivíamos esperando aquelas histórias, inventávamos outras tantas e nos cercávamos na proteção das paredes de nossas casas. Essas histórias nos fabricavam, moldavam nossos corpos e nos disciplinavam com o risco permanente de virarmos monstros ou tornarmos presas dos monstros que inventávamos ao nos inventar. Não precisavam dizer muita coisa, apenas um: oh, olhe, escute, cuidado, lembra do perigo de...

Palavras e personagens tramavam o tom do controle, produziam estados e condições de vigilância. Aprendemos ainda muito cedo, nessas narrativas, que o mundo se divide em dois polos: alto/dentro e embaixo/ fora. O do alto representa o lugar de promessa e bem aventurança; o mundo do embaixo, lugar de exclusões, dores e sofrimentos. O mundo do alto e para quem está no alto se constitui de luz; o do embaixo, de treva e escuridão. O mundo do alto se constituía e se constitui de harmonia e felicidade, já o do embaixo, de dor e sofrimento. Vivíamos e vivemos como na “Vila”, paradoxalmente atraídos pelo encontro e a recusa da existência do outro. Aprendíamos nas lições que nos assombravam e nos braços que nos aconchegavam na hora do medo a sermos identidade e a recusar a diferença. Sabíamos que alguns nomes não podiam ser pronunciados sem a presença de um adulto, um zelador, guardião dos bons costumes.

Com essas histórias vamos entrando na medida, nos tornando um “nós”, ao mesmo tempo em que passamos a compreender que a existência de algo ou alguém se dá nas teias dos discursos que se fazem críveis e nas redes de significados que esses discursos produzem ao nomear e fabricar uma determinada realidade com seus pertencimentos e distanciamentos. Nossa humanidade, nesse sentido, se dá num compartilhamento de histórias não muito diferente do filme *A Vila*. Essas histórias são contadas, narradas, interpretadas e recriadas nas “Vilas” de nossas escolas, casas e instituições cercadas por seus muros e paredes de uma identidade curricular. Se essas histórias são contadas, narradas, cantadas, sabemos na mais íntima relação com o aprender e ensinar que elas podem ser problematizadas e desconstruídas.

Os habitantes do *espaçotempo* denominado “Vila” fizeram um pacto coletivo, no qual se propuseram, a partir de negociações e das relações de poder postas em circulação nas teias discursivas e em suas narrativas, por hipótese alguma, a saírem daquele espaço, ainda que o ficar pudesse representar o desaparecimento daquela existência coletiva. Vida e morte, eu e outro, verdade e ficção faziam parte da promessa de felicidade para a maioria das pessoas daquele lugar. A maioria dos habitantes da “Vila” comungava de uma ideia força a favor de um estado de felicidade produzida no isolamento e distanciamento com a vida para além daquele lugar. Somente aquele lugar, hermeticamente fechado em suas narrativas, tinha significado. Num movimento de negação/ afastamento/recusa, acreditavam que nas cidades, nos centros urbanos, reinava um clima de violência, de dor e de medo. E em torno do medo, medo daquilo que não se controla, buscam construir, nos mais jovens, a ficção de que o que existia, para além daquele lugar, daquelas histórias, não contava como vida, muito menos como humano. Os habitantes da “Vila” almejavam entre o apagamento, esquecimento, e a negação, criação de uma sociedade perfeita, imunizada e higienizada dos perigos que pode representar a presença do pensamento dissonante, do estranho e do diferente. Funcionando como contraponto e reiteração da unidade e do desejo pela manutenção da tranquilidade da “Vila”, há toda uma invenção/ criação/ produção de criaturas excêntricas/ demoníacas/ monstruosas/ perigosas/ outras.

Na repetição dos discursos das normas e da moral de seus personagens, existiam sem existir “aquelas de quem não falamos o nome”, seres aterrorizantes que viviam naquelas florestas. Entre os habitantes da “Vila” (ficção do centro e da identidade normal) e as criaturas/ estranhos/ outros/ excêntricos, há um acordo muito simples: “ninguém invade o território de ninguém”. Os pactos de inclusão e exclusão estão definidos a partir das relações desiguais de poder. Enquanto ninguém invadir ou ameaçar as existências produzidas através de e com a linguagem, viveriam felizes para sempre ainda que com isso

tivessem fadados à morte e ao desaparecimento. Com essas narrativas vamos compreendendo os sentidos que podem vir a ter identidade e diferença. Podemos dizer, com ajuda de Tomaz Tadeu da Silva, que:

[...] a identidade e a diferença são o resultado de um processo de produção simbólico e discursiva. O processo de adiamento e diferenciação lingüísticos por meio do qual elas são produzidas está longe, entretanto, de ser simétrico. A identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição – discursiva e lingüística – está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas. [...] Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. [...] A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes. (2005, p. 80)

Por isso os pares binários afirmam, desafirmam e são produzidos nas relações de poder. Afirma, a partir dos usos desiguais de poder quem é o normal e o anormal, o incluído e o excluído, o eu e o outro, criando fronteiras, barrando fluxos e impedindo os processos de hibridizações. Para a existência da “Vila”, de nossas escolas e de muitas instituições de controle, os pactos se firmam e se configuram como desejo de governo de uma promessa distante em prol da normalidade. Vale lembrar com a ajuda de Foucault que:

A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar. A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo espaço – essa não é. Acho eu, senão uma primeira interpretação. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam,

conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a regulamentação. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. (2005, p.302)

Este desejo por normalidade, processos de disciplinarização dos corpos e regulamentação da população tem sido uma aposta nas biopolíticas. Assim, o biopoder aparece quando:

[...] a possibilidade é técnica e politicamente dada ao homem, não só de organizar a vida, mas de fazer proliferar, de fabricar algo vivo, de fabricar algo monstruoso, de fabricar no limite – vírus incontroláveis e universalmente destruidores. (FOUCAULT, 2005, p.304)

Nos limites de nossa humanidade, temos percebido e sentido nas peles que habitamos que identidade e diferença têm em seus processos de lutas e disputa por existir tensionado os lugares de conforto das políticas públicas de educação e das formas de governamentos por muitos de nós já conhecidas em suas perseguições pela igualdade.

Nesses tensionamentos e no exigir do reconhecimento de nossas diferenças/identidades, uma perspectiva que muito nos chama atenção no campo do currículo tem sido a corrida pelas então chamadas políticas, ações e projetos multiculturais. Na perspectiva política multicultural que conhecemos em educação, percebemos o apelo permanente para os sentidos que possam vir a ter: tolerância e convivência pacífica entre as diferentes culturas e os outros da cultura. Diferentemente de *A Vila*, os outros de nossa humanidade não mais só nos assombram em suas existências ficcionais. Rompem com seus corpos as florestas impenetráveis do conforto da nossa humanidade

produzida na lógica da mesmidade. Os sem nomes, “aqueles que não ousamos dizer seus nomes”, existem, não são ficções. Existem e querem estar na escola e em outros espaços que durante muito tempo se destinavam apenas aos que compartilhavam das histórias escritas com as tintas das exclusões que criam o outro e as desigualdades.

Silva vai nos lembrar de que na perspectiva curricular do multiculturalismo liberal/humanista, em voga nas políticas de educação, fica subentendido que: “Devemos tolerar e respeitar as diferenças porque sob a aparente diferença há uma mesma humanidade” (1999, p.87), uma humanidade produzida nas atitudes/tempos de modernidade com seus epistemicídios, xenofobismos, sexismos e racismos. Foucault compreende por modernidade um modo de relação que:

[..] concerne à atualidade, uma escolha voluntária que é feita por alguns, enfim: uma maneira de pensar e sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca pertinência e se apresenta como tarefa. (2005, p.341)

Ainda que as atitudes de modernidade possam ser situadas em uma data, não podemos negar que sua produção se ergue numa perspectiva eurocêntrica do desejo de soberania, da conquista colonizadora e da negação. Essa perspectiva colonizadora como desejo de produção de uma determinada configuração identitária branca, masculina e cristã, entrelaçando-se a diferentes lógicas temporais e espaciais, em nome de uma perseguida racionalidade justificou e justifica práticas e atitudes de poderes que esmagam o discordante, criam o incivilizado, negam a condição da expansão das diferenças e da humanidade que não se constitui com e nessas relações de saberes e poderes. Tendo a modernidade como atitude de soberania, percebemos e sentimos na “pele que habitamos com sua cor, seu gênero, sua raça/etnia, sua religião” que seus esforços contribuíram para a produção de um paradigma (modos de vida e pensamentos), que vai permitir e deixar como herança a tentativa e controle sobre nossa humanidade.

