



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA**

**MARLUCE DE LIMA MACÊDO**

**INTELECTUAIS NEGROS, MEMÓRIA E DIÁLOGOS PARA UMA EDUCAÇÃO  
ANTIRRACISTA: UMA LEITURA DE ABDIAS DO NASCIMENTO E EDISON  
CARNEIRO**

Salvador,  
2013

**Marluce de Lima Macêdo**

**INTELECTUAIS NEGROS, MEMÓRIA E DIÁLOGOS PARA UMA EDUCAÇÃO  
ANTIRRACISTA: UMA LEITURA DE ABDIAS DO NASCIMENTO E EDISON  
CARNEIRO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Educação e Contemporaneidade.

Orientador: **Prof. Dr. Wilson Roberto de Mattos**

Salvador,  
2013

**M141**

Macêdo, Marluce de Lima  
Intelectuais Negros, Memória e Diálogos para uma Educação  
Antirracista: uma leitura de Abdias do Nascimento e Edison Carneiro/  
Marluce de Lima Macêdo. Salvador. 2013.  
f. 298: il

Orientador: Prof. Dr. Wilson Roberto de Mattos.

Tese (Doutorado) - Universidade do Estado da Bahia.  
Programa de Pós Graduação em Educação e Contemporaneidade  
Faculdade de Educação.

1. Negros Intelectuais-Brasil. 2. Educação antirracista. 4. Negros -  
memória e tradição I Título.

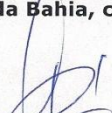
**CDD 305.896081**

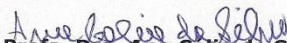
## FOLHA DE APROVAÇÃO


### "INTELECTUAIS NEGROS, MEMÓRIA E DIÁLOGOS PARA UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA: UMA LEITURA DE ABDIAS DO NASCIMENTO E EDISON CARNEIRO"

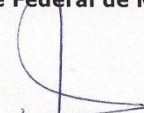
MARLUCE DE LIMA MACÊDO

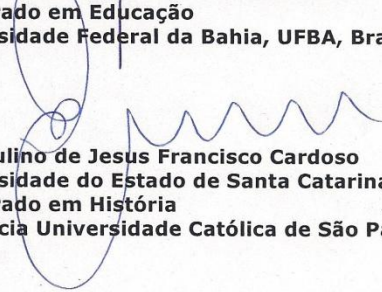
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, em 16 de setembro de 2013, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia, composta pela Banca Examinadora:

  
Prof. Dr. Wilson Roberto de Mattos  
Universidade do Estado da Bahia - Uneb  
Doutorado em História  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil

  
Profa. Dra. Ana Célia da Silva  
Universidade do Estado da Bahia - UNEB  
Doutorado em Educação  
Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil

  
Profa. Dra. Florentina da Silva Souza  
Universidade Federal da Bahia - UFBA  
Doutorado em Estudos Literários  
Universidade Federal de Minas Gerais, MG, Brasil

  
Profa. Dra. Delcele Mascarenhas Queiroz  
Universidade do Estado da Bahia - Uneb  
Doutorado em Educação  
Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil

  
Dr. Paulino de Jesus Francisco Cardoso  
Universidade do Estado de Santa Catarina - UESC  
Doutorado em História  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil

À memória de Bela, minha mãe, que desenhou este presente para mim.

À Bela, minha filha, como promessa de futuro que teceremos juntas.

## AGRADECIMENTOS

A produção desta tese percorreu um longo caminho, desenhando uma história neste percurso. Esta história foi povoada por pessoas e instituições que colaboraram em todas as etapas de construção desta pesquisa, apoios e interlocuções extremamente relevantes para sua execução. E se este é o momento dos agradecimentos, agradeço com prazer e o reconhecimento do quão preciosas foram estas presenças para a definição desta escrita, tal qual ela se apresenta.

Um primeiro e especial agradecimento ao orientador desta pesquisa, Professor Dr. Wilson Roberto de Mattos, a quem devo num longo e rico aprendizado, lições de *sabedoria*, solidariedade, compartilhamento e um excelente exemplo de insurgência intelectual a ser seguido.

Aos professores(as) Doutores(as), Florentina Souza, Paulino Cardoso, Delcele Queiroz e Ana Célia da Silva, que gentilmente acataram o convite para compor a Banca Examinadora deste trabalho;

Aos intelectuais que me brindaram com suas memórias e saberes através de entrevistas: Gustavo Rossi, Waldir Oliveira, Elisa Larkin Nascimento, Ele Semog, Carlos Moore e de forma muito particular Abdias do Nascimento (*in memoriam*).

A Rosana, Dorath, Gustavo e Rosângela, com imensa gratidão por suas companhias, diálogos constantes, inspiradores de reflexões, de alegrias e boas risadas.

Aos meus irmãos que sempre me acolhem e me incentivam: Erotildes, Maria José, Antonio Carlos, Stella, José Raimundo, Mariluce e Lúcia, estas duas últimas pelo apoio constante em Salvador, o que tornou meus dias nesta cidade mais fáceis. A Mariluce também pelo auxílio na realização da pesquisa no setor de Periódicos Raros da Biblioteca Central – Salvador-Ba.

A Nacelice, Romilson, Isabela Camargo, Nilo Rosa, Ana Rita Santiago, Nívea, Jaciete, Julival, Walter, Karine e Lilian sempre próximos e dispostos a colaborar.

Aos meus colegas da Associação de Pesquisadores Negros da Bahia – APNB, pesquisadores(as) negros(as) que sempre me proporcionaram debates importantes.

A Janivam e Diego pelas revisões realizadas sobre esta tese, este último de forma muito especial, pelo trabalho minucioso, disciplinado e interessado que realizou sobre esta escrita.

A Laiana, minha “pró” de inglês, divertida e eficiente.

Ao Sr. Luiz José de Carvalho, pela sua recepção atenciosa e cuidadosa durante a pesquisa realizada no jornal *O Estado da Bahia*, na Biblioteca Central da Bahia – Setor de Periódicos raros.

Ao Programa de Bolsas da Fundação Ford e a Ação Educativa, pela bolsa que me foi concedida por três anos do doutorado, e que permitiu a minha participação em eventos e a compra de livros importantes para este estudo.

A UNEB, pela concessão da Bolsa do Programa de Apoio à Capacitação Docente e de Técnicos Administrativos – PAC, que financiou um ano e meio desta pesquisa, com um agradecimento particular a Telma e a Natália da Pró Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pró-Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pós-Graduação – PPG, pelo acolhimento e prontidão na resolução dos problemas.

Ao IPEAFRO, pelo excelente acolhimento e colaboração.

Ao Museu do Folclore Edison Carneiro, pelas possibilidades abertas para a pesquisa on-line.

A minha turma de doutorado (2009) e o Fórum de Pesquisa da Linha 1 – Processos Civilizatórios: Educação, Memória e Pluralidade Cultural –, pelos debates e contribuições.

Aos meus colegas do Campus XIV – Conceição do Coité, que me liberaram para o curso de doutorado e o desenvolvimento desta pesquisa.

E por fim, **de maneira muito especial**, quero agradecer:

A Marialvo, Bela, Dalva, Roger e Luciana, a quem devo tudo, em todos os dias desta jornada.

A meus pais, Bela e Cosme, (*in memoriam*), por todas as lições de vida, de escolhas éticas e de amor.

A *música*, particularmente nas vozes negras de Bárbara Manson, Tina Turner, Etta James e tantas outras, de todas as cores e ritmos, Joe Cooker, Jair Rodrigues, Roberto Ribeiro, Raimundo Sodré, Salloma Salomão, Peter Tosh, Bob Marley, samba de roda e muito mais [...] a música deu o tom e o compasso dos meus pensamentos e da minha (re)criação e também fez com que *revivesse* algumas vezes.

## RESUMO

Nesta tese, reflito sobre intelectuais negros, memória, tradição, insurgência e educação antirracista, tomando, como pano de fundo para discussão da temática abordada, o conjunto de obras de dois autores negros brasileiros: Edison Carneiro e Abdias do Nascimento, buscando traçar relações entre as temáticas centrais que orientam esta reflexão – memória, tradição e insurgência – e a escrita destes autores com o objetivo de desvelar se a mesmas podem ser traduzidas como novos quadros interpretativos sobre as experiências das populações negras no Brasil, a fim de contribuir para uma (re)configuração da memória destas populações e também para a construção de uma educação antirracista e multiculturalista. Assim, os debates realizados giram em torno de uma análise e de uma reflexão aprofundada sobre qual é a memória hegemônica nos processos educacionais institucionalizados e quais os conteúdos e proposições das obras dos autores selecionados. Por fim, situo estas obras num quadro de memória protagonizado por intelectuais negros(as), alicerçado no combate ao racismo e ao colonialismo e na criação/proposição de conhecimentos que têm como meta sociedades mais inclusivas e igualitárias. Alguns campos teóricos foram diálogos destacados: Estudos Culturais e Pós-coloniais, Estudos Étnicos e autores(as) negros(as) diversos(as) que tomo aqui como um campo de Pensamento Negro. Do ponto de vista do método, apresento uma proposição teórica a partir de Bakhtin e Glissant, enfocando o dialogismo para uma leitura realizada enquanto uma *tradução* do discurso manifesto dos autores, mas, também, das *linhas marginais* do texto, privilegiando – como metodologia – a análise textual das fontes bibliográficas e das demais fontes.

**Palavras-chave:** Intelectuais negros(as); memória; educação antirracista.

## ABSTRACT

In this these, I reflect about the intellectual blacks, memory, tradition, insurgence and antiracist education, taking, as background for the discussion of the selected theme, two Brazilian black authors' bibliography: Edison Carneiro and Abdias do Nascimento, in order to describe relationships between the central themes which guide this reflection – memory, tradition and insurgence – and the authors' written aiming to unveiling if these ones can be translated as new interpretative framework about the black people experience in Brazil, for the purpose of contribute to a memory (re)configuration of these people and also to the antiracist and multiculturalist education construction. Thereby, the fulfilled debates revolve around an analysis and a deep reflection about what is the hegemonic memory in the institutionalized education process and which content and prepositions bibliography of the selected authors. At least, I situated these bibliographies within a memory framework starring black intellectuals, grounded in combating racism and colonialism and the knowledge creation/preposition which have as goal societies more inclusive and egalitarian. Some theoretical fields were highlighted: Cultural and Post-colonial Studies, Ethnic Studies and black authors, the various that I take here as a Black Thinking field. In terms of method, I present a theoretical preposition according to Bakhtin and Glissant, focusing on the dialogism for a reading done as a manifest discourse *translation* of authors, but, also, of the *marginal lines* of text, privileging – as methodology – the textual analysis of the bibliography sources and the others sources.

**Key words:** Black intellectuals; memory; antiracist education.

## RESUMEN

En esta tese, hago una reflexión acerca de los intelectuales negros, memoria, tradición, insurgencia y la educación antirracista, sobre la base para la discusión acerca de la temática abordada, el conjunto de obras de dos autores negros brasileños: Edison Carnero y Abdias Nascimento, para describir las relaciones existentes entre las temáticas centrales que guían esta reflexión – memoria, tradición e insurgencia – y la escrita de estos autores con el objetivo de revelar si las mismas pueden ser traducidas como los nuevos marcos interpretativo acerca de las experiencias de las poblaciones negras en Brasil, con el fin de contribuir para una (re)configuración de la memoria de estas poblaciones y también para la construcción de una educación antirracista y multiculturalista. Así, las discusiones giran en torno de un análisis y de una reflexión profunda acerca cual es la memoria hegemónica en los procesos educacionales institucionalizados y cuales los contenidos y proposiciones de las obras de los autores seleccionados. Por fin, situó estas obras en un marco de memoria protagonizado por los intelectuales negros(as), fundamentado en la lucha contra el racismo y al colonialismo e en la creación/proposición de los conocimientos que tienen como objetivo sociedades más inclusivas e iguales. Algunos campos teóricos fueron diálogos destacados: los Estudios Culturales y Post-coloniales, Estudios Étnicos y los diversos autores(as) negros(as) que presento aquí como un campo de Pensamiento Negro. Del punto de vista de método, presento una proposición teórica de Bakhtin y Glissant, enfocando lo dialogismo para una lectura realizada en cuanto una *traducción* de lo discurso manifestó de los autores, mas, también, de las *líneas marginales* del texto, privilegiando – como metodología – el análisis textual de las bibliografías y de las demás fuentes.