A meu ver, cada vez mais esses fundamentalismos configuram-se em práticas biopolíticas que se distribuem como poder de soberania nas mãos e razões da população que reclama seu lugar de poder nas tramas da história e de uma condição humana que se vê borrada com a presença/existência dos “que não ousamos a dizer o nome”. Archan-gelo e Walde dizem que:

O termo fundamentalismo foi introduzido nos anos 1920 por um setor protestante nos Estados Unidos o qual reagindo à crescente secularização do mundo moderno e à liberalização das práticas religiosas defendia o retorno aos princípios fundamentais de sua doutrina. O termo passou a ser utilizado também como referência a movimentos comparáveis a esse em outras religiões e a ser associado a sectarismo e fanatismo. Atualmente, no entanto, seu uso está eivado não apenas de significados propriamente religiosos, mas também políticos e culturais, uma vez que tem sido amplamente utilizado em frentes políticas ideológicas. (2009, p. 53)

Vivemos a expressão do fundamentalismo cotidianamente. Vivemos sua expressão quando negamos em nossos currículos formais e informais a existência de saberes cosmológicos que vão para além da herança cristã europeia. Vivemos esse fundamentalismo quando silenciemos e apagamos de nossos currículos as histórias de lutas das mulheres, das diferentes mulheres (mulheres negras, mulheres de terreiros, mulheres quilombolas, mulheres lésbicas, mulheres trans). Vivemos esse fundamentalismo quando continuamos a afirmar as histórias que privilegiam o projeto sexual de uma sociedade construída sobre o estatuto dominante do que se convencionou pensar heterossexualidade como a única sexualidade legítima. Criamos e alimentamos nossos fundamentalismos ao contarmos somente as histórias dos colonizadores, do homem branco, masculino e cristão com suas verdades. Em busca da promessa da identidade primeva, lugar de origem, de paz e conforto reacendemos nossos fascismos todos

os dias. Amolamos nossas facas, quando participamos de brincadeiras sexistas, racistas, fundamentalistas, que zombam e ridiculizam a existência dos que estão colocados numa referência de existência que não é a nossa. Amolamos as facas e entregamos ao poder do soberano, ao poder disciplinar e às biopolíticas de controle da população, que matam, castram e impedem a diversidade de expandir em diferenças.

Nossa humanidade, projeto de “mesmice”, de uma lógica colonizadora/fundamentalista, pois se repete em várias práticas sociais, passa ser o objeto de perseguição e, nessa perseguição, diferentes áreas dos saberes disciplinares e disciplinadores se aproximam com seus epistemicídios, genocídios, e sexismos que a todos cortam e recortam e que num piscar de olhos nos apresentam como outro de nós mesmos. Como tudo isso funciona e é reiterado nas práticas sociais, culturais e curriculares? Como resposta, ousamos dizer que as práticas fundamentalistas são atitudes e estratégias psíquicas para manter:

[...] sob controle a divisão entre o objeto bom e o objeto mau. Encontra-se algo ou alguém contra quem destinar as pulsões mais hostis e a quem responsabilizar pelas ansiedades mais assustadoras e impõe tal violência sobre o outro – o estranho, o diferente – mediante o uso de projeções: eles são violentos. A identidade resultante deste processo ou o que sobrevive dela neste processo resume-se ao que se define em função do outro. Ainda pior, em função daquilo contra o qual se luta e que, supostamente, faz parte do outro. Contra o que se quer ver eliminado. (ARCHANGELO; WALDE, 2009, p.53)

Somos herdeiros desta racionalidade em que se misturam atitudes de modernidade e fundamentalismos, somos herdeiros da episteme que se esforça em permanecer hermética, mantendo de forma explícita e velada as práticas de guerras, seus juízos de valores, seus preceitos e preconceitos. Somos herdeiros de um saber/desejo/poder do soberano sobre a produção da vida e da morte e, com essa herança

por céu, terra, mar e ciberespaço, continuamos alimentando práticas e discursos que inventam “os que não ousamos a dizer o nome”, porque não humanos, porque não existem ou porque devemos manter sobre eles a nossa tutela.

Volto a perguntar: Onde estão os não humanos (os monstros/ outros/estranhos/perigosos/violentos) dessa história moderna nos currículos escolares? Eles e elas estão no currículo? Se estão, estão como? Estão representados com suas narrativas ou continuam na benevolência da bondade do outro? Que perigo esses outros de nossa humanidade representam para a condição do conhecimento que vale na escola? O que desestabilizam para os discursos hegemônicos sobre nossa condição humana as histórias não contadas/silenciadas/ apagadas da multiplicidade? E possível contar outras histórias de nós mesmos quando as outras religiões, sexualidades, etnias e racialidades entrarem como política no plano curricular e no plano da vida? Que perigo representam para as escolas o existir com direito, os outros, a multiplicidade? Quem ganha e quem perde com as narrativas mestras? Se a multiplicidade está nas escolas, como e quando eles e elas aparecem?

Ao aparecer elas repetem o já sabido da diversidade ou produzem o não pensado? Muitas perguntas...

Aos modos da “Vila” compreendemos então que a perspectiva liberal/ humanista tão em voga na generosidade dos discursos educacionais deixa intactas as relações de poder que estão na base da produção do diferente e, conseqüentemente, das desigualdades que, ao produzir o centro, produzem os excêntricos. Vale refletir sobre os currículos postos em circulação em nossas escolas para se pensarem os sujeitos culturais e a multiplicidade chancelada nos estatutos da diversidade sexual, diversidade religiosa etc. Nesse momento ainda de forma hegemônica, entre monocultura e multiculturalismo liberal, “aqueles que não ousamos a dizer o nome” aparecem com as configurações da “tolerância” reafirmando a condição de existência do centro. Chamamos atenção para essa questão quando nos conscientizamos de que:

Apesar de seu impulso aparentemente generoso, a ideia de tolerância, por exemplo, implica também uma certa superioridade por parte de quem mostra tolerância. Por outro lado, a noção de respeito implica um certo essencialismo cultural, pelo qual as diferenças culturais são vistas como fixas, como já definitivamente estabelecidas, restando apenas respeitá-las. Do ponto de vista mais crítico, as diferenças estão sendo constantemente produzidas e reproduzidas através das relações de poder. As diferenças não devem simplesmente ser respeitadas e toleradas, na medida em que elas estão constantemente feitas e refeitas, o que se deve focalizar são precisamente as relações de poder que presidem sua produção. (SILVA, 1999, p.88)

Nesse encaminhamento vale perguntar: O que temos de tão perigoso em educação para que a perspectiva crítica do multiculturalismo não adentre e ganhe forma nos currículos escolares, nas salas de aula e em nossas escolas? Que perigo representam as religiões afro-brasileiras e o existir homossexual, lésbico, transexual, travesti nas escolas? O que conta como conhecimento nas escolas? Por que esses conhecimentos considerados subversivos e não importantes não estão nas escolas? Como produzir justiça curricular quando uns são representados e outros “não ousamos a dizer o nome”? Ainda nos valendo dos discursos multiculturais para pensarmos os currículos escolares podemos saber com Silva que a entrada desses temas nos currículos escolares representa um ataque para os fundamentalistas de plantão, aos valores de “nacionalidade, da família, da herança cultural comum”:

Em termos curriculares, o multiculturalismo, nessa visão, pretende substituir os estudos das obras consideradas como de excelência da produção intelectual ocidental pelas obras consideradas inferiores produzidas por representantes das chamadas minorias – negros, mulheres, homossexuais. São os próprios valores da civilização ocidental, por outro lado, que estão em risco quando o estilo de vida dos homossexuais, por exemplo, se torna matéria curricular. (1999, p.88)

Questionando essa máxima que dá o tom do que se deve ensinar na escola, vamos compreendendo, à medida que vivemos a escola, que esses conhecimentos dos que não “ousamos a dizer o nome” representam a possibilidade de pôr em suspensão as matrizes de pensamento colonizadores que fundamentam o nosso amor por um tipo de poder que para existir precisa alimentar-se dos processos que produzem exclusões e o desejo de inclusão pela lógica do mesmo. Você pode ser o que você supor poder ser. Nossa tarefa é o trazer para o centro, para o meu lugar, por isso, esperamos que você, ao nos ter por referência, se embranqueça, heterossexualize-se, cristianize-se. Somos o ponto de referência. Vem, você pode! Esperamo-lo de braços abertos. Mas, quando você chegar, criaremos novas regras.

Em nossas escolas, sabemos das existências de pessoas que não compartilham dos mesmos projetos de sexualidades, religiosidades, raça e etnia. Sabemos que “os que não ousamos a dizer o nome” estão nas escolas. Podem nela ficar, o que não se pode é permitir que os sem nome, sem rostos, sem cores, sem cidadania ganhem visibilidade pública e que despertem interesse e curiosidade. Publicizar, ganhar visibilidade, espaço de debate e problematizações representa perigo de desmonte das narrativas que até aqui guiaram a cultura escolar. Fique aí, lhe permito conviver comigo. Esta permissão vai ser prolongada até o momento em que você não ousar adentrar em minha zona de conforto, em meu espaço. Caso seja atrevido, poderá ter sua vida ceifada pelos racismos nossos de todo dia. Sabemos que o currículo é documento de identidade e que por ele e através dele discursos e sujeitos têm sido representados. Assim, pelas tramas do currículo compreendemos que ele se desenha numa perspectiva eurocêntrica, branca, heterossexual e cristã.

Através dos currículos escolares, histórias são apagadas, negligenciadas e quando contempladas adquirem efeitos de enfeites nas tão tradicionais datas comemorativas. Os que “não se deve dizer o nome nas escolas”, para que não possam existir, quando aparecem, são representados e exotizados com os limites do discurso colonizado

e colonizador do dia da mulher, dia do índio, dia do folclore, dia da consciência negra e por aí vai apresentando de forma fragmentada e tolerante o exotismo cultural dos excêntricos, regulando a produção de outras subjetividades e experiências. O centro continua sendo um forte atrativo nas histórias do currículo. Precisamos cada vez mais sair do limite de pensarmos a diversidade cultural, religiosa e sexual como problema e assumirmos como dimensão do presente e do vivo.

Compreendemos que a cultura se produz por tramas linguísticas, redes de significados e relações de poder. Concordamos então que o centro é uma ficção do homem branco ocidental, heterossexual, de classe média e cristão, é uma invenção ficcionalizada na ordem e unidade de uma identidade que se esforça por ser o centro. E através do currículo hegemônico, reiterado cotidianamente, continua-se a impor sua noção de cultura, ciência, arte, ética, estética, sexo, sexualidade, gênero, religião e educação que, associada a essa identidade, vem usufruindo, ao longo dos tempos, de um modo praticamente inabalável: a posição privilegiada em torno da qual tudo mais se posiciona.

O currículo, lugar de disputas, nessa perspectiva cultural dominante liberal, é constituído por histórias e relações de poder. E por saber que através dos currículos formais e informais continuamos a fabricar o sujeito dessa narrativa, precisamos cada vez mais colocar em suspensão o que temos feito de nós mesmos nos limites da diversidade. Pelos currículos se costuram/conectam, ligam, tecem, deste-cem e retecem comportamentos morais e éticos que se interligam à perspectiva foucaultiana de governabilidade e do cuidado de si exame, confissão, autoevidência. Com esses fios/nós, discursos, tecnologias, dispositivos, circulando pelas redes de conhecimentos, torna-se possível produzir o homem, o indivíduo, o sujeito cultural, o sujeito sexual, racializado e religioso da escola e da episteme que passa pelas políticas de governo da população, tendo em seu domínio a constituição das “Vilas”, das florestas, e dos muros que barram e constroem os que estão dentro e fora e os que devem permanecer dentro e fora.

Nossa aposta neste texto é para que possamos desejar e viver em trânsitos com a nossa condição humana. Ao buscarmos pensar as nossas “Vilas” e nos problematizarmos como nossos armários conceituais, poderemos nos permitir viver a aventura de construção de currículos monstros, currículos transexuais, currículos demoníacos, como contraponto aos currículos “Vila”. Os currículos monstros/ outros/demoníacos/transexuais, podem desestabilizar nossas ideias de tradições culturais. Essa aposta nos colocaria em xeque ao mesmo tempo em que desestabilizaria a ideia que temos de cultura nacional, de cultura universal, de religião, de política, de identidade e de conhecimento. Não podemos jamais esquecer que a suposta cultura nacional comum confunde-se com a cultura dominante. Pois:

[...] aquilo que unifica não é o resultado de um processo de reunião das diversas culturas que constituem uma nação, mas de luta em que regras precisas de inclusão e exclusão acabaram por selecionar e nomear um cultura específica, particular, como a cultura nacional comum. (SILVA, 1999, p.89)

Tudo pode, todos podem existir desde que esse tudo – e esses todos – esteja na dimensão do privado e no campo de visibilidade do outro. É desse lugar permeado por imagens, sons, cores, movimentos, linguagens e reiteração permanente de desejos e fundamentalismos que nos produz e produz o outro, que sou contagiado na escrita deste texto que ganhará função de oralidade (ainda que, por sua apresentação, aqui, na modalidade escrita, tenha precisado de subordinações ao modelo).

REFERÊNCIAS

ARCHANGELO, Ana; WALDE, Erna Von der. Pensamento sitiado: portas de entrada para um diálogo sobre fundamentalismo a partir do filme *A Vila*. In: GALLO, Silvio; VEIGA-NETO, Alfredo. **Fundamentalismo e educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. São Paulo: Vozes, 2005.

A escrita reinventando a história e a nação

Ana Mafalda Leite

INTRODUÇÃO

Observando, o leitor, a ficção moçambicana ou a angolana e procurando desvelar as várias formas de narrar – recriando – a nação, seus espaços e seus mitos – observa-se de que maneira o olhar do escritor é coadjuvante à criação da ideia de “nação”, num trajecto entre a memória, a história, entre a espacialização territorial e a viagem e as estratégias escolhidas de género e ou narratológicas. Verificamos a adequação de novos modos de “narrar” que integram, no seu tecido linguístico e genológico, cruzamentos de tradições culturais oriundas dos territórios nativos e do ocidente. O tópico da História é uma marca relevante na construção da ideia de nação na narrativa pós-colonial, e o da viagem pode ajudar a configurá-lo pela memória, bem como pelo(s) género(s) escolhido(s), autobiográfico, memorialístico, ou outro.

Assim, é comum a revisão dos discursos de fundação da nação, recorrendo os autores angolanos e moçambicanos a narrativas que colocam em causa noções como: origem, genealogia, raça, género, indigenismo, poder, comunidade. Consta-se também uma insistência na revisão dos documentos da história colonial no limiar com a pré-colonial, de acordo com pontos de vista endógenos que se fundamentam em testemunhos de base oral ou em revisão das fontes historiográficas e da documentação escrita, ou ainda na imaginação. Nesta perspetiva observa-se por vezes a tendência para a ficcionalização das fontes e o recurso à citação recriada e reinventada. Por outro lado há uma sensível aceitação de que a história colonial e a pré-colonial são feitas de entrelaçamentos e mobilidades, muitas vezes descontinuidades imprevistas, que contradizem o discurso hegemónico e ufanista das genealogias de origem, bem como a doxa das dicotomias antagónicas.

Ao lermos as narrativas angolana e moçambicana detectam-se também trânsitos internos no sentido de remapeamento de centros hegemónicos e alargamento a outras zonas subalternizadas da nação. Desta forma pode perceber-se a viagem como roteiro de reconfiguração da Memória, ou, diferentemente, a viagem ser tratada como reconstituição e discussão da noção de fronteira. A viagem conforme tópico nas narrativas mostrase, no entanto, como sendo essencialmente uma viagem interna, dentro do espaço territorial do Estado-Nação, no sentido de reconhecimento das diferentes geografias nos mapas de Angola e Moçambique, alargadas para lá das cidades-capitais, dando lugar aos espaços rurais, a outras cidades e lugares, silenciados histórica e culturalmente. A viagem revelase nos textos ficcionais como uma forma de conhecimento da diferença cultural, bem como da aceitação da heterogeneidade da nação.

Relativamente a formas de escrita verifica-se uma insistência no romance histórico com variantes, no memorialismo, no cruzamento entre memorialismo e autobiografia. A memória como género textual combinatório implica a dissolução de fronteiras genológicas,

incluindo também a poesia. O exercício da memória como narrativa executa assim o trabalho de reconstituir os recalamentos da guerra civil nos dois países, igualmente a reconstituição de passados esquecidos e sem referência, ou ainda a afirmação de subjectividades no quadro de um imaginário socialmente considerado comunitário.

TEMAS DA HISTÓRIA E DA MEMÓRIA COLONIAL E PRÉ-COLONIAL

A História permanece como um tema especialmente convocado entre os autores angolanos e moçambicanos, uma vez que permite a representação da memória. Seja pela modalidade do romance histórico, em suas variadas formas, seja apenas nas frequentes alusões a fatos e personagens com presença concreta na vida do país, a atividade narrativa tanto em Angola como em Moçambique mantém uma ligação com os percursos históricos mais ou menos distantes do presente pós-colonial, de modo a repensar diferentes narrativas sobre a nação.

Assim, uma das recorrentes tendências das Literaturas Africanas contemporâneas, tanto em Angola, como em Moçambique, é a revisitação da História pela literatura, e tome-se como exemplo as obras de Pepetela, Agualusa, Ondjaki, Boaventura Cardoso, ou de Mia Couto, Ungulani Ba Ka Khosa, João Paulo Borges Coelho, Marcelo Panguana. Grande parte dos atuais escritores angolanos e moçambicanos percebe que seus respectivos países necessitam de diferentes perspectivas da história. Por conseguinte, torna-se imperiosa a revisão crítica da história colonial e também da história oficial. Observamos que vários romances apresentam uma releitura do passado, uma “história-invenção”, que procura tornar visíveis os conteúdos recalçados. Uma história que se volta para as trilhas da arte, se oferecendo como resistência a um mundo dominado pelo poder colonial, reativando memórias, revisitando culpas e esquecimentos, não maniqueistamente, mas procurando olvidar vitimizações e heroizações unilaterais, frequentes nos discursos históricos que sempre

opuseram vencidos e vencedores. Formas de pensar a nação actual enquanto lugar de heterogéneas combinatórias culturais.

DOIS ROMANCES MOÇAMBICANOS QUE QUESTIONAM A HISTÓRIA E A NAÇÃO

Ao analisarmos *Choriro* de Khosa e outro romance de Panguana, *O Chão das Coisas*, verificamos que o romance de Khosa relativiza o fetichismo das origens ao mostrar que toda a origem é bastarda e enquadra-se numa nova sensibilidade crítica do romance africano contemporâneo, inaugurada especialmente com *Le Devoir de Violence* (1964) de Yambo Ouologuem, que questiona os passados gloriosos e míticos, bem como certo discurso ufanista negritudiano da genealogia. *Choriro* é uma narrativa que também coloca em causa a questão do que é ser Africano, evidenciando o fenómeno histórico da circulação de mundos na África pré-colonial, de culturas em colisão, de intercâmbios e mobilidades que a crítica política e cultural tende a silenciar ou ignorar. Similarmente o romance de Panguana, *O Chão das Coisas*, mais do que uma narrativa histórica, é uma alegoria sobre o poder e um questionamento sobre a necessidade da afirmação das subjectividades, do sujeito como singularidade, no quadro de um imaginário da nação que considera em especial a noção identidade, em sua condição de comunidade ou grupo. Tanto antes da colonização, como após as independências, o poder em África sempre foi figurado pela noção de virilidade e de masculinidade, concepções que o narrador de Panguana desestabiliza e põe em causa, desmistificando a dupla poder/potência, assim como figurações gloriosas do passado pré-colonial, e por outro a própria concepção de poder e de autoridade.