**Palabras clave:** Intelectuales negros; memoria; educación antirracista.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Exemplares dos livros de Nina Rodrigues	59
Figura 2	Exemplares dos jornais <i>O Clarim d'Alvorada</i> (1929-1940) e <i>A Voz da Raça</i>	76
Figura 3	Os membros da Academia dos Rebeldes, em 1923. Edison Carneiro é o quinto da esquerda para a direita	94
Figura 4	Primeira edição do Livro <i>O Quilombo dos Palmares</i> , 1947	124
Figura 5	Abdias com os presidentes do II e I Congresso de Cultura Negra das Américas	170
Figura 6	Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez	176
Figura 7	Samba de roda, tradição oral e performance em Acupe, distrito de Santo Amaro da Purificação (Bahia-Brasil)	222
Figura 8	VII Congresso de Brasileiro de Pesquisadores(as) Negro(as)	251

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ABPN	Associação Brasileira de Pesquisadores Negros
AIB	Ação Integralista Brasileira
ANPED	Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação
ANPOCS	Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
ANPUH	Associação Nacional de História
APNB	Associação de Pesquisadores Negros da Bahia
CAPES	Coordenação do Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEAO	Centro Estudos Afro-Orientais
CEPAIA	Centro de Estudos dos Povos Afro-Índio-Americano
CIAD	Conferência dos Intelectuais da África e da Diáspora
COPENE	Congresso de Brasileiro de Pesquisadores(as) negro(as)
EPENN	Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste
FESTAC	Festival Mundial das Artes e Culturas Negras e Africanas
FNB	Frente Negra Brasileira
FUNAFRO	Fundação Afro-Brasileira de Arte, Educação e Cultura
FUSP	Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo
IBECC	Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura
IES	Instituto de Ensino Superior
IPEAFRO	Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros
MEC	Ministério da Educação
MNU	Movimento Negro Unificado
MUCDR	Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial
NEAB's	Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros
PAC	Programa de Apoio à Capacitação Docente e de Técnicos Administrativos
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PPG	Pró Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pró-Reitoria de Pesquisa e Ensino de Pós-Graduação
PT	Partido dos Trabalhadores
PUC/SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

SEAFRO	Secretário Extraordinário de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras
SECAD	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SESI	Serviço Social da Indústria
SUNYAB	Universidade do Estado de Nova York em Buffalo
TEN	Teatro Experimental do Negro
UDN	União Democrática Nacional
UEFS	Universidade Estadual de Feira de Santana
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNE	União Nacional dos Estudantes
UNEB	Universidade do Estado da Bahia
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
USP	Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>PARA EFEITO DE UMA INTRODUÇÃO.....</b>	<b>15</b>
<b>2</b>	<b>INTELECTUAIS NEGROS MEMÓRIA E EDUCAÇÃO: QUE MEMÓRIA É ESSA?.....</b>	<b>45</b>
<b>2.1</b>	<b>Traçando laços entre escola, memória das populações negras, intelectuais e escrita. .....</b>	<b>46</b>
<b>2.2</b>	<b>Escola e intelectualidade na construção de uma memória nacional: projetos de <i>civilização</i> e teorias racistas.....</b>	<b>53</b>
<b>2.3</b>	<b>Memórias literárias: uma literatura sobre o negro .....</b>	<b>62</b>
<b>2.4</b>	<b>A construção historiográfica e a memória da escravidão: da produção acadêmica aos livros didáticos .....</b>	<b>67</b>
<b>2.5</b>	<b>Na contramão de uma <i>única</i> memória: vozes divergentes nos combates pela memória .....</b>	<b>78</b>
<b>3</b>	<b>EDISON CARNEIRO E SUA OBRA – MEMÓRIA E TRADIÇÃO NA TRADIÇÃO DA EXPERIÊNCIA.....</b>	<b>87</b>
<b>3.1</b>	<b>O autor e sua(s) trajetória(s): encontros e desencontros.....</b>	<b>88</b>
<b>3.2</b>	<b>“O mesmo mutável”: a obra e o autor .....</b>	<b>101</b>
<b>3.3</b>	<b>Tradição e memória na obra de Edison Carneiro: perseguindo o movimento .....</b>	<b>116</b>
<b>3.4</b>	<b>Edison Carneiro e O Quilombo dos Palmares: na tessitura de uma <i>autoria negra</i> .....</b>	<b>140</b>
<b>4</b>	<b>ABDIAS DO NASCIMENTO: TRADIÇÃO E INSURGÊNCIA NA CONSTRUÇÃO INTELLECTUAL DO PENSAMENTO NEGRO .....</b>	<b>149</b>
<b>4.1</b>	<b>O autor e sua trajetória: aspectos de um aprendizado antirracista.....</b>	<b>150</b>
<b>4.2</b>	<b>O autor e a sua escrita: apresentando as obras destacadas .....</b>	<b>172</b>
<b>4.3</b>	<b>O lugar da escrita: uma breve passagem pelo anticolonialismo .....</b>	<b>181</b>
<b>4.4</b>	<b><i>Autoria negra</i> em Abdias do Nascimento .....</b>	<b>187</b>
<b>4.5</b>	<b>Perseguindo uma tradição de forma insurgente: memória e (re)configuração.....</b>	<b>198</b>

<b>5</b>	<b>PRODUÇÕES DE INTELLECTUAIS NEGROS, EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA E MULTICULTURALISTA: DIÁLOGOS POSSÍVEIS E (RE)ENSAIADOS....</b>	<b>209</b>
<b>5.1</b>	<b>Edison Carneiro, Abdias do Nascimento e tradições discursivas: produções de Intelectuais Negros e conformação de um <i>quadro próprio de memória</i> .....</b>	<b>213</b>
<b>5.2</b>	<b>Traduzindo Edison Carneiro e Abdias do Nascimento na perspectiva de (re)configuração da memória sobre as populações negras e da produção da educação antirracista e multiculturalista .....</b>	<b>227</b>
<b>5.3</b>	<b>Produções de intelectuais negros e combates pela memória: leituras possíveis e desafios colocados para o atual contexto brasileiro. ....</b>	<b>243</b>
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO – PARA EFEITO DE PAUSA NUMA CONVERSA INCONCLUSA.....</b>	<b>261</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>278</b>
	<b>APÊNDICE A – Lista de Entrevistados(as) .....</b>	<b>296</b>
	<b>ANEXO A – Artigos pesquisados no Jornal <i>O Estado da Bahia</i>.....</b>	<b>297</b>

## 1 PARA EFEITO DE UMA INTRODUÇÃO

“[...] Então, como poderia alguém viver num mundo em que sua mente e percepção nada significavam e a autoridade e a tradição eram tudo?”  
Richard Wright<sup>1</sup>

A epígrafe acima não foi escolhida por acaso, serve de pretexto para um breve relato das circunstâncias e dos diálogos que motivaram e fizeram essa pesquisa existir da forma como está configurada.

A frase retirada do livro *Black Boy. Infância e Juventude de um negro americano*, do escritor americano Richard Wright (1993) – uma espécie de autobiografia que relata e problematiza importantes questões vivenciadas pelos negros norte-americanos na pós-abolição –, refere-se à sua própria experiência na família e na escola e sobre a autoridade exercida por estas na sua vida e na sua capacidade criativa, quando, em nome de uma tradição autoritária, se deveria negar aquilo que a percepção induzia a questionar e ter como opção o silêncio e a ausência de respostas.

A respeito da sua experiência de garoto negro na escola, Wright (1993, p. 198) escreve: “tornei-me calado e reservado, à medida que a natureza do mundo em que vivia se tornava evidente e inegável; a desolação do futuro afetava meu desejo de estudar.” Ou ainda: “nada sobre o problema dos negros era jamais ensinado nas salas de aula e sempre que eu levantava essas questões com os garotos, ou eles ficavam calados ou transformavam o assunto em piada” (WRIGHT, 1993, p. 198).

Se pensarmos linearmente, a escrita de Wright (1993) será considerada, talvez, muito afastada de nós, mas nos desviando desse caminho reto, veremos como ela nos atinge hoje na nossa contemporaneidade no que diz respeito à experiência da maioria dos(as) garotos(as) negros(as) nas nossas escolas e de como a ausência e a distorção das suas próprias histórias – a repetição de lugares baseados em tradições discursivas autoritárias – continuam promovendo essa *desolação* acerca do futuro e o desgosto pelo estudo.

No que se refere à experiência da população negra nas escolas brasileiras e às distorções presentes no exercício de *ensinar* estudantes negros(as) dentro de uma lógica racista e excludente que não os consideram enquanto sujeitos, é possível contabilizar, no atual

---

<sup>1</sup> WRIGHT, Richard. **Black Boy. Infância e Juventude de um negro americano**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1993, p. 199.

contexto brasileiro, várias publicações de livros, capítulos, artigos, além de materiais produzidos em outras linguagens que não a escrita, que de formas variadas problematizam e refletem sobre práticas autoritárias, desiguais e discriminatórias nos âmbitos das salas de aula e das escolas como um todo, práticas que para além dos muros escolares vão ecoar no cotidiano desses(as) estudantes<sup>2</sup>.

Retornando a escrita de Wright (1993), destaco que a sua propensão para perguntas e sua ansiedade por respostas incomodavam a todos e redundavam sempre em ameaças e castigos, inclusive no seio da família. Retomo aqui algumas perguntas do seu texto: “[...] Porque era considerado errado fazer perguntas? [...] Deveria alguém ceder à autoridade, mesmo se a julgasse errada? Se a resposta fosse positiva, sabia que eu estaria sempre errado, porque jamais conseguiria fazer isso.” (WRIGHT, 1993, p.199).

Questões recorrentes nas minhas reflexões ecoaram da escrita de Wright (1993): A que lugar nos leva indagar sobre o mundo e sobre a situação/posição que ocupamos no mesmo? Como a tradição e a autoridade interferem nesse perguntar? Nós, negros e negras, respondemos nossas perguntas?

Essas questões colocam para nós o problema do sujeito de forma ontológica e epistemológica, ou seja, alguém que se constitui e (re)produz num determinado tempo, espaço, sociedade, cultura, e, em relação com estes. Assim, todas as perguntas são realizadas por um determinado sujeito em determinada situação.

No caso de Wright (1993), um garoto negro, pobre – numa sociedade racista e separatista, recém-saída da escravidão negra – que se constitui, do ponto de vista ontológico e epistemológico, como alguém que defende suas posições, respondendo conforme sua percepção e entendimento do mundo; alguém que não se limita à obediência ao que está autorizado a reproduzir.

No momento, recorto essa passagem da obra de Wright (1993) como uma ilustração emblemática do que se constitui na preocupação central da temática estudada: a escrita de intelectuais negros como um lugar de reconfiguração da memória e uma contribuição relevante para o combate ao racismo nos processos educacionais.

Neste estudo, estão propostos alguns questionamentos a respeito das tradições epistemológicas que privilegiam explicações e projetos universalistas para a humanidade –

---

<sup>2</sup> Destaco aqui algumas dessas obras, caso o leitor queira se aprofundar nesse debate: CAVALLEIRO, Eliane (Org.). **Racismo e anti-racismo na Educação: repensando nossa escola**. São Paulo: Summus, 2001; DAYRELL, Juarez. (Org.). **Múltiplos olhares sobre Educação e cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2001; SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Alienígenas na sala de aula**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995; ROMÃO, Jeruse (org.). **História da Educação do Negro e outras histórias**. Brasília: MEC/SECAD, 2005.

desconsiderando as diferentes experiências de produzir e se relacionar com os conhecimentos produzidos – na afirmação de outros campos de produção de conhecimentos criados e protagonizados para além destas tradições: saberes e experiências negadas ou/e invisibilizadas pelos grupos hegemônicos.

Dito isto, quero me reportar aqui aos caminhos que me conduziram a essa temática, ou seja, as situações que detonaram e delineararam os contornos da problemática estudada.

A busca pelas obras de autores(as) negros(as) tornou-se para mim uma meta a ser cumprida a partir da constatação da quase total ausência das obras desses(as) autores(as) nos processos de formação escolar – das séries iniciais até a pós-graduação – e do significado dessa ausência, no que diz respeito, principalmente, ao trato da diversidade e a contestação de um propagado *universalismo* nos textos e contextos (re)produzidos pelo saber escolar. Além disso, a emergência da Lei 10.639/2003 e o esforço de tornar o seu proposto realidade em sala de aula trouxeram para esse âmbito o desafio de encontrar materiais coerentes com suas proposições no que se refere à abordagem de temas sobre a história e a cultura africana e afro-brasileira.

A realização da pesquisa do Mestrado em conjunto com a participação em *Eventos Acadêmicos* e os debates do *Fórum de Pesquisa*<sup>3</sup>, principalmente nos Grupos temáticos relativos às populações negras, reafirmou para mim essa significativa ausência de autores(as) negros(as) e a urgência desta busca e deste conhecimento como possibilidade de ampliação e aprofundamento dos diálogos necessários à reflexão das problemáticas colocadas na atualidade para os campos de ensino e pesquisa acerca destas populações. Foi esta busca, por conseguinte, que me levou a Edison Carneiro e Abdias do Nascimento.