Nesta sequência de ideias vou orientar-me na análise desses dois romances moçambicanos por perspectivas teóricas propostas pelo ensaísta camaronês Achille Mbembe. Segundo ele, no período pós-colonial surgiram novos imaginários sobre o Estado e a Nação nos

países africanos. Merecem atenção em especial duas vertentes: a primeira que reconhece diferentes identidades, culturas e tradições, mas que considera apenas a noção de comunidade e de grupo, e não a de indivíduo. A segunda que se baseia no princípio da diferença e do reconhecimento de identidades particulares, critério que serve, no entanto, para excluir e marginalizar certas componentes da nação, permitindo as distinções entre autóctones e alienígenas.

Le premier tente de résoudre l'apparente contradiction entre citoyenneté et identité en préconisant une philosophie de refondation de l'État et de la nation dont le principe de base est la reconnaissance constitutionnelle des identités, des cultures et des traditions distinctes. Cette tradition de pensée nie l'existence d'individus en Afrique. À ses yeux, seules existent les communautés. Il n'y aurait d'individualité que de groupe. Le groupe serait la manifestation par excellence de l'individualité de chacun de ses membres.

Par contre, dans les configurations plus perverses, les tentatives de reconstruction de l'état et de la nation sur la base du principe de la différence et de la reconnaissance des identités particulières servent à exclure, à marginaliser, voire à éliminer certaines composantes de la nation. C'est notamment le cas dans des pays où les distinctions entre autochtones et allogènes sont reprises dans la lutte politique. (MBEMBE, 2010, p.207-208)

É partindo dessas reflexões que o nosso ensaio vai estudar duas obras da ficção moçambicana: *Choriro* (2009) de Khosa e *O Chão das Coisas* (2010) de Panguana, enquanto textos que problematizam diversamente a representação da ideia de Nação, questionando esses novos imaginários através de temas no limiar da história pré-colonial e colonial.

O romance de Khosa pretende reconstruir uma memória do passado, mais ou menos remoto, na sua articulação com o presente. Veremos de que modo, mais adiante. Também o romance de

Panguana se situa num tempo limiar entre o início da colonização e a situação anterior, mas o seu propósito é mais alegórico, uma vez que as datações e as referências de época se indefinem e são muito ténues. De qualquer modo os dois romances situam-se no século XIX, antes das decisões tomadas na Conferência de Berlim.

Essas narrativas justificam as asserções de Stuart Hall, quando nos diz que:

Uma cultura nacional é um discurso [...]. As culturas nacionais ao produzir sentidos sobre a “nação”, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas (2001, p.51),

bem como os sentidos provocados pelas narrativas que daí advêm. Com efeito, tanto Khosa como Panguana, e outros romancistas moçambicanos, usam estratégias poético-ficcionais, capazes de recolocar metaforicamente a relação entre literatura e história, quando o desafio é escrever sobre os acontecimentos da sua terra, nomeadamente quando se trata do tempo confluyente entre situação précolonial e colonial, época em que a informação é escassa e basicamente oriunda dos arquivos coloniais.

Não se trata de abordar o documental como ficção, mas da necessidade de estratégias desenvolvidas no campo da literatura para reinventar o passado. Se a historiografia não permite, na maioria das vezes, a abordagem das narrativas marginais, das vivências esquecidas, e das emoções que com elas foram experienciadas, a literatura pode ser campo para a invenção de diversas formas de narratividade, em que a pesquisa histórica e antropológica repõe acontecimentos e eventos singulares, envolvidos no desconhecimento, ou caídos no esquecimento.

A época colonial pela ausência, na maioria dos casos, de fontes locais, necessita de ser recontada a partir de um ponto de vista endógeno, como é o caso das narrativas dos dois autores. A visitação desses passados de sombra⁵⁷ é reconfigurada, a partir do presente, repensando-se este também com a herança perdida de narrativas insólitas, como estas que ocupam o nosso trabalho.

Semelhante trabalho ficcional sobre a relação colonial faz uso de estratégias poético-retóricas, que surpreendem o leitor pela sua carga oximórica, por vezes irónica, por vezes trágica, mas simultaneamente reveladora.

QUESTIONAMENTO DA ORIGEM EM *CHORIRO*

A narrativa de Khosa coloca em causa a segunda configuração de imaginário da nação, apresentado por Mbembe, nomeadamente ao repensar a noção de origem, de nativismo, bem como as distinções entre autóctones e alienígenas.

Situamo-nos em Tete e Sena no tempo dos prazos, algures “nos anos quarenta, cinquenta do século dezanove” (KHOSA, 2010, p.15).

Com efeito, a partir do século XVII, com a desagregação dos velhos impérios e estados, surgiram no vale do Zambeze novos domínios, onde mercadores, ex-militares, aventureiros, portugueses ou mestiços afroindianos, estabelecidos como proprietários das terras, doadas, compradas ou simplesmente conquistadas, ocupavam propriedades estatais, sujeitas a uma renda anual em ouro e constituíam uma verdadeira estrutura militar. Localizados ao longo do rio Zambeze eram domínios extensos atribuídos por um período de três gerações, feudos que se dedicavam fundamentalmente ao comércio do ouro, do marfim e de escravos.

57 “le discours africain postcolonial surgit donc d’un “hors-monde”, de cette zone sombre et opaque que définit le non-être dont traite Hegel dans sa *Raison dans l’Histoire*” (MBEMBE, 2010, p.79).

Khosa centra a sua história na figura de um branco que se metamorfoseou em negro, culturalmente, anterior aos chefes facínoras e guerreiros que fizeram palco nos prazos, anos depois, como Kanyemba ou Mataquenha:

O tacto demonstrado por Gregódio no trato com os chefes cedo se mostrou frutífero, pois os indígenas, que jamais haviam convivido com um branco que se ambientou na língua e nos costumes, acolheram-no como um dos seus. De aniamatanga, o mesmo que branco, passaram a chamá-lo Nhabezi, o curandeiro, por mostrar grande habilidade no trato de ervas e mezinhas. (KHOSA, 2010, p.33)

A narrativa produz-se em sucessivos relatos fragmentários, feitos a partir do funeral, “Choriro”, de Nhabezi, admirado e respeitado como rei local:

O branco Nhabezi era rei e senhor de vastas terras na confluência dos rios Lângua e Zambeze. Cruzavam-se no seu reino povos matrilineares e patrilineares, mas o poder achicunda, tipicamente patrilinear, foi prevalecendo sobre os casamentos e sucessões. (KHOSA, 2010, p.36)

Este branco é um personagem aculturado, diferente de outros portugueses que, aproximadamente na mesma época, se enquadraram no espírito colonial de forma distanciada das gentes locais, interessados no desbravamento de mapas e roteiros, descrições botânicas e geográficas, como o caso de Hermenegildo Carlos de Brito Capelo e Roberto Ivens:

[...] destemidos exploradores da causa imperial, como ficaria registado à posteridade na História das explorações coloniais, não lhes interessava os homens e os seus hábitos, mas os traços

sinuosos dos rios, os montes e vales, a geografia da exploração. O sextante e o magnetómetro eram instrumentos de maior valia que os cansados carregadores de amostras da selva e savana africanas. A Nhabezi, trânsfuga do exército imperial, os hábitos e costumes das gentes da terra impregnaram-se no sangue. Comun-gava os mesmos verbos que os locais. Não era estrangeiro. Traçara o destino da aculturação como um patamar à integração que o conturbado tempo guiado pelas trocas mercantis via como aventura utópica em tempo de intenso trabalho escravo. (KHOSA, 2010, p.43-44)

Os diversos personagens, que vão comentando sobre a figura de Nhabezi, a partir da sua morte, os amigos, as mulheres, os filhos, os guerreiros, numa troca de diálogos e narrativas encaixadas, permitem a construção da sua personalidade, das suas qualidades humanas como chefe, amigo, marido e pai, e permitem também o desvelar da sua descendência, das diferentes estórias de cada um dos filhos, bem como das várias mulheres. No caso dos filhos é interessante ver como a narrativa de vida mostra as opções diversas de cada um, aqueles que optaram pela sua costela portuguesa, os que se urbanizaram e assimilaram, ou aqueles que ficaram directamente ligados ao reino.

O romance de Khosa relativiza o fetichismo das origens, ao mostrar que toda a origem é bastarda e enquadra-se numa nova sensibilidade crítica do romance africano contemporâneo, inaugurada pelos escritores Ahmadou Khourouma com *Les Soleils des Indépendances* (1970) e especialmente com *Le Devoir de Violence* (1964) de Yambo Ouologuem, que questionam os passados gloriosos e míticos, bem como certo discurso ufanista negritudiano da genealogia⁵⁸.

58 “Cette nouvelle sensibilité se démarque de la Négritude au moins à trois niveaux. Premièrement elle relativise le fétichisme des origines en montrant que tout origine est bâtarde; qu’elle repose sur un tas d’immondices” (MBEMBE, 2010, p.222).