A leitura do livro de Edison Carneiro, *O Quilombo dos Palmares*, foi surpreendente para mim como revelação de algo que não fazia parte do meu universo de preocupações epistemológicas: a escrita dos intelectuais negros como um lugar específico de produção de memórias e conhecimento junto às experiências das populações negras.

A princípio, iniciei essa leitura com uma pré-concepção do autor bastante *cimentada* na minha cabeça: a de um intelectual seguidor de uma tradição discursiva preconceituosa e estereotipada sobre os negros, suas culturas e crenças. À medida que fui me adentrando no texto e na trama de uma narrativa construída como um esforço de detalhamento dos eventos

---

<sup>3</sup> Aqui me refiro a eventos como congressos, seminários, conferências e outros, a nível local, nacional e internacional assim como à minha experiência não apenas como apresentadora de comunicações, mas também como coordenadora de simpósios temáticos. O *Fórum de Pesquisa* é um espaço para apresentação e debate das pesquisas de mestrado e doutorado em andamento nas suas linhas de pesquisa com a presença de estudantes, professores e orientadores; funciona como uma disciplina obrigatória no Programa de Educação e Contemporaneidade da UNEB.

acontecidos, mais me sentia fustigada pelas possibilidades e desafios que deslizavam do centro para as margens e vice-versa.

Assim, a leitura do livro *O Quilombo dos Palmares* desencadeou, inicialmente, algumas questões e temas sobre sujeitos negros, memória, narrativas históricas e tradições discursivas que se tornaram relevantes e constantes nos meus pensamentos e reflexões e, por fim, contribuíram para a conformação do Projeto de Pesquisa e, em decorrência deste, na escrita deste texto.

Outra leitura que fomentou as questões desta pesquisa, até mesmo como uma antecedência, foi a do livro *Abdias do Nascimento: o Griot e as Muralhas* é uma espécie de biografia auto-narrada escrita por Ele Semog e Abdias do Nascimento em 2006. Esta narrativa biográfica apresenta dimensões reflexivas no discurso do histórico desse autor, percorrendo os caminhos da infância, da escola, do aprendizado racial, das criações e participações na militância negra e do exílio fora do Brasil.

Nesta narrativa, Abdias do Nascimento (2006) diz, de certa forma, como se fez *autor* e escritor a partir de quais tradições, memórias e conhecimentos e também de quais traduções: (re)criações, ligamentos, rompimentos e escolhas.

Considero essas leituras como um marco inicial do desejo e da definição de tomar as produções de intelectuais negros(as), enquanto objeto de pesquisa, e também de situar esse objeto numa problemática referente à memória e à educação no que diz respeito às populações negras no Brasil.

Essa inspiração inicial, sem dúvida nenhuma, se encontra de acordo com o caminho que trilhei até este momento, já que tradição, memória e educação – no que se refere às populações negras – são sem dúvida uma temática recorrente em minha vida tanto como marca de uma experiência vivenciada quanto como um campo de estudo. Tendo vivido 30 anos em um ambiente rural com uma intensa vivência da tradição oral como um conjunto de saberes e práticas que orientou/orienta meus conhecimentos, habilidades e linguagens, considero a experiência dessa tradição bastante relevante na construção da minha identidade, especialmente no que se refere ao pertencimento étnico-racial e a (re)produção da memória. Como estudante e posteriormente professora, ao longo dos anos escolares, busquei preservar e socializar esses conhecimentos e valores em sala de aula, não só nas práticas pedagógicas, mas, também, no desafio de ampliá-los e de entendê-los para além da minha vivência particular, desafiada pela relação cotidiana com estudantes e colegas negros(as), geralmente discriminados(as) pela cor da sua pele, pela sua história e pelo lugar que ocupam na sociedade.

Nessa minha trajetória escolar, outras tradições e memórias fizeram parte do meu aprendizado cotidiano; algumas vezes como um diálogo salutar e propulsor de encontros e descobertas, muitas vezes como um saber autoritário e inquestionável distante da minha experiência enquanto uma mulher negra de origem rural. Essas outras memórias e tradições dizem respeito ao discurso pretensamente universalista da escola no qual os sujeitos centrais eram brancos e o espaço privilegiado era o europeu.

No entanto, todos estes aprendizados constituíram o que sou, porém, não sem conflitos, mas através de embates e questionamentos profundos acerca das minhas escolhas e dos lugares onde deveria me situar. Deste modo que, enquanto estudante e/ou professora negra da área de história, sempre focalizei as problemáticas sobre as populações negras e a ausência das mesmas nos textos historiográficos, estando, de certa forma, envolvida nos combates pela memória. Assim, este trabalho é uma das respostas possíveis a inúmeras questões, anseios e vivências nas quais tem se traduzido a minha história ao longo dos anos.

Esta é uma reflexão temática sobre intelectuais negros, memória, tradição, insurgência e educação antirracista que toma, como pano de fundo para discussão dos temas abordados, um conjunto de obra de dois autores negros brasileiros: Edison Carneiro e Abdias do Nascimento.

Alguns critérios foram responsáveis por essa escolha, critérios ditados pela problemática ensaiada e afirmada na angústia de questões recorrentes e prementes no contexto em que vivo e nos diálogos que travo<sup>4</sup>; no desejo de sair dos lugares reservados e/ou exigidos para mim e para minha produção: lugares de repetição e formatação de discursos já prontos, de reedição de autorias reconhecidas e privilegiadas, de ausências de autorias marginais e esquecidas ou condenadas nas hierarquias acadêmicas.

Abdias do Nascimento e Edison Carneiro foram elencados juntamente com outros(as) autores(as) brasileiros(as)<sup>5</sup> considerados(as) como intelectuais negros(as) que produziram contribuições relevantes para pensar temáticas relativas às populações negras, no Brasil e no mundo, a partir de um lugar singular e pouco valorizado pela academia: o lugar de um autor(a) negro(a) que produz conhecimento tomando por base a sua própria experiência de ser negro(a) em sociedades racistas. Esse lugar/identificação é revelado nas opções temáticas, nas formas como constroem e desenvolvem seus discursos, na presença constante e recorrente das

---

<sup>4</sup> Aqui me refiro ao meu lugar como docente e pesquisadora sobre as populações negras no contexto das Ações Afirmativas para as populações negras, particularmente a Lei 10.639/2003.

<sup>5</sup> Inicialmente, o Projeto desta Pesquisa trazia como pretensão estudar, para além das obras desses dois autores, as produções de Manoel Querino e Lélia Gonzalez.

suas próprias experiências como dimensão fundadora e sustentadora de muitas das suas premissas e considerações.

No entanto, ao longo do processo de construção do projeto dessa pesquisa e dos diálogos travados no momento inicial, compreendi como uma impossibilidade a realização de um estudo tão amplo o qual exigiria certamente um maior tempo, dada a amplitude e diversidade que constitui o universo formado pelas obras desses(as) intelectuais.

A definição por esses dois autores se deu em função de diversos componentes considerados consonantes com o propósito da pesquisa, a saber: esses autores despertaram o desejo da temática; reuniam, em um conjunto de obra, vastos temas diversificados; suas trajetórias de vida e produção coincidem até determinado tempo, resultando em encontros, embates e projetos vivenciados em comum; embora tenham vivido e produzido num mesmo século, ocuparam diferentes lugares enquanto intelectuais e sujeitos negros: nas escolhas políticas, no tratamento, interpretação e encaminhamento que davam para as questões negras nas quais estiveram mergulhados por todas suas trajetórias.

Também foi considerando como fator relevante para essa escolha, o conhecimento prévio que já possuía sobre grande parte das obras desses autores o que me permitiu avaliar a relevância e a adequação das mesmas para a problemática colocada para o desenvolvimento deste trabalho.

Porém, cabe dizer aqui que não pretendo desenvolver uma análise comparativa das produções desses autores nem mesmo efetuar julgamento valorativo das suas opções teórico-epistemológicas, ideológicas ou políticas no sentido de me colocar a favor das prerrogativas ou lugares trazidos por um ou pelo outro. Certamente, talvez não escape, em determinados momentos de uma análise mais crítica, um questionamento mais aprofundado acerca dos seus construtos, uma preocupação de entendê-los e até mesmo a tentação de torná-los adequados ao momento e ao lugar de onde falo.

Todavia, o esforço de tradução<sup>6</sup> dessas produções busca entender como esses autores tratam as temáticas centrais que esta reflexão estuda – memória, tradição e experiência – e, sendo assim, quais as contribuições destas para uma educação multiculturalista e antirracista na conformação de um processo de reconfiguração da memória sobre as populações negras. E, para, além disso – tomando como referência essas obras –, refletir sobre o significado das produções escritas por intelectuais negros(as), sobre a ausência dessas produções na

---

<sup>6</sup> Tradução aqui tem o caráter de uma categoria analítica e relevante para o entendimento do texto e será explicitada, de forma mais aprofundada, em algumas laudas à frente quando estiver expondo os pressupostos metodológicos.

construção e reprodução de uma memória hegemônica dos povos negros e para conformação de quadro próprio de memória como criação desses(as) intelectuais.

Assim sendo, o tratamento interpretativo dado a essas obras não será de uma análise textual detalhada ou exaustiva; tampouco será de um estudo biográfico, embora em alguns momentos se torne necessária uma imersão na trajetória ou na história de vida dos mesmos. Esses dois componentes serão considerados como parte integrante e relevante para a compreensão e tradução dos temas recortados, entendendo que interessa aqui o sujeito que fala como autor e criador do seu texto em determinados contextos e condições específicas.

Incontáveis são as questões que demandaram da necessidade de uma reflexão mais aprofundada sobre essas considerações iniciais, conformando-se numa problemática que considero extensa e significativa no atual contexto educacional, quando os debates sobre memória e tradição confluem para o respeito à diversidade, havendo um profundo questionamento as representações monológicas da memória e das categorias duais que tomam “isso ou aquilo” como princípio explicativo para todas as coisas.

Entre essas incontáveis problemáticas sugeridas pelo tema, algumas questões específicas orientaram esta reflexão: A produção de intelectuais negras(os) tem se constituído como um campo de conhecimento diferenciado? Em que medida, tradição e insurgência se encontram presentes/ausentes nas produções dos intelectuais negras(os)? A produção de Intelectuais negras(os) pode ser traduzida como um quadro próprio de memória, um pensamento negro? Em que medida a produção de intelectuais negras(os) pode contribuir para a afirmação de uma educação de combate ao racismo e pluralista, considerando o atual contexto brasileiro, das Ações Afirmativas para as populações negras, especialmente, as Cotas e a Lei 10.639/2003? Essa produção pode referendar no processo educacional uma reconfiguração da memória?

Essas indagações têm como objetivo central a realização de um estudo sobre memória, tradição e insurgência na produção escrita de *intelectuais negros*, buscando desvelar se a mesma pode se constitui em novos quadros interpretativos no sentido de uma (re)configuração da memória histórica, refletindo sobre as possibilidades de contribuições que essa produção poderá dar para a construção de uma educação antirracista.

Em consonância com essa meta central e como caminho para chegar até ela, foram traçados objetivos específicos a partir dos quais o texto foi sendo delineado, quais sejam: estudo das produções de Abdias do Nascimento e Edison Carneiro, com vistas a organizar um *corpus* textual através do qual possa dizer se as mesmas fazem parte de um campo de conhecimento específico e quais são suas relações com outros campos de conhecimentos;

análise sistematizada sobre as produções dos dois autores em diálogo com outros intelectuais, refletindo em que dimensão tradição e insurgência<sup>7</sup> se encontram na produção destes; reflexão aprofundada sobre o que nessas produções pode se constituir em quadro próprio da memória no sentido de uma (re)configuração da memória oficial, dita como universal, analisando as contribuições possíveis dessas produções para a efetivação de educação plural e antirracista.

Esta pesquisa se dará através do estudo sistematizado de fontes bibliográficas, constituída pelas obras dos autores escolhidos. No entanto, também serão considerados materiais relevantes outros textos referentes à biografia destes autores ou as suas produções, em especial, trabalhos de outros intelectuais acerca dos conteúdos das suas obras. Esses textos se constituem em materiais de linguagens diversas – artigos, ensaios, entrevistas, matérias jornalísticas, documentários, fotografias ou outros – que possibilitem o enriquecimento do entendimento e da reflexão sobre a temática recortada.

Os autores escolhidos – Edison Carneiro e Abdias do Nascimento – possuem uma vasta lista de publicações reunidas em livros, artigos, ensaios, discursos e outros textos publicados inclusive em outras línguas.

Várias dessas obras têm como principal foco temático questões relativas às populações negras, às suas experiências, culturas e identidades. Também se referem ao racismo e ao enfrentamento deste por parte dessas populações. É, justamente, sobre essas obras que incide esta pesquisa, sendo que algumas delas foram eleitas como fundamentais para a compreensão do pensamento dos autores por englobar de alguma forma aquilo que considero o cerne das suas propostas discursivas, tendo ocupado um lugar de centralidade nos diálogos que constituem esse texto. Elegi as seguintes obras: de Abdias do Nascimento – *O Quilombismo* (1980); *O Negro Revoltado* (1982); *Na Mira do Pan-Africanismo* (2002), que reúne a reedição de dois títulos: *O genocídio do Negro Brasileiro* e *Sitiado em Lagos*; *Abdias do Nascimento: o Griot e as Muralhas* (2006). De Edison Carneiro – *Religiões Negras* (1936); *Negros Bantus* (1937); *Candomblés da Bahia* (1938); *O Quilombo dos Palmares* (1947); *Pesquisa de Folclore* (1955) e *Ladinos e Crioulos* (1964).

Os critérios de escolha das obras foram os mesmos, no caso, os quatro títulos selecionados – tanto de Abdias do Nascimento quanto de Edison Carneiro – representam, a meu ver, um quadro bastante completo da diversidade que compõem todo conjunto de obras destes no que diz respeito ao universo temático; às proposições teórico/metodológicas e aos lugares políticos/ideológicos. Ou seja, a partir dessas obras, é possível realizar uma reflexão

---

<sup>7</sup> Tradição e Insurgência, enquanto termos conceituais, serão explicitados nas páginas seguintes, trazendo os diálogos e as referências necessárias para uma maior reflexão sobre eles.

aprofundada da produção desses autores no referente aos temas sobre as populações negras, desde que, elas condensam de forma bastante clara aquilo que considero o cerne dos seus pensamentos sobre os(as) negros(as) e suas trajetórias.

No entanto, o fato de ter como foco central estas obras, não significa o abandono de outras, que, se não se apresentem como uma abordagem tão ampla, trazem muitas vezes aspectos novos e relevantes para esta pesquisa. Essas obras, catalogadas, lidas e analisadas, constituem parte significativa desta reflexão e estão constantes nas referências conforme as exigências das normas técnicas.

Considero o trabalho intelectual desses autores como uma contribuição para o (re)conhecimento e a valorização das expressões culturais e das memórias do povo negro, na efetivação de um campo de disputa para que as produções e análises acerca das histórias dessas populações fossem acolhidas em círculos acadêmicos ou políticos já afirmados. Entendo ainda esses discursos como de *autoria negra*<sup>8</sup>, o que nos oferece a percepção dos negros como agentes, sujeitos históricos e intelectuais – algo em contramão aos referenciais colocados na memória configurada pelo racismo moderno e, portanto, geralmente em dissonância com os fundamentos hegemônicos das nossas instituições.

Para pensar e aprofundar as questões colocadas por essa temática, autoras(es) de alguns campos de pensamento se tornaram diálogos privilegiados: do campo dos Estudos Culturais e estudos sobre a Cultura de forma mais geral; do campo dos Estudos Pós-Coloniais e também num diálogo ainda inicial com os Estudos Étnicos.

Diferentes autores(as)<sup>9</sup> orientaram muitas das reflexões realizadas sobre cultura, identidade e territorialidades negras; tradições, tradições Afro-brasileiras e a relação das mesmas com o conhecimento produzido pela escola formal no Brasil. Esses(as) autores(as) permitiram uma ampliação do meu olhar sobre a cultura negra e suas formas de representação.

Os Estudos Culturais, enquanto campo interpretativo transdisciplinar, contribuíram para mapear a diversidade de tradições e posições das diferentes formas de produção cultural, identificando e articulando as relações entre cultura e sociedade; eles invocam os domínios simbólicos e materiais bem como as relações entre os dois.

Sendo tanto uma tradição intelectual quanto política, esse campo realiza uma dupla articulação no terreno da cultura sobre o qual incide a análise do objeto de estudo, da crítica e da intervenção política conforme a afirmação:

---

<sup>8</sup> Sobre o significado de *autoria negra* estarei discorrendo de forma mais precisa ainda nesse texto e também no decorrer de todo o trabalho.

<sup>9</sup> Esses autores e suas respectivas obras estão referendados nos diálogos ao longo do texto e na lista de referências em geral ao final do mesmo.

[...] uma preocupação contínua nos Estudos Culturais é a noção de transformação social e cultural radical e como estudá-la. Entretanto, em virtualmente todas as tradições dos Estudos Culturais seus praticantes vêem os Estudos Culturais não simplesmente como uma crônica de mudança cultural, mas como uma intervenção nessa mudança e vêem a si próprios não simplesmente como scholars fornecendo um relato, mas como participantes politicamente engajados. (NELSON, 1995, p. 16).

Trata-se, portanto, de como os entendimentos sobre as tradições e práticas culturais são expressos e são incorporados, de onde e como as pessoas experimentam suas condições de vida, como as definem e a elas respondem.

Sobre os Estudos Pós-Coloniais, concordo com a ideia de Costa (2006), quando diz que estes se apresentam como uma resposta à necessidade de superar a crise de compreensão produzida pela incapacidade das velhas categorias de explicar o mundo. O pós-colonialismo nos apresenta um sujeito descentrado, representando uma identidade não permanente ou essencial, que se posiciona e se torna sujeito em face do regime de verdade que uma determinada formação discursiva estabelece.

Na narrativa reencenada do pós-colonial, a colonização assume o lugar e a importância de um amplo evento de ruptura histórico-mundial [...]. Essa narração desloca a “estória” da modernidade capitalista de seu centramento europeu para suas “periferias” dispersas em todo globo. (HALL, 2003, p. 112).

Assim, o pós-colonialismo não significa um “depois” ou um desdobramento linear em relação ao pensamento colonizador, mas outro lugar de posicionamento a partir de sujeitos marginais e marginalizados por este pensamento.

Em relação aos Estudos Étnicos, interessa-me – particularmente –, o “protagonismo” dos setores marginalizados, tomado como tema central dos seus debates e produções.

Os chamados Estudos Étnicos (e os Estudos da Mulher) têm uma orientação e uma origem fundamentalmente distintas. Em vez de darem expressão aos interesses políticos e cognitivos das elites estadunidenses, eles são resultados de protestos de movimentos sociais nos Estados Unidos. Aqui, os protagonistas não eram as elites brancas, mas setores sociais racializados e marginalizados por elas. (MALDONADO-TORRES, 2006, p. 114).

Concordo com este autor na afirmação de que a noção de Estudos Étnicos pode oferecer à universidade uma forma de acatar e situar os estudos que se encarregam de analisar o racismo na modernidade, tendo muito a oferecer para ajudar a descolonizar as estruturas institucionais e epistemológicas no modelo universitário existente.

Também estou de acordo com Grosfoguel (2007), na afirmação da existência de um “racismo epistêmico” sob o monopólio epistêmico eurocêntrico e da necessidade de um projeto que transcenda e promova o reconhecimento da diversidade epistêmica no mundo como um desafio à modernidade/colonialidade do mundo existente.

Nesse sentido, entendo que os diálogos com autores(as), desses campos de estudo, se definem como uma interlocução necessária e coerente com as indagações e objetivos dessa reflexão, pois são movimentados pela ideia de dar corpo e visibilidade às vozes e discursos ausentes ou sub-representados nas grandes narrativas que se consagraram como a memória hegemônica.

Busco nessa reflexão atender algumas experiências inovadoras do espaço universitário brasileiro nas quais, a meu ver, já há um prenúncio de mudança, adequando-se ao que Grosfoguel (2007) chamou de “insurgência epistêmica” – quando em um espaço universitário rompe-se com a dicotomia sujeito-objeto da epistemologia cartesiana:

[...] temos a nova situação de sujeitos das minorias discriminadas estudando a si mesmos como sujeitos que pensam e produzem conhecimentos a partir de corpos e espaços subalternizados e inferiorizados. (GROSFOGUEL, 2007, p. 2).

Ao dizer isso, esse autor tem como referência o papel desempenhado pelos movimentos de minorias discriminadas e professores ativistas nas universidades estadunidenses da década de 1970 – quando a entrada de professores(as) negros(as), através dos programas de ações afirmativas e a criação de programas de estudos étnicos, significava importantes mudanças na produção acadêmica.

Penso que temos no Brasil um contexto bastante semelhante – observando diferenças de percursos históricos e formas de representação das experiências – quando as ações afirmativas para a população afro-brasileira, destacando os sistemas de cotas nas universidades e o proposto pela Lei 10.639/2003 (que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira nos diversos níveis escolares), têm corroborado para trazer à tona as diferentes experiências, memórias e discursos das populações negras, elegendo os próprios negros como interlocutores indispensáveis para (re)produção dos conhecimentos enquanto sujeitos históricos portadores de memórias silenciadas, esquecidas, marginalizadas e estereotipadas dentro dos espaços acadêmicos.

Dito isso, penso que talvez seja importante realizar uma definição inicial de algumas das categorias centrais para o entendimento desta reflexão. Nesse momento, opto pela apresentação apenas de quatro categorias – Intelectual Negro(a), Insurgência, Experiência e

Tradição – não só pelo papel articulador que desempenham na tessitura do texto, mas e, principalmente, por constituírem a coluna dorsal na qual o mesmo se estrutura. Sobre *memória*, farei uma reflexão mais demorada no segundo capítulo, articulando um conceito mais geral de memória à sua dimensão nos processos educacionais do Brasil. As demais categorias serão problematizadas ao longo da escrita na medida em que as discussões exigirem.

Ao falar em *intelectual negra(o)*, estou referendando, inicialmente, uma presença física, estética, fenotipicamente diferenciada da maioria não negra que constitui o universo da produção intelectual no Brasil. Uma presença marcada, regulada e (des)conhecida pelo seu lugar de pertencimento racial. Ou seja, estou – de certa forma – reafirmando a identificação mais recorrente na literatura acadêmica acerca desses(as) intelectuais que tomam como referência, para nomeá-los, esse pertencimento.

Nessa literatura, o termo, *intelectuais negros*, ao mesmo tempo em que designa e diferencia, cria certa homogeneidade para um grupo de intelectuais particularizados pelo pertencimento racial e pela experiência de isolamento e discriminação.

Joel Rufino dos Santos (2004), ao discutir a relação “pobreza e raça” no mundo da intelectualidade, sublinha a solidão histórica dos intelectuais negros brasileiros – tomando como referência trajetórias negras como as de Lima Barreto e Milton Santos – assumidos nas suas identidades negras, mas de alguma forma apartados dos seus grupos de origem, produtores de importantes saberes que nem sempre estiveram ao alcance das populações negras ou foram referendados por suas experiências.

Ainda sobre os conflitos dessas experiências solitárias – experimentadas pela maioria dos intelectuais negros de serem uns poucos dissonantes num círculo de intelectuais brancos, hegemônicos nas suas cores e teorias – arrisca-se a afirmar uma constante ambivalência entre o conformismo ou a capitulação e as possíveis traduções ou negociações nas quais suas próprias experiências de ser negro acirravam a disputa entre a necessidade de reconhecimento e de enfrentamento.

Moura (1994, p. 189), discutindo as razões das produções limitadas dos intelectuais negros brasileiros (finais do século XVIII e início do século XX) – com ênfase no campo literário – coloca as dificuldades enfrentadas pelo isolamento e o “peneiramento étnico do mercado de trabalho”, afirmando que esses intelectuais terminavam por desenvolver uma dinâmica individual, nas suas produções, muito contraditória, desde que os seus trabalhos não privilegiam problemáticas afro-brasileiras, embora eles próprios, enquanto intelectuais, se sentiam impactados pelo racismo e pela discriminação racial. Dessa forma, essa produção não

deve ser caracterizada como uma literatura negra – entendida “como uma produção feita por negros com uma temática de/e para os negros.” (MOURA, 1994, p. 189).

Uma interpretação semelhante será encontrada mais recentemente em Santos, S., (2007), em artigo intitulado: A metamorfose de militantes negros em negros intelectuais, no qual ele afirma que apesar de sempre existirem intelectuais negros no meio acadêmico brasileiro, estes, quase sempre, se sentiriam impossibilitados de debater de forma ampla a questão racial brasileira, sendo o isolamento a causa mais provável desse constrangimento aliado a possibilidade de represálias e a ausência de apoio e solidariedades intra e inter-racial.

No entanto, o autor sustenta nesse artigo a ideia do surgimento de uma nova categoria de intelectuais no contexto brasileiro: os negros intelectuais.

[...] de origem ou ascendência negra que sofreram ou sofrem influência direta ou indireta dos movimentos sociais negros, adquirindo ou incorporando destes uma ética da convicção antirracismo que, associada e em interação com o conhecimento acadêmico-científico adquirido dos programas de pós-graduação de universidades, produz nestes intelectuais um ethos acadêmico ativo que orienta as suas pesquisas, estudos, ações, bem como as suas atividades profissionais de professores universitários. (SANTOS, S., 2007, p.01).