Semelhante procedimento tinha sido já iniciado em *Ualalapi* (2013) quando Khosa questiona criticamente a figura do ditador Ngungunhane, revendo as genealogias históricas e de fundação do que viria a ser o actual Estado Nação moçambicano. Mas *Choriro* é uma narrativa que também coloca em causa a questão do que é ser Africano, evidenciando o fenómeno histórico da circulação de mundos na África pré-colonial, de culturas em colisão, de intercâmbios e mobilidades, que a crítica política e cultural tende a silenciar ou ignorar⁵⁹.

Nessa perspectiva, é necessária uma reavaliação dos quadros históricos pré-coloniais, como refere Mbembe, que propõe uma estética do entrelaçamento, referindo-se a uma modernidade africana pré-colonial, que se cumpriu entre itinerâncias, amálgamas e sobreposições:

Rappeler cette histoire de l'itinérance et des mobilités est la même chose que parler des mixages, des amalgames, des superpositions – *une esthétique de l'entrelacement*, comme l'on a déjà évoqué. [...] Il y a , en effet, une modernité africaine précoloniale qui n'a pas encore fait objet d'une prise en compte dans la créativité contemporaine. (2010, p.228)

Por outro lado Khosa faz também uma revisão da noção de indigenismo, como perspectiva que luta pela salvaguarda de costumes e de identidades, consideradas ameaçadas. Postura em sintonia com Mbembe que recorda que o nativismo é, de certa maneira, uma invenção colonial:

59 “En fait, l'histoire pré-coloniale des sociétés africaines fût, de bout en bout, une histoire de gens sans cesse en mouvement à travers l'ensemble du continent. Encoire une fois c'est une histoire de cultures en collision, prises dans le maelstrom des guerres, des invasions, des migrations, des mariages mixtes, de religions diverses que l'on fait siennes, de techniques que l'on échange, et de marchandises que l'on colporte. L'Histoire culturelle du continent ne se comprend guère hors du paradigme de l'itinérance, de la mobilité et du déplacement” (MBEMBE, 2010, p.227).

Dans sa version benigne, l'indigénisme apparaît sous la forme d'une idéologie qui glorifie la différence et la diversité et qui lutte pour la sauvegarde des coutumes et des identités considérées comme menacées. (...) Les indigénistes oublient que, dans leurs formes stéréotypées, les coutumes et les traditions dont ils se réclament furent souvent inventées non par les indigènes eux-mêmes, mais en fait par les missionnaires et les colons. (2010, p.229)

No fundo, Nhabezi, caracterizado como não sendo estrangeiro, acaba por ser uma figura que nos mostra a ironia, e uma das formas de entrelaçamento cultural e de bastardia das origens, ao ser africanizado ao invés de transmitir os seus valores culturais, uma vez que é ele que se adapta à cultura e hábitos locais, mudando o seu modo de vida de acordo com o ambiente. A transformação de Gregódio em Nhabezi é quase um travestimento. O processo de africanização e de aculturação da personagem revela como a história, nas suas margens, entretece paradoxos produtivos, e mostra-nos como o início da era e da estruturação do estado colonial não segue necessariamente uma linearidade, mas antes mobilidades contraditórias. Por outro lado, essa história da vida testemunhar as particularidades dos povos do vale do Zambeze, o grau de aculturação e mestiçagem começa pelos guerreiros achicundas.

Conta-se em *Choriro*, a morte de uma época e o início efectivo da empresa colonial, conta-se também o esquecimento a que esses tempos foram votados, por isso o choriro é, aparentemente, o enterro de um passado sem continuação:

Há os que são lembrados pelos livros, outros pela memória oral. Eu quero estar presente em todos os momentos do meu reino e em todas as memórias. Morrerei quando não mais se souber que aqui começou a terra de nhabezi e aqui terminou o território a seu mando. Aí será o fim da nossa história. Não mais teremos as

nossas árvores, os nossos animais, as nossas águas. Outros espíritos escreverão a sua história sobre os escombros daquilo que um dia foi uma terra, um povo, uma história. Diz-me o Chatura que a noite da nossa decadência será rápida e avassaladora. (KHOSA, 2010, p.122)

O livro encena o fim de uma época, em que se avizinhava toda a violência da empresa colonial, que a Conferência de Berlim viria a apressar alguns anos mais tarde, com as partilhas territoriais, e em que, entretanto,

Legiões de homens desbravavam as terras à procura de ouro, marfim e escravos que atulhavam galeões que cortavam os mares, distribuindo raças estigmatizadas em terras novas e velhas. O tempo pouco se prestava ao são convívio humano. (KHOSA, 2010, p.43-44)

Mas por outro lado, o romance de Khosa recupera do esquecimento este episódio para o tornar presente nas múltiplas raízes entrelaçadas e itinerantes da fundação do que é hoje a nação moçambicana.

As informações que constroem essa narrativa sobre Nhabezi são de natureza vária, escritas e orais, algumas de arquivo histórico, e são estrategicamente utilizadas e ficcionadas pelos narradores de *Choriro*. Uma delas é o registo escrito de António Gonzaga, ou Chicuaça, amigo e cronista de Nhabezi, outra personagem, que abandona a sua identidade “colonial” para se transformar culturalmente: “Chicuaça, seu confidente e cronista, em terras já suas e com o título de Mambo, e não de Governador, ou Capitão general, ou Juiz e Procurador, mas Rei, como o é de Portugal, mas em terras de menor lonjura” (KHOSA, 2010, p.32). Ficamos a saber que Nhabezi o quis como cronista e confidente, que lhe deu terras e abriu as portas da confiança junto aos grandes e pequenos do reino. Chicuaça “era respeitado por todos, não por ser branco como Gregódio, mas pela sua

notória capacidade de aculturação que remontava aos tempos em que queria largar a sotaina, vestimenta de pouca valia nos sertões africanos” (KHOSA, 2010, p.12).

Muito terá acontecido nas vésperas. [...] No calendário local, o tempo passou a ser dividido entre antes e depois da morte de Nhabezi. Dos acontecimentos das vésperas, o que em letra ficou foram os registos de Chicuacha, o andarilho. Do mundo vivido, da memória popular, sobraram ecos, pequenos cacos. No entender de Chicuacha, Nhabezi viveu o seu tempo. (KHOSA, 2010, p.117)

São também da autoria de Chicuacha, o “andarilho”, algumas das narrativas encaixadas no romance como a de Dona Josefina Castelbranco, prazeira. Por sua vez Chicuacha o narrador “oficial” desdobra-se em outras vozes narrativas, nomeadamente com o testemunho de outros informadores:

Tyago Chicandari, responsável dos messiri, contaria anos mais tarde a Chicachua que ao chegarem à terra dos ansengas, na região do Zumbo, os chefes locais mostraram-se desconfiados porque experiência ruim com gente guerreira tiveram com as hostes nguni que por ali passaram (...). A introdução do arroz, milho e feijão junto aos reinos ansengas e outros contribuiu pra que lhe dessem, em definitivo, terras de cinco dias de comprimento e três de largura. A cimentar os laços, o rei ofertou-lhe a filha Nfuca como esposa e conselheira nos rituais do Mbona, o culto das chuvas. (KHOSA, 2010, p.35)

Reparamos nessa citação que ao contrário de outros estrangeiros, como é o caso dos ngunis, Nhabezi conquistou a confiança dos povos locais. Apesar de ser referido no texto que “da memória popular, sobraram ecos, pequenos cacos”, a narrativa é resultante de uma combinatória de testemunhos orais com os escritos,

em reformulação ficcional, como é o caso, por exemplo, dos relatos de Frederick Selous, comerciante inglês, que assistiu aos actos de Kanyemba, e narra parte da sua história, a ter lugar anos depois, ou aqueles omitidos por Livingsstone: “Consta que o despautério à hospitalidade de Nhabezi marcou-o de tal modo que se coibiu de anotar aspectos da sua estada em terras do monarca branco nos livros sobre *Viagens Missionárias e Pesquisas na África do Sul e a Narrativa de uma Expedição ao Zambeze e seus Tributos*” (KHOSA, 2010, p.96).

Omissão agora resgatada pela narrativa de Khosa, que reescreve e celebra o desenterro de uma época, marcada por transgressivas mobilidades culturais e entrelaçados cruzamentos, em que as genealogias e as raízes se misturam, em dispersão, nos alicerces do passado da formação de uma nação cultural e racialmente heterogénea, como é Moçambique hoje.

ALEGORIA SOBRE O PODER E A IMPOTÊNCIA EM O *CHÃO DAS COISAS*

O romance de Panguana, *O Chão das Coisas*, mais do que uma narrativa histórica, é uma alegoria sobre o poder e um questionamento sobre a necessidade da afirmação da subjectividade, do sujeito como singularidade, no quadro de um imaginário da nação, que considera em especial a noção de identidade, como comunidade ou grupo.

Em termos intertextuais Panguana integra uma referência mais ou menos directa a um romance do escritor senegalês Sembène Ousmane, *Xala* (1973), romance que criticamente parodia o poder através da personagem El Hadji Abdou Kader, no período pós-independência, próspero homem de negócios, que ao decidir arranjar uma terceira esposa, fica impotente e tenta curar-se recorrendo a feiticeiros e curandeiros.

Assim, a personagem principal do romance de Panguana, que se chama Xala, reenvia-nos de imediato ao romance referido, mas, agora, no texto do escritor moçambicano, o protagonista é um príncipe

varão do reino Tonga, que descobre a sua impotência, por altura de suceder ao trono. Com efeito, o romance de Panguana começa também, tal como o de Khosa, com um enterro, o do rei Nhingitimo, colocando-se o problema da sucessão.