Essa definição de “negros intelectuais”, enquanto uma categoria diferenciada desta que historicamente foi denominada como “intelectuais negros”, recorta e separa no interior da mesma aqueles(as) intelectuais comprometidos e engajados com as problemáticas relativas às populações negras, se aproximando – de certa forma –, de uma segunda prerrogativa que tomo como relevante para o entendimento da minha definição de intelectual negro(a), qual seja: uma ideia que, embora considere o lugar de pertencimento racial, extrapola o mesmo e considera estes intelectuais como produtores de proposições teórico/metodológicas, estratégias políticas e de transformações sociais, saberes, experiências, culturas e perspectivas das populações negras.

Porém, não há da minha parte, nessa reflexão, intenção de assumir a ideia de “negros intelectuais” como uma nova categoria; mantenho a terminologia de “intelectuais negros(as)”, optando por uma definição política de considerá-los também pelos seus posicionamentos engajados no sentido de um compromisso manifesto com a produção sobre temáticas relativas às populações negras e a luta antirracista.

A definição de intelectual negro(a), aqui apresentada, coaduna com a prerrogativa colocada por alguns autores que entendem como única opção para ação (re)criadora de qualquer intelectual negro(a) o lugar da insurgência.

Essa definição de intelectual negro parece-me estar de acordo com o pensamento de Said (2005) quando discute o papel que devem representar os intelectuais às margens do poder, e que, embora não desfrutem de um reconhecimento pelos seus pares ou mesmo sejam por vezes vetados pelos mesmos, se colocam a serviço da produção de um conhecimento insurgente e questionador.

Testemunhar um estado lamentável de coisas quando não se está no poder não é, de jeito nenhum, uma atividade monótona e monocromática. Envolve o que Foucault certa vez chamou de “erudição implacável”, rastrear fontes alternativas, exumar documentos enterrados, reviver histórias esquecidas (ou abandonadas). Envolve também um sentido do dramático e do insurgente, aproveitando ao máximo as raras oportunidades que se tem para falar [...]. (SAID, 2005, p. 17).

Todavia, ao traduzir o papel insurgente do(a) intelectual negro(a), tenho como referência o pensamento de West (1999) que, ao descrever os modelos de pensamento intelectual preponderantes na realidade moderna (burguês, marxista e foucaultiano), diz que os intelectuais negros podem aprender muito com esses modelos, tendo uma proposta crítica em relação aos mesmos, desde que, estes não são discursos adequados às singularidades e dificuldades dos intelectuais negros.

West (1999) chama atenção para a herança racista do modelo burguês, o que põe o intelectual negro na defensiva, no entanto afirma que esse intelectual ainda acredita naquilo que se constitui a chave do modelo burguês: a legitimação e a titulação acadêmica, como algo que permitirá o acesso à determinadas redes de contato e impactar nas políticas públicas. Para ele, embora a legitimação e o lugar acadêmico possam resultar numa participação mais efetiva no interior de “infraestruturas brancas”, o modelo burguês se constitui mais como parte do problema do que da solução em relação dos intelectuais negros.

Sobre o modelo marxista, afirma que este pode satisfazer a necessidade de prestígio social, de engajamento político e envolvimento organizacional dos intelectuais negros, mas que este modelo reserva para os mesmos apenas os papéis proféticos, como porta-vozes e organizadores, raramente como pensadores criativos e talentosos, isto porque não há uma tradição de troca crítica, o que permitiria que tais talentos florescessem. Assim, apesar de proporcionar papéis atrativos para os intelectuais negros, como a ocupação de lugares de liderança, “o modelo marxista está debilitado para os intelectuais negros por causa das necessidades catárticas por satisfazer a tendência por sufocar os primeiros desenvolvimentos da consciência e das atitudes críticas dos negros.” (WEST, 1999, p.10).

Quanto ao modelo foucaultiano, o autor destaca que este promove uma forma pós-moderna de esquerdismo, o que encoraja um questionamento intenso e incessante dos discursos do poder, agora, não mais a serviço da reforma ou da revolução, mas da revolta. E o tipo da revolta que os intelectuais desempenham consiste numa ruptura do privilégio dos “regimes de verdade” que prevalecem com seus desdobramentos repressivos nas sociedades. Esse modelo engloba inquietações, críticas céticas e históricas de intelectuais negros progressistas, mas, por conceber o trabalho intelectual como uma prática política de oposição – satisfazendo assim a autoimagem de esquerda dos intelectuais negros –, ele realiza um fetiche da consciência crítica, aprisionando a atividade intelectual negra dentro da acomodada academia burguesa<sup>10</sup>.

Para além desses modelos, propõe o modelo insurgente como um modelo que fundamenta a atividade intelectual negra, ultrapassando os modelos anteriores: recuperando a herança humanística e o esforço heroico do modelo burguês; retomando a tensão dos contrastes estruturais, formações de classes e os valores democráticos radicais do marxismo; captando do modelo foucaultiano a preocupação com o ceticismo mundial e a constituição histórica do “regime de verdade” e as operações multifacetadas da relação poder/conhecimento, esse modelo privilegia o trabalho coletivo intelectual que contribui para uma luta e uma resistência comum.

Dessa forma, esse autor escreve:

A tarefa central dos intelectuais negros pós-modernos é estimular, proporcionar e permitir percepções alternativas e práticas que desloquem discursos e poderes prevaletentes. Isso pode ser feito somente por um trabalho intelectual intenso e por uma prática insurgente e engajada. (WEST, 1999, p. 12).

Concordando com esta afirmativa de West, tenho tomado esta tarefa como orientação da minha produção intelectual; nesse sentido, a insurgência diz respeito ao lugar político assumido, que não é apenas de oposição ou enfrentamento das *linhas discursivas* de grupos hegemônicos, mas da perspectiva de algo fora de controle, do vazio da repetição, da escolha por incomodar, de forma que, nessa reflexão a ideia de insurgência pode ser considerada em dois momentos: como um operador político/ideológico, na medida em que, enquanto autora reivindico para mim este lugar e, como uma expectativa, quando me debruço sobre a produção de intelectuais negros(as), em outros tempos, interrogando o quanto insurgente essa produção pode ser considerada.

---

<sup>10</sup> Aqui, West (1999) se refere à academia burguesa da América pós-moderna.

Do ponto de vista do que defino como um intelectual insurgente, falo de um intelectual que rompe e ultrapassa a função de um mero repetidor de sentenças fixas. A ideia de insurgência intelectual é a ideia de uma produção/pensamento engajado, mobilizado pela possibilidade de (re)criação e (re)invenção de mundos conforme os lugares que aqueles(as) que produzem, intelectualmente, ocupam neles. Isso não quer dizer que o intelectual insurgente está fora do mundo nem totalmente em desacordo com as produções intelectuais reconhecidas hegemonicamente.

O intelectual insurgente não produz de fora da realidade, mas impactado por ela, enredado nas suas tramas e muitas vezes bebendo nas suas fontes – para sugá-las ou vomitá-las – retirando daí, de forma particularizada pela sua experiência, a matéria da sua rebeldia.

A insurgência intelectual não se apresenta como um prognóstico ou um receituário a seguir de forma a enquadrar e separar por categorias pré-definidas àqueles intelectuais que são insurgentes; é preciso entender uma posição de insurgência intelectual a partir do contexto vivenciado por aqueles que a pratica.

Ao falar em intelectuais negros(as), falo, portanto, em insurgência intelectual, aproximado-me da definição de intelectual de Bel Hooks (1995), que entende o intelectual como alguém capaz de lidar com ideias que transgride fronteiras discursivas, dentro de uma cultura política mais ampla.

E, de acordo com a afirmação de West (1999), este modelo de insurgência não subjaz numa disposição de deferência ao pensamento projetado pelo ocidente nem numa busca nostálgica dos antepassados africanos; reside, certamente, numa negação crítica, numa preservação inteligente e numa transformação insurgente que considera os contextos híbridos e as forças históricas e sociais que o constitui.

Os trabalhos realizados por grande parte dos intelectuais negros(as), no Brasil e em toda diáspora oferecem uma contribuição salutar para o debate em torno da temática da memória e da produção da mesma pela intelectualidade negra, no sentido de buscar potencializar outros campos de referências históricas que não reproduzem o discurso ocidental/branco, hegemônico, centralizador e supostamente universalista.

A experiência é parte fundamental da composição, fundamentação e potencialização da produção intelectual negra. Para falar em experiência, parto, inicialmente, da concepção Benjaminiana (BENJAMIN, 1994) de uma tradição compartilhada por uma comunidade humana; tradição retomada e transformada em cada geração na continuidade de uma palavra transmitida de pai para filho, de algo que extrapola as vivências individuais e as bibliografias pessoais.

No entanto, se em Benjamin a experiência é afirmada como algo agonizante, de acordo ao contexto que servia de referência às reflexões desse autor – nas trajetórias das populações negras diaspóricas –, ela certamente se constitui numa dimensão importante e crucial para (sobre)vivências e (re)criações das produções dos sujeitos negros, sendo uma dimensão fundante e orientadora da produção de intelectuais negros(os). Isto porque a experiência se constitui naquilo que movimenta a tradição oral dos povos negros, não só no continente africano, como também na diáspora negra – entendida aqui como a dispersão das populações negras no mundo.

A escrita de diversos intelectuais negros(as) retoma o lugar da narrativa, desviando-se da exigência de *neutralidade* e *objetividade*, introduz no texto – como dimensão explicativa, deslocadora de lugares fixos e de unidades discursivas – o papel da experiência, não enquanto o relato de uma vivência particular ou uma biografia individualizada, mas como uma memória coletiva, agregadora de trajetórias, eventos, (re)criações e utopias.

Essa escrita toma a experiência das populações negras como dimensão fundante de um *outro* que representa *outro lugar* para além dos discursos universalistas, que quebra a monofonia das afirmações de um *vencedor* absoluto e insubstituível e autoriza esses intelectuais a afirmar e apresentar novas possibilidades de tradução das diversas memórias coletivas, agora, particularizadas no posicionamento daquele(a) que a retoma.

Assim, ao se referir a “Invenção da África” e ao lugar ocupado pela ideia de “raça”, enquanto um elemento unificador dos povos africanos, Appiah (1997) afirma que essa articulação de uma visão comum da África pós-colonial é resultante de um discurso herdado do Pan-Africanismo, como um discurso basicamente produzido por cidadãos negros, unidos pela ancestralidade parcialmente africana que eles compartilhavam.

Para ele, a insistência de afirmar a alienação dos sujeitos colonizados em relação à educação ocidental, que se traduzia numa incapacidade de apreciar e valorizar suas próprias tradições, não atenta para o vigor de muitas formas de resistência cultural ao colonialismo, resistências fincadas nas bases da experiência com as tradições do seu povo. Conforme esse autor: “[...] até as crianças, arrancadas da cultura tradicional de seus pais e avós e colocadas nas escolas coloniais, estavam, ainda assim, plenamente imersas numa experiência primária de suas próprias tradições.” (APPIAH, 1997, p. 25).

[...] temos uma aguda consciência de como os colonizadores nunca detiveram um controle tão pleno quanto os mais velhos de nós deixavam-nos parecer que tinham. Todos nós vivenciamos o poder persistente de nossas próprias tradições cognitivas e morais: na religião, em eventos sociais como os funerais, em nossa experiência de

música, em nossa prática de dança e, é claro, na intimidade da vida familiar. (APPIAH, 1997, p.26).

Embora o texto de Appiah (1997) se refira especificamente à experiência africana e aos valores tradicionais resistentes ao processo colonizador, trago parte do mesmo para enfatizar a importância dada ao papel da experiência na escrita de grande parte dos intelectuais negros(as) de diferentes partes do mundo.

No entanto, essa experiência não se traduz na mesma coisa para todos(as), é preciso considerar a localização daquele(a) que fala. Nesse sentido, Gilroy (2001) refere-se ao Atlântico Negro, metaforicamente, como representação de estruturas transnacionais que se desenvolveram na modernidade, originando um sistema de comunicações globais marcado por fluxos e trocas culturais. É no interior desse processo que se dão as experiências dos(as) negros(as) na diáspora marcadas pela memória da escravidão e pela racialização das sociedades em que viviam. Essa experiência foi constituída através das trocas culturais nas quais desenraizamento, deslocamento e criatividade contavam mais que a questão da origem.

A experiência negra na diáspora revela práticas e saberes tecidos à luz das trajetórias diversificadas das populações negras; engendrada a partir de distintas tradições e reinvenções, ela contém diferentes ações de rebeldia e resistência contra as estruturas produzidas pelo racismo e pelo pensamento colonial, construídas a partir de embates e estratégias de sobrevivência.

Penso que esta experiência tem se configurado como algo que Gilroy (2001) definiu como o “sublime” – a dimensão redentora da dor – quando a criatividade, a solidariedade, a fé na vida são tomados como imperativos para a convivência e possibilidade de mudança para melhor, buscando transformar a discriminação e opressão vivenciada no cotidiano em substrato para a composição de pensamento, ação e intervenção nos seus mundos.