Relativamente à época sabemos que se trata do século XIX, uma vez que as referências cronológicas são implícitas, por informações como, por exemplo, a venda de armas de fogo pelos brancos aos guerreiros dos diferentes reinos do sul, e observamos que o narrador ora usa essa palavra “reino”, ora outras como “nação” ou como “tribo” ou “terra”, mostrando-nos a proliferação de pequenos reinos, e grupos, cujas identidades, culturalmente diversas, muitas vezes em conflito de poder, proliferavam no sul de Moçambique.

Os homens encontram-se neste momento diante de um rio. Seguem atentamente a direcção que as águas tomam, deslizando céleres através do leito largo, para irem, desaguar, depois, lá longe, ao mar distante, onde se dizia circular barcos grandes comandados por homens brancos que costumavam atracar ao longo da costa a fim de realizar as suas negociatas. (PANGUANA, 2010, p.50)

Mas a imprecisão temporal de Panguana pode também remeter-nos para uma discursividade similar à da narrativa oral, que por vezes o romance ensaia: “Em tempos que já vão” (PANGUANA, 2010, p.133); “era uma vez uma batalha” (PANGUANA, 2010, p.143), talvez apelando à atenção do leitor para a insólita exemplaridade de uma história, cujo interesse reside na reflexão dos temas tratados, e não tanto na representação histórica. E os protocolos de contar histórias oralmente surgem uma vez ou outra:

Nenhuma vez é como quem diz, pois que, de acordo com Diassi, prestigiado conselheiro da Casa Grande, aquele que conhecia todas as coisas, apenas uma vez isso acontecera. Fora há tanto

tempo. Tanto. As suas palavras despertaram curiosidade, toda a gente se calou para escutar a história que Diassi se preparava para contar, o que viria a suceder quando ele se convenceu que o próprio silêncio também aguardava. (PANGUANA, 2010, p.57)

A impotência é o tema fundamental da narrativa, e já por si é inesperado, tendo em conta a prevalência falocêntrica do poder em África. No entanto, é centrada nessa temática que a narrativa se desenvolve. O príncipe Xala decide fugir do seu reino e perder-se pelas florestas, desastinado com a sua sorte e meio enlouquecido: “Era um rei, ou quase isso, e os reis foram sempre depositários de todas as virtudes, de todas as competências, não falhavam, nem sequer abandonavam uma mulher na cama sem que antes tivesse feito aquilo que um homem deve fazer a uma mulher” (PANGUANA, 2010, p.37), e “A esta hora toda a aldeia deve saber que por quem todos esperam para tomar conta do poder não passa de um homem desesperado, fugitivo, incapaz de enfrentar a sua realidade” (PANGUANA, 2010, p.40).

Com efeito, tanto antes da colonização, como após as independências, o poder em África sempre foi figurado pela noção de virilidade e de masculinidade, concepções que o narrador de Panguana desestabiliza e põe em causa, desmistificando por um lado possíveis figuras gloriosas do passado pré-colonial, e por outro a própria concepção de poder e de autoridade.

De fait, aussi bien avant, pendant, qu’après la colonisation le pouvoir en Afrique a toujours cherché à revêtir le visage de la virilité. (...) La communauté politique s’est toujours voulue, avant tout l’équivalent d’une société des hommes ou, plus précisément, des vieillards. Son effigie a toujours été la verge en érection. On peut d’ailleurs dire que l’ensemble de sa vie psychique s’est toujours organisé autour de l’événement qu’est le gonflement de l’organe viril. Au demeurant, c’est ce qu’a si bien su exprimer le roman africain postcolonial. (MBEMBE, 2010, p.216)

O CHÃO DAS COISAS: COMUNIDADE E INDIVIDUALIDADE

Como vimos, no texto inicialmente citado de Mbembe, a outra vertente sobre o imaginário do Estado e da Nação nos países africanos reconhece diferentes identidades, culturas e tradições, mas considera fundamentalmente a noção de comunidade e de grupo, e não a de indivíduo.

Ao invés da figuração de um príncipe forte e valente, deparamos na narrativa de Panguana com um sujeito perdido, incapaz de assumir responsabilidades e em fuga perante a ideia de assumir o seu reino. O escritor procede ao questionamento das chefias, como entidade simbolizadora de um poder grupal, mostrando a singularidade de um indivíduo confrontado com as suas fraquezas: “Ninguém a não ser que esteja louco pode brincar com o poder...” (PANGUANA, 2010, p.42).

Não é um protagonista exemplar que nos é apresentado no romance de Panguana, pela sua capacidade de união e força; pelo contrário, é um sujeito desvalido e enlouquecido o príncipe que se perde pela noite e pelos caminhos, deixando a sua corte sem rumo e em estado de questionamento sobre o poder e o seu exercício. Reparamos que desse modo a noção de poder torna-se equivalente à de potência fálica, realizando-se a alegoria através da história e do comportamento de Xala.

Le phallus est donc au travail. C'est lui qui parle, ordonne et agit. C'est la raison pour laquelle, ici, la lutte politique revêt presque toujours les allures d'une lutte sexuelle, toute lutte sexuelle revêtant, ipso facto, le caractère d'une lutte politique. Il faut donc chaque fois en revenir à la verge du potentat si l'on veut comprendre la vie psychique du pouvoir et les mécanismes de subordination en postcolonie. (MBEMBE, 2010, p.217-218)

As divisões e lutas pelo poder, que são encenadas em *O Chão das Coisas*, mostram também como a ambição e a luta pelo poder levou ao enfraquecimento dos reinos do sul perante um inimigo maior e comum, que lhes vendeu armas, propiciando e atizando a guerra:

Faça-o entender que só terá a ganhar se um dia juntarem as suas forças. Falam a mesma língua. O sangue que corre nas vossas veias cruzou-se pelos caminhos. São quase as mesmas, as vossas tradições. Se estiverem unidos e formarem uma nação serão bastante poderosos! – E se Nhinguitimu não aceitar? Então mate-o! (PANGUANA, 2010, p.105)

Por outro lado, no decorrer do romance é também problematizada a questão do género e suas relações com o poder, quando se ponderava a substituição no poder de Xala pela sua mãe, Samata: “os homens indecisos consideravam a entrega do poder a uma mulher uma verdadeira afronta” (PANGUANA, 2010, p.57). Verificamos que a história encaixada de Rabia, em que se relata a sua devoração de homens e uma promiscuidade absoluta, é reveladora dos preconceitos relativamente ao imaginário sulista dos homens sobre as mulheres e sua irresponsabilidade perante o poder:

Contou que a primeira mulher que dirigira os destinos de um reino tinha o nome de Rabia. Apenas Rabia e mais nada. E o seu nome ficaria para sempre gravado na memória de muitos por ter legado ao seu povo uma triste história que, se poucos a conheceram se deveu ao facto de conter pormenores considerados imorais e que os mais velhos evitavam contar à volta das fogueiras. (PANGUANA, 2010, p.57)

Outro preconceito, tratado criticamente nessa narrativa, é o da diferença cultural, mostrando a forma como é percebida a

mistura entre grupos culturalmente diferentes, e como a noção de “estrangeiro” surge no interior de um mesmo território:

O sono, contudo, tardava em aparecer, e os seus olhos, cansados pareciam estar a ver os pretendentes perfilados no seu quarto, esperando cada um, que Samata se levante da cama para os convidar nos segredos da noite. Que se diga a verdade: eram homens que não lhe interessavam. Pertenciam a tribos diferentes da sua. Gente com hábitos e costumes estranhos. Sendo assim, como poderia Samata misturar o seu sangue ronga e nobre com o de qualquer desconhecido? Como poderia misturar a sua bela cultura com uma outra estranha? (PANGUANA, 2010, p.69)

A causa da impotência de Xala é descoberta no final da narrativa, quando sabemos que resulta de um acto ritual feito pelo pai em troca da fertilidade da terra. A fim de que a seca das terras fosse combatida, Nhingitimu ofereceu a virilidade do filho ao “chão”:

– Ofereça como sacrifício a virilidade do vosso filho varão para que se espalhe na terra martirizada. Só assim se apaziguará a ira dos antepassados. Caso contrário a terra tornar-se-á cada vez mais seca, dura como as pedras” (PANGUANA, 2010, p.151),

e “– O que fizeram à minha virilidade? – Encontra-se debaixo destas terras, Xala, no chão das coisas!” (PANGUANA, 2010, p.149).

O poder pertence à terra e não aos homens, pertence ao chão. Xala no encalço de uma resposta ao seu problema ouve a história que o *nyanga* conta e que explica a razão da sua impotência. Afinal, a terra e todos aqueles que nela vivem valem o sacrifício do poder de um rei. O chão das coisas – terra, nação, tribo, reino – é a comunidade, o grupo, e a sua sobrevivência é mais importante que a potência do falo soberano.

Se a comunidade prevalece em desfavor do símbolo da chefia, significa isto dizer que o poder das chefias deve ser questionado quando está em causa uma ideia de nação, é o que parece também querer dizer-nos o romance.

MOBILIDADES E ENTRELAÇAMENTOS

Lorsqu'il s'agit de la créativité esthétique dans l'Afrique contemporaine, voire de la question de savoir qui est "Africain" et ce qui est "africain", c'est ce phénomène historique de la *circulation des mondes* que la critique politique et culturelle a tendance à passer sous silence." (...) L'histoire culturelle du continent ne se comprend guère hors du paradigme de l'itinérance, de la mobilité et du déplacement. C'est d'ailleurs cette culture de la mobilité que la colonisation s'efforça, en son temps, de figer à travers l'institution moderne de la frontière. (MBEMBE, 2010: 227)

As narrativas de Khosa e de Panguana apresentam Moçambique como lugar culturalmente heterogéneo, cujo passado precisa de ser repensado e reavaliado. *Choriro* e *O Chão das Coisas* questionam as representações unívocas do passado e das origens, questionam o indigenismo e o poder das chefias, a anulação das subjectividades, a questão do género, no quadro de uma moderna representação da nação, trazendo essas questões à discussão no actual presente histórico; procuram activá-las no presente, em processo de reflexão crítica.

A História representada nos dois romances não pode ser contada de uma perspectiva única. De facto nas duas narrativas entrecruzam-se personagens de origens distintas, africana, europeia, cuja diversidade e origens compõem uma imagem cultural heterogénea, característica também de Moçambique actual.

Semelhante heterogeneidade cultural é representada igualmente pela variedade de pontos de vista e ainda pela escolha de diferentes vozes narrativas, que demonstram dois aspectos. Por um lado a

fronteira entre o histórico e o literário é oscilante, por outro destaca-se a necessidade de procurar testemunhos distintos, documentais e ficcionais, para repensar momentos de pré-fundação da nação de hoje.

Coexistindo com a reflexão sobre a uma época histórica de limiar, verificamos o tratamento de diferentes tópicos nas duas obras. Em *O Chão das Coisas* o tratamento da impotência estrutura-se na narrativa de Panguana a par de outra temática insistente, a da indefinição entre morte e vida, uma vez que no final não percebemos se Xala está vivo ou morto; o poder fica nesse estatuto de indefinição e não é protagonizado, fica em estado de falência, fantasmático. No romance de Khosa observamos a celebração da morte como metáfora do enterro de uma época, que subsiste na bastardia das origens, negando os preconceitos nativistas e de pureza e as lógicas indigenistas.

Nas duas narrativas de Khosa e Panguana somos confrontados, no entanto, com a actualização crítica do cenário colonial, em diferentes épocas, nomeadamente com a revisão dos papéis dicotómicos escravo/ senhor, colonizado/colonizador, negro/branco, bem como com os propósitos coloniais de missionarização e ocidentalização, que resultam, muitas vezes, no seu contrário, em africanização e conversão aos hábitos religiosos e linguísticos locais. A revisão dos arquivos é escrita numa perspectiva inovadora, mostrando que o processo colonial não funcionou apenas numa direcção, nem linearmente, mas teve muitos contrapontos insólitos e mobilidades perversas, tendo em conta os seus objectivos.

Nos dois romances a morte tem também um papel essencial porque cria uma ponte entre passado e presente. No romance de Khosa assistimos à previsão do desmonoramento e ruína de um reino e seus limites territoriais: “O reino de Gregódio deixará de ter contornos exactos nos mapas da dominação efectiva. [...] Os mapas da memória perderão a cor e o vigor de outrora. Na verdade seremos o sonho de nós mesmos...” (KHOSA, 2010, p.137). No romance de Panguana acompanhamos um fantasma do poder que acaba por regressar ao seu lugar, entretanto assumido por uma mulher. Questiona-se o

símbolo da chefia, a posição do senhor, a invulnerabilidade dos que tudo podem, quando afinal se tornam subalternos e escravos da sua impotência e capacidade de mandar. O poder pertence ao chão, ao povo, à comunidade, à terra que produz e recolhe os corpos, à terra que dá abrigo à morte.

Outrossim os temas como o da origem, pertença, identidade, raça, são problematizados também nas duas narrativas. Com efeito, os fenómenos de aculturação e de miscigenação que tiveram lugar no vale do Zambeze, como se lê na narrativa de Khosa, esbatem também os mitos de origem e de raça e confundem princípios de pureza identitários. As várias histórias de vida dos filhos de Nhabezi testemunham essa irreverência perante a mitificação de preconceitos de origem. É uma das muitas narrativas que se encontram em *Choriro*, é a de um dos netos do rei branco, David de nome:

[...] então com cinco anos, pouco sabia do avô porque a morte o levaria em plena juventude, num embate com as tropas comandadas por João de Azevedo Coutinho, português que muito se orgulharia, em idade de reforma, de ter pacificado terras indígenas ao domínio do império. De feições apretalhadas, David não resistiu ao chumbo de Coutinho que jamais sabia que matara, em combate, o neto de um conterrâneo que assumira a integração e miscigenação cultural como seu modo de vida. (KHOSA, 2010, p.115)

Os silenciamentos das mobilidades do passado colonial são revisitados nos romances de Khosa e de Panguana de vários modos, através da releitura crítica do passado, que se actualiza subtilmente no presente histórico. Se as cerimónias do enterro de Nhabezi, ladeadas de abutres, testemunham o desmoronar de uma época, mostram como esses destroços e réstias se reconfiguram no presente. A morte e o esquecimento a que são votados lugares e tempos podem também evocar, subtilmente, a subalternidade de certas regiões do país, como o vale do Zambeze, bem como a subalternidade do norte e da

periferia rural, lugares desconhecidos, inominados e remotos, relativamente aos centros urbanos do sul e do poder actual.

Com efeito, os tempos enterrados do país, que as cerimónias mortuárias representadas nos dois romances simbolizam, erram fantasmaticamente numa espécie de limbo, em que os laços do presente não se estruturam com o passado. Ora, o que os romances de Khosa e de Panguana encenam é exactamente a problematização de uma ideia de nação, a partir de passados diversos, tentando repensar as margens esquecidas de acontecimentos que aí tiveram lugar, bem como actualizando vozes subalternas. Daí o recurso aos tópicos das origens bastardas e amalgamadas, à falência do poder, à valência das subjectividades, à ambiguidade fantasmática desses mortos que invadem o presente, recorrendo os autores a um arsenal retórico, que potencializa a recomposição da dimensão histórica précolonial, em limiar com a colonial:

Não restará nada à superfície que fará lembrar que um dia os nossos homens fabricaram armas e pólvora; a nossa memória será encaixotada em palavras que não comportarão os anos da nossa glória. Os que mais mortes e guerras provocarem serão os mais lembrados. Fixa isto, Nfuca. O que Chicuacha vai apontando não terá grande significado, porque é comum à alma humana acordar, comer, dançar, dormir, viver e procriar. A diferença estará em um branco ter bebido o sangue negro. O que quero na verdade, Nfuca, é continuar a existir por estas terras por anos sem fim, como uma alma protectora. (KHOSA, 2010, p.122)

Reler o passado, repensar o presente da nação moçambicana, são alguns dos trilhos experimentados por Panguana e Khosa nesses dois romances. Muitas são as sugestões de reflexão para os leitores sobre a necessidade de enquadrar de forma crítica e nova, sem preconceitos, as memórias históricas do Ocidente e de África, assim como a questão das origens e do ser africano, os debates em torno de figuras do poder, a importância das subjectividades e do género.

Os tópicos afins da relação colonial, os mitos em torno das ideias de origem, de raça, de identidade, de poder, continuam actuais e as novas sensibilidades dos escritores moçambicanos, como é o caso de Khosa e Panguana, que fazem a sua revisão crítica, representando a sua nação como espaço moderno de cruzamentos, de diferenças, tolerância e espírito crítico relativamente a ortodoxias de genealogia, género e outras potenciadoras do fechamento de África a uma dimensão global e humanista.

Au contraire, cette critique (postcoloniale) insiste sur le fait que l'identité s'origine dans la multiplicité et la dispersion; que le renvoi à soi n'est possible que dans l'entre-deux, dans l'interstice entre la marque et la démarque, dans la co-constitution.

Dans ces conditions, la colonisation apparaît comme une domination mécanique et unilatérale qui force l'assujetti au silence et à l'inaction. Au contraire, le colonisé est un individu vivant, parlant, conscient, agissant et don't l'identité est le résultat d'un triple mouvement d'effraction, de gommage et de réécriture de soi. (MBEMBE, 2010: 83) Outros espíritos escreverão a sua história sobre os escombros daquilo que um dia foi uma terra, um povo, uma história. (KHOSA, 2010) Contou que à noite quando fecha os olhos, surgialhe um sonho terrível. Sonhava que carregava uma enorme urna para toda a parte. (PANGUANA, 2010)

REFERÊNCIAS

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. **Choriro**. Maputo: Alcance, 2010.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. **Ualalapi**. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

MBEMBE, Achille. **Sortir de la grand nuit**. Paris: La Découverte, 2010.

PANGUANA, Marcelo. **O Chão das Coisas**. Maputo: Alcance, 2010.

Sobre os autores

Alexsandro Rodrigues

Possui pós-doutorado em Psicologia. Doutor em Educação. Professor Associado II do Centro de Educação da Universidade Federal do Espírito Santo. Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional (PPGPSI/UFES). Coordenador do Grupo de Estudo e Pesquisas em Sexualidades (GEPSS/UFES) e do Núcleo de Pesquisa em Sexualidade (NEPS/UFES). Interesses de pesquisa: Produção de subjetividade, infâncias (des)viadas, gênero, sexualidade e processos formativos de professores e trabalhadores culturais.