Assim, as vivências da *intimidade familiar* certamente é um ponto recorrente nas obras de intelectuais negros(os) como relatos de vivências particulares que entrecruzando com outras vivências foram impactadas e atravessadas por estas e, ainda que particularizadas, encontravam-se dentro de uma experiência, memória, e aprendizado comum aos negros(as) diaspóricos(as).

Abdias do Nascimento evoca de forma recorrente em seus escritos o papel/exemplo da sua mãe na sua formação, reconhecendo a importância do mesmo para a valorização de um legado negro e para construção de uma perspectiva antirracista e de solidariedade racial: “minha mãe era cozinheira, doceira e costureira [...] detinha um grande conhecimento sobre

ervas [...] curava muita gente. Era também conselheira, não só das pessoas do nosso nível [...] também da classe mais elevada.” (NASCIMENTO, Abdias, 2006, p. 30).

E retomando as reminiscências da sua infância, recorda as histórias e os “causos” contados pelas mulheres negras no galpão da casa: “[...] ali entre nós, manifestava-se uma literatura oral – de longa tradição africana – e tratava-se de assuntos relacionados com as nossas questões de família racial.” (NASCIMENTO, Abdias, 2006, p. 37). Um evento específico marca a memória e a escrita do autor como sua primeira importante lição de solidariedade racial quando sua mãe enfrenta uma mulher branca que espancava um menino negro, travando uma luta corporal, intervindo em socorro do mesmo:

O envolvimento da minha mãe naquela situação conflituosa serviu, sobretudo, como uma lição para mim, pois ela estava ensinando para a gente que nós nunca poderíamos ficar de braços cruzados vendo uma cena daquelas, de uma criança apanhando de um adulto, uma estranha, ainda mais sendo branca, que, além da pancadaria, procurava humilhar o menino pela sua origem e pela cor da pele. Aquela atitude da minha mãe foi, de fato, uma lição formidável de que eu jamais esquecerei. (NASCIMENTO, Abdias, 2006, p. 51).

As passagens relatadas por Nascimento, Abdias, (2006) remetem, não apenas, a minha própria trajetória de vida e de experiência de ser negra numa sociedade racista, mas também às lembranças de um aprendizado familiar dentro de uma tradição oral rural e fortemente afro-brasileira, tradições estas – que constituindo nosso cotidiano –, eram continuamente (re)constituídas nele<sup>11</sup>.

As narrativas das vivências familiares e das experiências em comunidades mais amplas são sem dúvida uma temática importante para adentrarmos na escrita dos intelectuais negros(os) se, de fato, queremos nos aprofundar nos sentidos possíveis dos seus pensamentos e elaborações, nos deslocando de premissas preconcebidas e instauradas a partir de outras experiências de humanidade dadas em condições bastante diversas e hegemonicamente privilegiadas.

Referindo-se a escrita de autores negros no Brasil, nas Américas e na África, Nascimento, Abdias, (1980) nos diz que eles voltam-se para suas próprias experiências familiares, recordando aprendizados de dor, lições de solidariedade racial e da luta Pan-Africana, tomando suas próprias experiências bibliográficas como fundamento e base da

---

<sup>11</sup>A *Tradição Oral Afro-Brasileira e suas relações com a escola formal* foi o tema central da minha pesquisa de mestrado, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado Bahia, sob a orientação do professor Dr. Wilson Roberto de Mattos. Nessa abordagem, a minha própria experiência – como de alguém emersa nessa tradição – se constituiu numa dimensão fundante da reflexão sobre a temática.

negação ao racismo. Ele afirma que “nós negros temos sido forçados a esquecer nossa história e nossa condição por um tempo demasiadamente longo.” (NASCIMENTO, Abdias, 1980, p. 21).

Podemos ler as páginas da história da humanidade abertas diante de nós, e a lição fundamental que nos transmitem é de uma enorme fraude teórica e ideológica articulada para permitir que a supremacia ário-euro-norte-americana pudesse consumir sua imposição sobre nós [...] apesar dessa espada sinistra suspensa sobre a sua cabeça, o negro jamais desfaleceu, nunca perdeu a esperança e a energia, sempre esteve alerta à menor chance de recapturar os fios rompidos de sua própria história [...]. (NASCIMENTO, Abdias, 1980, p. 22).

Assim, ele nos desafia a pensar na história como uma criação de *nós próprios(as)* – intelectuais/ativistas negras(os) – mas podemos pensá-la, também, nesse momento como uma necessidade do contexto atual quando, significativa parte da intelectualidade mundial – particularmente os intelectuais provenientes das experiências diaspóricas –, reivindica a presença e a importância da participação criativa das populações negras no construto da modernidade.

Esses intelectuais têm introduzido formas de pensamentos e proposições que tomam por base as construções e trajetórias próprias do povo negro, considerando os pontos de intersecção, de confluência, de disjunção e também de superação de uma unidade narrativa que encerra todas as experiências humanas, naquelas preconizadas e constituídas hegemonicamente pela experiência branca ocidental e eurocêntrica, trazendo à tona outras possibilidades de discursos e interpretações/ações históricas.

Revela também que as memórias das populações negras na nossa história não é um texto que devemos decorar, não é um quadro fixo na nossa memória, não é uma sucessão de fatos lineares nos quais, de repente, somos introduzidos.

Assim, como afirma Bhabha (2003), nossa tarefa continua sendo a de mostrar como a intervenção histórica se transforma através do processo significante, representando o evento histórico como um discurso de algum modo fora de controle, na afirmação das nossas escolhas, das respostas que podemos dar para nossas questões e do quanto conhecemos e validamos nossas memórias escritas e não escritas.

Por fim, penso que a tradição comporta as vivências e representações coletivas de um povo, configurando-se como dimensão fundamental das suas experiências. Fundada nos saberes historicamente reconhecidos, fundamenta práticas, comportamentos sociais e visões de mundo. Toda tradição está inscrita no terreno da memória, envolvendo, dessa forma,

reconstruções e transformações de experiências lembradas, girando em torno de relações que dizem respeito ao passado e ao presente, à memória e a identidade.

Parafrazeando Hall (2003), entendo que a tradição funciona mais como um repertório de significados do que como doutrina, e apesar dos indivíduos recorrerem cada vez mais aos seus vínculos e estruturas, fazem isso para dar sentido ao mundo, não sendo atados a eles em cada detalhe de suas existências. A tradição como um repertório de significados faz parte de uma relação dialógica mais ampliada com o(a) outro(a).

Assim, estando de acordo com Pereira & Gomes (2000), entendo que na tradição não existe um tempo áureo em contraposição a um tempo de decadência, mas que esta se constitui sobre um mecanismo que preserva e muda o tempo no tempo, num processo dialético no qual preservação e mudança se tornam o requisito básico para a existência da própria tradição.

No que diz respeito à cultura negra, a tradição não é vista como um retorno nostálgico a um passado grandioso que ressurgiu a partir do esquecimento e da condenação à experiência da escravidão, numa perspectiva em que a África aparece como uma cultura imobilizada, imune ao tempo, numa concepção mística, que como afirma Gilroy (2001), não considera a diversidade, nem a dinâmica histórica. Tal concepção procura opor tradição e modernidade como faces opostas e distanciadas da experiência negra, esquecendo e ignorando o fato de que, se podemos afirmar hoje uma cultura negra, essa cultura faz parte do “mundo” erigido pela modernidade e pelo “pós-colonial”, no qual, a presença e a participação das populações negras provenientes da diáspora são fundamentais para sua compreensão.

Para Gilroy (2001), o processo de diáspora e escravidão se encontra imerso na modernidade, construindo rotas, fluxos, trocas e intermediações que refutam qualquer posição ou desejo de ser centrado. Nessa história, tradição e a modernidade se juntam, interagem e se confrontam. Qualquer perspectiva que busque estabelecer uma unidade é questionável diante de tamanha multiplicidade intercultural e transnacional.

Grande parte das produções de intelectuais negros diz respeito às manifestações de tradições, memórias e práticas desdobradas do processo colonizador, marcadas pelas dores, enfrentamentos e desenraizamentos característicos das experiências de diásporas e escravidão.

Por isto, concordo com a afirmação de Gilroy (2001, p.351): “A ideia de tradição possui um estranho poder hipnótico no discurso político negro,” fazendo parte também da crítica cultural que tem cultivado um diálogo com esse discurso. Gilroy (2001) refere-se à escolha de alguns intelectuais e artistas negros que cultivam um “eu racial” atrás do biombo de uma tradição, puro, como um polo oposto a modernidade, considerando que nessa escolha, a ideia de tradição pode se transformar apenas num gesto retórico que busca legitimar uma

cultura política negra paralisada, numa postura defensiva em relação aos poderes injustos da supremacia branca.

É interessante que neste entendimento da posição dos negros no mundo moderno, ocidental, a porta da tradição permaneça fixamente aberta não pela memória da escravidão racial moderna, mas a despeito dela. A escravidão é a sede da vitimação negra e, portanto, do pretendido apagamento da tradição. (GILROY, 2001, p. 354).

No entanto, continuando pelas linhas do pensamento desse autor, a experiência negra na diáspora moderna se constituiu de práticas diversas e entrelaçadas, sendo que essas práticas dizem respeito a um entendimento da tradição como um conjunto cultural irredutivelmente moderno, instável e assimétrico, impossível de ser apreendido mediante a lógica maniqueísta da codificação binária.

Desse ponto de vista, tomo o seu pensamento como desafio me propondo a acatar,

[...] a difícil tarefa de tentar compreender as reproduções das tradições culturais não na transmissão tranqüila de uma essência fixa ao longo do tempo, mas nas rupturas e interrupções que sugerem que a invocação da tradição pode ser, em si mesma, uma resposta distinta, porém oculta, ao fluxo desestabilizante do mundo contemporâneo. (GILROY, 2001, p. 208).

Nesta reflexão, a tradição se traduz em diferentes formas de linguagem que convivem e dialogam com formas de (re)apresentação de mundo de maneira mais dialógica. Tradição como uma memória viva que não pode ser essencializada, por que, conforme argumenta Stuart Hall (2003):

O momento essencializante é fraco porque naturaliza e des-historiciza a diferença [...] Além disso, como sempre acontece quando naturalizamos categorias históricas [...] fixamos esse significante fora da história, da mudança e da intervenção política. (HALL, 2003, p. 345).

Dessa forma, a tradição como memória viva das populações negras não pode ser vista como uma cultura de compensação em retorno de um passado perdido, mas como afirma Gilroy (2001), num mesmo mutável que cumpre um papel mnemônico de volta aos pontos nodais relevantes em suas histórias comuns e suas memórias sociais. É sobre a tradição como este “mesmo mutável” que me refiro no momento.

Do ponto de vista metodológico, essa pesquisa foi realizada através do estudo sistematizado de fontes bibliográficas, constituída pelas obras dos autores escolhidos. Também foram considerados outros textos referentes à biografia destes autores e trabalhos acerca das suas obras. Esses textos se constituem em materiais de linguagens diversas –

artigos, ensaios, entrevistas, matérias jornalísticas, documentários, fotografias ou outros – que possibilitam o enriquecimento do entendimento e da reflexão sobre a temática.

Realizei 05 (cinco) entrevistas com intelectuais que tiveram participação nas produções dos autores estudados e/ou que produziram trabalhos sobre os mesmos, sendo que todos(as) eles(as), de alguma forma, conviveram e dialogaram pessoalmente com esses autores. Entrevistei ainda o próprio Abdias do Nascimento, somando assim um total de 06 (seis) entrevistas. Essas entrevistas são discutidas ao em diálogos com as demais fontes, sendo seus conteúdos debatidos com maior precisão no último capítulo quando busco evidenciar a contribuição dos autores estudados para a construção de uma educação antirracista e plural a partir das possibilidades de reconfiguração da memória sobre as populações negras.

As entrevistas foram realizadas sob as técnicas da História Oral, sendo seguidos toda a orientação metodológica e os cuidados éticos exigidos por esse campo metodológico.

Do ponto de vista do método, apresento uma proposição teórica a partir de Bakhtin (2000; 2002) e Glissant (2005), enfocando o dialogismo para uma leitura realizada enquanto uma *tradução* do discurso manifesto dos autores como também das *linhas marginais* do texto. A ideia de *linhas marginais* é tida aqui como uma preocupação com aquilo que se configura fora da centralidade do texto, do eixo principal, do tema recorrente, do postulado teórico evidenciado, num rastreamento minucioso do que está situado às margens do texto.

Ler pelas linhas marginais do texto não é negar sua centralidade, mas perceber como a mesma foi edificada, o que ficou de dentro e o que foi expurgado para fora, deixado ao redor e por que; é encontrar o sujeito que fala quando a exigência do discurso produzido é que ele desapareça ou que confirme sua função de reproduzir um lugar pré-estabelecido. Talvez uma forma de percebermos que todo texto traz fragmentações, silêncios, dobras, rasuras que desafiam nossa capacidade de traduzi-lo e evidencia a impossibilidade de ordená-lo como um todo homogêneo ou até mesmo universal.

Nessa leitura, a escrita de intelectuais negros(as) é traduzida levando em consideração a experiência daquele(a) que fala, ainda que os vestígios dessa presença escorreguem pelas linhas marginais do texto, numa escolha que persegue um lugar fora de controle e criativo. A análise textual, enquanto procedimento metodológico é entendida como um processo de identificação de rastros, indícios e vestígios que possibilitem a organização e a construção de novos entendimentos a partir do estabelecimento de relações entre as dimensões particulares de cada texto e as categorizações mais gerais. Indícios, rastros, vestígios que podem revelar o interdito, o não permitido, o maldito e outras raízes, assombrando o pensamento que quer constituir-se como de raiz única, permitindo a descoberta do pensamento rizoma, que

conforme nos diz Glissant (2005), não se constitui por uma identidade de raiz única, mas como raiz indo ao encontro de outras raízes.

Na escrita de Glissant (2005), o pensamento formado a partir de rastros e resíduos é considerado um caminho fundamental para o estudo das populações diaspóricas por permitir incorporar mundos construídos às margens dos centros hegemônicos. Segundo esse autor:

O pensamento do rastro/resíduo me parece constituir uma dimensão nova daquilo que é necessário opormos, na situação atual do mundo, ao que chamo de pensamentos de sistemas ou sistemas de pensamento. Os pensamentos de sistemas ou sistemas de pensamento foram prodigiosamente fecundos, prodigiosamente conquistadores e prodigiosamente mortais. O pensamento de rastro/resíduo é aquele que se aplica, em nossos dias, de forma mais válida, à falsa universalidade dos pensamentos de sistema. (GLISSANT, 2005, p. 20).

Entendo que o pensamento que se orienta a partir de rastros e resíduos permite uma escolha entre os diferentes caminhos que todo e qualquer objeto de investigação propõe, mais que isso, se apresenta como uma alternativa teórico-metodológica para o estudo das populações diaspóricas já que as mesmas criaram mundos imprevisíveis pelos poderes da memória. Assim, esse pensamento “não contribui para completar a totalidade, mas permite-nos conceber o indizível dessa totalidade.” (GLISSANT, 2005, p.83). Permite-nos dizer não apenas o “indizível”, mas o que se tornou “silêncios” ou foi silenciado por essa pretensa totalidade, mundos construídos às margens dos centros hegemônicos e ao mesmo tempo imersos neles, que – ao incorporá-los –, os recriavam, revestindo-os de si mesmos, dando-lhes outras interpretações e textualidades, reescrevendo-os conforme as linhas ditadas por essas experiências *marginais*.

A ideia de traduzir o pensamento *Glissantiano* de rastro/resíduos como uma ferramenta metodológica se constitui num esforço dialógico que implica em revisões e reflexão crítica sobre conceitos e textos, no sentido das suas incorporações ou superações no processo reflexivo e na construção do discurso de autoria própria.

Tomo aqui a concepção de *dialogismo* na qual o princípio dialógico acredita tudo em diálogo, valorizando a manifestação de diferentes vozes. No princípio dialógico a alteridade define o ser humano, já que o outro é imprescindível para sua concepção, não sendo possível pensar o homem fora das relações que o liga ao outro. (BAKHTIN, 2000).

Não há palavra que seja a primeira ou a última, e não há limites para o contexto dialógico (este se perde num passado ilimitado e num futuro ilimitado). Mesmo os sentidos passados, aqueles que nasceram do diálogo com os séculos passados, nunca estão estabilizados (encerrados, acabados, de uma vez por todas). Sempre se modificarão (renovando-se) no desenrolar do diálogo subsequente, futuro. Em cada

um dos pontos do diálogo que se desenrola, existe uma multiplicidade inumerável, ilimitada de sentidos esquecidos [...]. (BAKHTIN, 2000, p. 386).

O conhecimento produzido de forma dialógica é atravessado pela polifonia na qual o dialogismo se deixa ver através das múltiplas vozes presentes e percebidas, não só nos textos/discursos que o constituem, mas, também, na aplicabilidade desses em oposição a uma produção afirmada como monofônica que esconde os diálogos ou recusa aqueles que podem (des)construí-la.

Numa perspectiva dialógica, a análise textual enquanto procedimento metodológico deve possibilitar a organização e a construção de novos entendimentos a partir do estabelecimento de relações entre as dimensões particulares de cada texto e as categorizações mais gerais. Dessa forma:

Compreender o enunciado de uma obra significa, entre outras coisas, perceber as suas relações com outros enunciados de outras obras. Bakhtin parte da premissa de que a voz do autor não nasce de um silêncio, mas em resposta a enunciados anteriores (construídos por ele mesmo ou por outros). (TERRA, 2004, p. 97).

Essa análise levará em consideração a descrição sistemática dos conteúdos, privilegiando, no entanto, uma abordagem discursiva na qual não pode ser negligenciada a relação entre o texto e seu entorno, constituindo a descrição/tradução das vozes que ressoam, atravessam e abalam a ilusão de unidade que se apresenta nos enunciados.

No processo de construção de sentidos, será considerado não apenas o que é dito em dado momento, mas as relações que esse dito estabelece com o que já foi dito antes e, até mesmo, com o não dito, atentando, também, para a posição social e histórica dos sujeitos e para as formações discursivas com as quais os discursos fazem interlocuções.

O texto será considerado em sua relação com a exterioridade, com maneiras de significar, com homens/mulheres falando e produzindo sentidos enquanto parte de suas vidas, seja enquanto sujeitos e membros de uma determinada de sociedade, seja como autores(as) tradutores(as) de discursos. Será considerado que o sujeito que fala também interpreta e que não há descrição sem interpretação. A relação com os textos será então a de leitura e não de recepção. Considerando que a mediação teórica deve ser permanente em todos os passos da análise, o trabalho de escrita se fará na intermitência entre descrição e interpretação que constituem ambas o processo de compreensão do analista.

A técnica privilegiada para efetivação dos procedimentos metodológicos, no caso desta pesquisa, é a leitura, pois ela consiste no instrumento mais eficaz de diálogo entre o

pesquisador e suas fontes, a leitura é que permitiu o levantamento das informações e dos dados contidos no material selecionado, também possibilitou conferir-lhes sentido, efetivando uma análise dos mesmos.

Quando referendo a leitura enquanto um instrumento técnico que permite uma organização sistematizada do pensamento/reflexão sobre um texto, não tenho de forma alguma a intenção de esgotá-la nessa perspectiva. Ao contrário, a ideia é extrapolar qualquer sentido resumido de repetição automática ou mesmo de possibilidade *puramente* interpretativa do texto.

Entendo então a leitura como um processo de tradução nos termos explicitados por Glissant (2005, p. 57): “a tradução, arte do saber tocar de leve e da aproximação, é uma prática do rastro/resíduo. Contra a absoluta limitação do ser, a arte da tradução contribui para acumular a extensão de todos os sendos e de todos os existentes no mundo.” Para esse autor, a tradução é uma arte extremamente criativa, ela evidencia a necessidade que temos de conceber em nosso imaginário a totalidade das línguas, reservando ao tradutor a tarefa de passar de uma língua para outra, inventando as linguagens necessárias a essa travessia.

Ao realizar essa tarefa, ele produz o imprevisível, o híbrido, desafiando a transcendência e a autoridade de uma língua sobre as demais, constrói objetos que ultrapassam as bases das oposições binárias, que não sendo nem um nem outro aliena as bases de uma reprodução simplista e esquemática de determinadas unidades narrativas.

A tradução permite ainda uma transgressão da temporalidade convencional do texto, conforme afirma Bhabha (2003), ela permite a negociação em lugar de negação, transmitindo uma temporalidade que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios.

[...] Cada posição é sempre um processo de tradução e transferência de sentido. Cada objetivo é construído sobre o traço daquela perspectiva que ele rasura; cada objeto político é determinado em relação ao outro e deslocado no mesmo ato crítico. (BHABHA, 2003, p. 53).

Por isso “ambivalência e antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, pois o negociar com a diferença do outro revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação.” (BHABHA, 1997, apud Hall, 2003, p. 74-75).

Assim, a leitura entendida como um processo de tradução se apresenta como um jogo no qual negociação e conflito são partes inseparáveis. O tradutor é também o autor, aquele que (re)cria diálogos, proporcionando encontros inusitados ou mesmo inéditos. Atravessando

temporalidades ou dando saltos incomensuráveis no tempo, ele compõe um mosaico através de rastros e vestígios disso e daquilo, do eu e dos outros; driblando posições fixas, ele propõe um jogo sempre contínuo, no qual enfrentamentos, deslocamentos e encontros são necessários, mas não representativos de lugares irreconciliáveis ou pré-estabelecidos.

Perseguir “rastros/vestígios” ou ler através de “emblemas e sinais” implica sempre num processo de tradução no qual o esforço não é apenas o de reunir fragmentos ou de percebê-los, mas também de interpretá-los, de (re)organizar suas trajetórias conferindo-lhes sentidos.

Portanto, ao trazer a público essa proposta que estou nomeando inicialmente como *mosaico metodológico*, não tenho a pretensão de estar inventando nada de completamente novo, nem original, mas de assumir esse meu lugar de tradutora e, como tal, considero qualquer texto não só como objeto de estudo, mas também de (re)criação de pensamento. Considero ainda, que todo texto, assim como toda obra, tem autoria, estando de acordo com Bakhtin (2000) quando diz que como princípio toda obra tem autor, enquanto um sujeito que fala, escreve ou desenha e que a imagem desse autor atravessa todo o conjunto da obra e que somente no todo dessa obra podemos perceber sua presença quando conteúdo e forma se fundem criando os sistemas que produzem as imagens e as próprias imagens (que é sua obra).

Tomo esse lugar de autora/tradutora como uma função intelectual, que conforme diz Ki-Zerbo (2006), consiste num exercício de produção de pensamento que não é realizado com inocência, mas através de escolhas e preferências, que são ditadas pelo o que sou e pelos lugares que ocupei/ocupo enquanto sujeito histórico e cambiante.

No momento desta minha escrita, a escolha foi demarcada pelas angústias e problemáticas vivenciadas a partir das dificuldades encontradas para estudar as problemáticas referentes às populações negras e/ou as obras produzidas por autoras(es) negras(os) a partir dos campos metodológicos tradicionais ou hegemônicos nas nossas universidades; entendendo que mesmo as metodologias mais *avançadas* e preocupadas com os diálogos trazem como pano de fundo um possível afastamento do autor, uma certa *neutralidade* às vezes transformadas em uma palavra mais suave como *estranhamento*. Como se fosse possível ser *estranho* à sua própria experiência.

Entendo como pertinente a afirmação de Ortega y Gasset ([19--] apud Ngoenha, 2009) que diz: “quem pensa sou eu, e no ato de pensar eu mobilizo aquilo que sou.” Para nós negros(as), o ato de pensar ao mesmo tempo mobiliza e é mobilizado por aquilo que somos, mas também por tudo que não somos e desejamos ser. Assim, ao pensar, me encontro sempre em lugares duplos (no mínimo), ditados pelas definições mais gerais que me situam no mundo

– ser mulher, brasileira, professora, por exemplo, e ser negra, esta última como um lugar gerador de possibilidades na sociedade racista em que me debato e me recrio, mas também de uma impossibilidade, configurada na simples premissa de que, enquanto negra, eu não posso deixar de ser o que sou.

O que posso, ao produzir pensamento que traduz uma reflexão sobre uma determinada realidade – nesse caso, da qual faço parte –, é permitir que todos esses lugares que sou eu se expressem entendendo que o pensamento criado, apesar de ter como pano de fundo a realidade na qual estou configurada, não é o espelho da mesma, não podendo, portanto, ser confundido com esta. Também se torna necessário considerar as diversas vozes/diálogos presentes na formulação desse pensamento, apresentando-as quando estão colocadas de forma nítida e/ou reconhecendo suas presenças como dimensões daquilo que me constitui pela experiência e memória, reiterando a afirmação de Bakhtin (2000) de que nenhum pensamento é produzido a partir do silêncio ou de um sujeito monológico. Mas, que apesar das vozes, que nos inspiram ou nos assombram, penso que para nós negros(as):

[...] a única escolha possível é a de afirmamos a nós mesmos como sujeitos históricos e construtores de conhecimentos, ocupando um lugar de insubordinação e insurgência em relação aos ditames de todas as formas de unidades discursivas que são estabelecidas como verdades universais. (MACÊDO, Marluce, 2011, p. 13).