Email: xela_alex@bol.com.br

Amarino Queiroz de Oliveira

Possui bacharelado em Letras Espanhol (Universidade Federal da Bahia). Mestre em Literatura e Diversidade Cultural (Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia), com dissertação sobre poéticas da oralidade afrodescendente no Nordeste do Brasil (embolada e rap). Doutor em Letras (Universidade Federal de Pernambuco), com tese sobre as relações entre oralidade, escrita e performance nas literaturas africanas de língua espanhola e portuguesa de autoria feminina.

Pós-doutor junto ao Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura (Universidade Federal da Bahia). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, departamento de Letras, campus de Currais Novos, onde também atua como vice coordenador do Colegiado do Curso de Letras Espanhol e do Núcleo Docente Estruturante de Letras Espanhol. Tem experiência nas áreas de Literaturas e Culturas Hispânicas, Literaturas e Culturas Africanas, Literatura e Cultura Brasileira e Língua Espanhola. Na UFRN, é membro das bases de pesquisa Literatura e Sociedade e Estudos Hispânicos. Na Universidade Federal do Espírito Santo, campus das Goiabeiras – Vitória, é membro do Núcleo de Estudo e Pesquisa em Africanidades e Brasilidades – Nafricab. Colabora com o Programa de Pós-graduação em Teoria da Literatura (Ufpe) na condição de coorientador de tese de doutorado.

Email: amarinoqueiroz@gmail.com

Ana Mafalda de Morais Leite

Possui doutorado em Literaturas Africanas de Língua Portuguesa pela Universidade de Lisboa (1989). Desde 2007, é Professora Associada com Agregação da Faculdade de Letras Universidade de Lisboa. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, Estudos Pós-Coloniais, Culturas Escritas e Visuais e Estudos do Oceano Índico.

Email: anamafaldaleite@gmail.com

Iris Maria da Costa Amâncio

Possui doutorado em Estudos Literários/Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais (2001), desenvolveu pesquisa em nível de Pós-doutorado junto à Universidade Federal de Minas Gerais e à Universidade de Coimbra em 2014, sobre o Ensino de Literaturas Africanas. É professora de Literaturas Africanas de Língua

Portuguesa, de Literatura Portuguesa e de Estudos Comparados em Literaturas de Língua Portuguesa na Universidade Federal Fluminense. Participa da coordenação do LICAFRO/ Laboratório de Literaturas e Culturas Africanas e da Diáspora Negra da UFF (CNPq), colabora com vários NEABs (Núcleos de Estudos Afro-brasileiros), além de participar de diversas iniciativas científicas, socioculturais e políticas no Brasil e no Exterior, voltadas para as literaturas e culturas africanas e afro-brasileiras, as relações coloniais Portugal-África, assim como para a problematização das relações étnico-raciais. Tem livros (ensaio e literatura infantojuvenil) e artigos acadêmico-científicos publicados.

Email: irisamancio@hotmail.com

Ivair Augusto Alves dos Santos

Possui graduação em Química pela Universidade Federal de São Carlos, mestrado em Ciências Políticas pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e doutorado em Sociologia pela Universidade de Brasília. Foi assessor especial da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República. Atua nas áreas de direitos humanos, políticas públicas e ações afirmativas. É autor dos livros *Direitos humanos e as práticas de racismo* (Câmara dos Deputados) e *O movimento negro e o Estado, 1983-1987* (Cone).

Email: ivairs@gmail.com

Jurema J. de Oliveira

Possui doutorado em Letras pela Universidade Federal Fluminense (UFF) com pós-doutorado em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte com bolsa PNPd/Capes. Tem mestrado e especialização em Literatura Portuguesa pela UFRJ, licenciatura plena pela Faculdade de

Educação da UFRJ e bacharelado em Letras pela Faculdade de Letras da UFRJ. Professora da Ufes, atua nas áreas de Teoria da Literatura e Literaturas de Língua Portuguesa. É autora de *Violência e violação: uma leitura triangular do autoritarismo em três narrativas contemporâneas luso-afro-brasileiras* (União dos Escritores Angolanos); *O espaço do oprimido nas literaturas de língua portuguesa do século XX: Graciliano Ramos, Alves Redol e Castro Soromenho* (União dos Escritores Angolanos); *No limite entre a memória e a história: a poesia*, 1 ed.(União dos Escritores Angolanos); *No limite entre a memória e a história: a poesia* 2 ed. (Edufes); *Literatura portuguesa: moderna e contemporânea* (IESDE Brasil); *Africanidades e brasilidades: ensino, pesquisa e crítica*, 1 e 2 ed. (Edufes); *Africanidades e brasilidades: culturas e territorialidades*, 1 ed.(Dialogarts); *Africanidades e brasilidades: literaturas e linguística* (Appris); *Africanidades e brasilidades: direitos humanos e políticas públicas* (Appris). Pesquisa as literaturas brasileira, portuguesa e africana de língua portuguesa. Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa Africanidades e Brasilidades (Nafricab/Ufes). Pesquisadora da Fundação de Apoio à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes). Menção Honrosa no “Prêmio Internacional Investigativo Agostinho Neto” em Luanda - Angola (África) - com o trabalho intitulado “Agostinho Neto o discurso engajado” em 2018.

Email: juremajoliveira@hotmail.com

Kabengele Munanga

Professor efetivo na Universidade de São Paulo, de 1980-2012, de onde se aposentou como Professor Titular, atuando principalmente nas áreas de Antropologia da África e da População Afro-brasileira, com enfoque nos seguintes temas: racismo, políticas e discursos antirracistas, negritude, identidade negra versus identidade nacional, multiculturalismo e educação das relações étnico-raciais. Organizou o livro *Superando o racismo na escola*, que foi o primeiro a introduzir a questão racial nos temas transversais dos Parâmetros Curriculares

Nacionais, livro cujas primeira e segunda edições foram prefaciadas respectivamente pelo ministro da Educação Nacional Paulo Renato e pelo então Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso. Ocupou cargos de Diretor do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (1983-1989), Vice-Diretor do Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo (2002-2006), Diretor do Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo (2006-2010). É autor de mais de 150 publicações entre livros, capítulos de livros e artigos científicos. Recebeu vários prêmios e títulos honoríficos, entre os quais: a Comenda da Ordem do Mérito Cultural, pela Presidência da República Federativa do Brasil (2002). Grau de Oficial da Ordem do Rio Branco do Ministério Das Relações Exteriores, Palácio do Itamaraty (2013). Prêmio Benedito Galvão, da Ordem dos Advogados do Estado de São Paulo (2012). Troféu raça negra 2012, pelo Afro-Brás e Faculdade Zumbi dos Palmares (2011). Homenagem como Decano em Estudos Antropológicos, pelo Departamento de Antropologia da USP (2008). Homenagem da Associação dos Docentes da Universidade de São Paulo, ADUSP, em 2012, entre outros. Foi um dos protagonistas intelectuais negros no debate nacional em defesa das cotas e políticas afirmativas. Em setembro de 2016 recebeu o título de cidadania baiana pela Assembleia Legislativa do Estado da Bahia. Atualmente, professor visitante sênior da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia UFRB, através de uma bolsa da CAPES. Em 29 de junho de 2018, recebeu o Prêmio de Direitos Humanos USP/2017.

Email: munanga40@gmail.com

Lucia Maria de Assunção Barbosa

Possui doutorado em Estudos Portugueses, Brasileiros e da África de Língua Portuguesa pela Université Paris VIII (2005). Fez estágio Pós-doutoral na Universidade Federal do Ceará, com visita acadêmica na Universidade de Aveiro (Portugal) (2016-2017). Mestre em

Teoria Literária e Literatura Comparada pela UNESP - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Licenciada em Letras (Português - Inglês) pela Universidade Federal de Mato Grosso (1984). Professora Adjunta da Universidade de Brasília (UnB), onde leciona Português para Estrangeiros. É docente permanente dos Programas de Pós-Graduação em Linguística Aplicada (UnB) e do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Estadual de Mato Grosso (UNEMAT). É Pesquisadora da rede de pesquisa internacional: RIDER (Reseau International d'Études Romanes). É membro do Conselho Nacional de Imigrações (CNIg) e da Comissão Técnico-Científica do Celpe-Bras. É coordenadora da Cátedra Sérgio Vieira de Mello (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refúgio - ACNUR). Atuou como professora visitante/convidada na Université Paris VIII (França). Desde 2014 coordena o Projeto de Pesquisa PROACOLHER: Português Língua de Acolhimento, na Universidade de Brasília. Faz parte do Observatório de Português Língua Estrangeira/Segunda Língua - OBsPLE-PL2-CNPq). Atua principalmente nos seguintes temas: Português para Estrangeiros (PLE); Português Língua de Acolhimento (PLAc); Português como Língua Não Materna (PLNM); Formação de Professores, Migrações internacionais Contemporâneas; Plurilinguismo, Cultura e ensino de línguas, Lexicultura; Interculturalidade Crítica, Educação para as relações étnico-raciais.

Moema Parente Augel

Possui graduação em Curso de Letras Neolatinas pela Universidade Federal da Bahia (1961), mestrado em Ciências Humanas pela Universidade Federal da Bahia (1974) e doutorado em Letras (Letras Vernáculas) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005), atuando principalmente nos seguintes temas: literatura e cultura guineenses, literatura afro-brasileira, literatura de viagem (séc. XIX). É professora

aposentada, tendo lecionado Português e Cultura Brasileira nas Universidades de Bielefeld e Hamburgo, Alemanha.

Email: moema03@yahoo.de