Esse lugar de insurgência não pode ser outro que não um lugar de *engajamento* intelectual, no sentido de produzir um conhecimento comprometido com o combate ao racismo e a toda produção/ação discriminatória que tem vitimado a população negra no Brasil e no mundo bem como as desigualdades e violências decorrentes dos mesmos.

No entanto, a meu ver, a produção de *um conhecimento comprometido* exige o que Mama (2010) nomeou de “Ética da Liberdade” para dizer como as preocupações de ordem ética têm sido tratadas pela pesquisa acadêmica no que se refere aos estudos africanos, entendendo que estes se inserem numa tradição intelectual de orientação predominantemente progressista, uma ética própria que foge das perspectivas convencionais dos modelos de produção acadêmicos e opta por uma tradição crítica, assentada na luta pela liberdade, preferindo conceber metodologias comprometidas e preocupadas em desmistificar, interpelar e questionar as hegemonias globais, mas interessada em responder às preocupações coletivas de natureza social e política daqueles que construíram/constroem a si ao mundo às margens dessas hegemonias.

A escrita desta tese se distribui, para além desta introdução, em quatro capítulos e as considerações finais. No Capítulo 2, intitulado de *Intelectuais Negros Memória e Educação: Que memória é essa?* trago uma discussão que busca traçar os laços entre escola e a memória sobre as populações negras, analisando também o papel dos intelectuais e da linguagem escrita nesse entrelaçamento. Neste momento, é pensada a contribuição da escola e da intelectualidade na construção de uma memória nacional que privilegiou um projeto de civilização baseado em teorias racistas. A construção de memórias sobre a experiência negra no Brasil é debatida numa tríade: das memórias literárias, da construção historiográfica sobre a memória da escravidão e da produção acadêmica aos livros didáticos. Esta discussão procura alcançar as vozes dominantes e as vozes divergentes nos combates pela memória.

No Capítulo 3 sob o título, *Edison Carneiro e sua obra – Memória e Tradição na tradução da Experiência*, abordo a trajetória e a obra de Edison Carneiro nos seus encontros e desencontros, descortinando suas vivências nos diversos universos dos quais fez parte, enfocando, particularmente, suas experiências com as comunidades negras. Neste capítulo, discuto ainda o sentido de tradição e memória na obra de Carneiro bem como a ideia de *autoria negra*, afirmando este autor como um intelectual que produz a partir de uma tradição de pensamento no qual o negro é traduzido como protagonista da sua história.

No Capítulo 4: *Abdias do Nascimento: “Um mesmo mutável?”* – Tradição e insurgência na construção intelectual do pensamento negro, também inicio apresentando e debatendo a trajetória deste autor, suas obras e o contexto dessas produções, partindo do pressuposto de que estas são questões extremamente relevantes para a reflexão temática que farei a seguir da sua escrita, qual seja: uma discussão aprofundada do que significa *autoria negra* em relação a produção de Abdias do Nascimento e de como este autor aborda a memória e a tradição para compor um discurso insurgente, inscrito no terreno da reconfiguração da memória sobre a população negra.

O quinto e último capítulo o qual intitulei de: *Produções de Intelectuais Negros e Educação antirracista: diálogos possíveis e (re)ensaiados*, debato as obras de Abdias do Nascimento e de Edison Carneiro, realizando uma análise destas, dizendo porque elas podem ser tomadas como um instrumento na luta pelo combate ao racismo nos processos educacionais, tendo como pano de fundo a ideia de (re)configuração da memória, configuro as produções dos dois autores como parte da tradição de um pensamento negro. E para finalizar esta discussão, abordo a importância deste debate no contexto atual, particularizando o impacto da Lei 10.639/2003 e o efeito da mesma na (re)produção de conhecimentos sobre as

populações negras, enfatizando os combates travados na atualidade brasileira sobre o espólio da memória negra.

## 2 INTELLECTUAIS NEGROS MEMÓRIA E EDUCAÇÃO: QUE MEMÓRIA É ESSA?

Mergulhar na memória, qualquer que seja ela, é produzir história(s), costurar fragmentos e relações identificadoras de experiências e realidades diversas. Toda memória é um *estranho* mosaico que reúne em sua configuração vários eixos disseminadores da ação histórica, ou seja, da experiência histórica: a sociedade, o coletivo, o individual, o eu e o outro, o instituído e o instituinte, a responsabilidade e a liberdade, a conformidade, a rebeldia, a insurgência...

A realização destas *costura* tem exigido a criação de princípios e/ou fundamentos organizadores que sistematizem esses eixos, de forma a torná-los um todo significativo e coerente.

Assim, tomo a memória como uma dimensão produtora da história e ao mesmo tempo como produção desta, na medida em que os seus articuladores são os próprios sujeitos históricos, ou seja, aqueles que lhe dão vida e constroem significados para a mesma.

A memória que emerge dos sujeitos, em experiências, discursos e perspectivas, é produzida a partir da *localização* dos mesmos – já que todo sujeito histórico está *localizado*, inserido num determinado conjunto de práticas, referências e representações, grupos e interesses – o que permite afirmar *um não lugar para uma única memória* ou a existência de diferentes histórias e memórias.

Os discursos e os sistemas de representação sobre a memória também constroem/destroem os lugares a partir dos quais os indivíduos se posicionam, falam, edificam identidades e (re)conhecimentos sobre si e sobre o mundo em que vivem.

A memória conforme a afirmação de Pierre Nora (1984) é, sobretudo, um campo político submetido a um jogo de forças, que transformam a realidade, portanto algo que não pode ser entendido como um conteúdo pronto, mas como um quadro em aberto ao sabor daquilo que se faz dela. Ou seja, mais que uma série de fatos/acontecimentos relacionados a um passado distante ou próximo, mais que um conteúdo lembrando ao longo do tempo, e que já se encontra pronto, a memória é sempre deslizante e inacabada, sofrendo os impactos das interpelações e das respostas necessárias aos contextos e aos grupos responsáveis pela sua (re)invenção e (re)vivência.

Ao me debruçar sobre a relação memória & educação, estou me referindo, de forma particular, aos quadros relativos às (re)produções de memórias específicas nos processos de educação formal nas escolas brasileiras, mas – particularmente – àqueles que dizem respeito à conformação de memórias sobre as populações negras.

Nesse sentido, essa reflexão, não pretende fazer uma *história da memória da educação no Brasil*, embora deva dialogar com esse campo algumas vezes. A pretensão e foco principal desse primeiro capítulo é revisitar textos e pretextos para (re)criação, consolidação e recrudescimento de determinadas memórias sobre negros(as) brasileiros(as), considerando os lugares de hegemonia e demais construções mnemônicas às margens desses.

## **2.1 Traçando laços entre escola, memória das populações negras, intelectuais e escrita**

Conforme afirma Oriá (2004), há uma grande responsabilidade da escola na formação de um “senso” de preservação da memória coletiva como condição para construção de uma identidade nacional plural, pois é na escola, principalmente, que o conhecimento historicamente produzido é socializado com o objetivo de preparar as diferentes gerações para (re)construção de novos conhecimentos. Assim, as (re)produções de memórias, como fonte geradora de conhecimentos que alavancam os processos de formação escolar, fazem parte daquilo que a escola toma como seu papel social.

No entanto, o debate sobre memória – enquanto um recorte temático específico –, passou longe das preocupações da educação formal no Brasil ao longo do século XX, inclusive no desenvolvimento de pesquisas e trabalhos escritos, se confundindo ou sendo sub-representado no campo mais geral da História. De acordo com Galzerani (2004), a memória foi articulada em duas imagens hegemônicas ao longo dos tempos: a memória como atributo das atividades naturais, uma memória genealógica e a memória como um saber sistematizado pela história numa leitura crítica do passado.

Para essa autora, “[...] as construções imagéticas, acima referidas, vêm persistindo, ou melhor, têm triunfado, através de uma verdadeira guerra de símbolos, nas produções historiográficas dos últimos vinte anos.” (GALZERANI, 2004, p.292). Mas, não só nas produções historiográficas como também em outras importantes áreas de saberes, a exemplo da literatura e da sociologia. De certa forma, essas duas imagens sobre a memória remetem a um lugar comum de uma memória cristalizada no tempo e no espaço, de uma memória referente ao passado, que só pode ser alcançada através de uma viagem vertiginosa para trás e, somente, aqueles(as) que logram fazê-la possui a chave para desvendar seus segredos.

Dessa forma, essa memória “resgatada” do passado se constitui como verdade, um espelho de águas cristalinas através do qual cada ser humano poderá se vê na perspectiva de uma linearidade crescente e elucidativa daquilo que ele é e de como ele chegou até aqui, muito embora – na maioria das vezes –, não coube a ele definir essa sua trajetória.

Seguindo por essas trilhas, a memória e o imaginário produzidos acerca das populações negras no processo de educação formal são marcados pelas agruras da colonização e da escravidão nas quais as imagens e experiências negras foram paralisadas, silenciadas e negativadas. Os processos educacionais no Brasil difundiram e fortaleceram teorias racistas que, a partir de um suposto cientificismo, decretaram a inferioridade do negro, a degenerescência do mestiço, o ideal do branqueamento e a grande farsa de vivermos todos(as) numa democracia racial<sup>12</sup>.

Nos textos/contextos da educação formal, geralmente os(as) negros(as) aparecem como objetos: estudados(as), analisados(as), absolvidos(as) ou condenados(as), conforme as interpretações do sujeito que fala sobre eles. A memória hegemonicamente afirmada nesses ambientes tem se conformado como uma memória racista que realiza seus trabalhos privilegiando as lembranças de um grupo, os conhecimentos e explicações de mundo dados por ele e esse grupo não inclui pessoas negras – a não ser como personagens secundárias que aparecem e desaparecem de acordo ao gosto e aos interesses do mesmo.

A escola tem tomado para si e sob sua responsabilidade o ato de nomear os indivíduos, identificando-os e historicizando seus grupos de pertencimento. A memória nomeada pelo saber escolar, como a memória das populações negras no Brasil, é um discurso que privilegia uma visão homogeneizadora e apagadora das diversidades socioculturais distantes das nossas experiências enquanto negros(as). Essa memória reproduzida a partir de imagens de longa duração enfatiza a condição dos(as) negros(as) como indivíduos que *estão* na história, mas não têm possibilidades de tornarem-se sujeitos da mesma. Os conhecimentos (re)produzidos na escola têm reservado à memória das populações negras um lugar de alienação que está estreitamente ligada à sua maneira de perceber a temporalidade e se situar no tempo.

A alienação como um comportamento que em vez de se situar no presente, no qual se está inserido, se considera como herdeiro de um passado absolutizado. Dessa forma, ao nos condenar a meros repetidores do nosso passado já pronto e acabado, a escola reforça a nossa alienação enquanto sujeitos que se veem como objetos de um processo histórico no qual, se não tivemos responsabilidade, também não tivemos participação efetiva.

E se não tivemos participação efetiva no construto do passado, a nossa inserção no presente será sempre em situação de desvantagem a reboque daqueles(as) que supostamente construíram um mundo para nós vivermos, um mundo onde quase nunca somos escalados(as) para representar nenhum papel desencadeador do enredo e do desenrolar da história, no

---

<sup>12</sup> Estas questões serão apresentadas e analisadas com maior amplitude ainda neste capítulo.

máximo somos meros(as) figurantes que aparecem e desaparecem conforme a conveniência e a exigência da cena a ser reproduzida.

Para nós, negras e negros, a possibilidade de desalienação da memória e de fuga desse lugar que nos foi reservado não é a abolição do passado e por consequência de tudo que nos constitui, mas uma reflexão que nos coloca em perspectiva, tanto em relação às possibilidades do nosso presente quanto ao possível que nos promete o futuro, de acordo aos processo de mudança que sofre constantemente o passado.

Do ponto de vista dessa desalienação no espaço da educação escolar, essa é sem dúvida uma tarefa instigante e difícil quando:

[...] deparamo-nos, nesta mesma escola, com uma forte tendência de construções de visões históricas pautadas, muito mais, na decoração de dados, generalistas, ausentes de pessoas, de relação com o presente, de movimento, de vida, portanto de história. Dados pouco significativos aos professores e aos alunos, destinados ao puro esquecimento. Esquecimento “organizado”, que faz das aulas de história práticas mecânicas, que se encaixam perfeitamente na cultura do “sempre igual”. (GALZERANI, 2004, p.316).

Ainda de acordo com essa autora, a escola encara os professores(as) como meros “transpositores/as didáticos” de conhecimentos prontos e privilegia tendências educacionais assentadas na visão de que são os(as) professores(as) da universidade, enquanto pesquisadores(as), que ditam a direção da pesquisa, propondo receitas, fórmulas mágicas ou modelos teóricos passíveis de ser mecanicamente aplicados pelos docentes da escola e pelos(as) licenciados(as).

A ideia do(a) professor(a) como “transpositor/a didático”, ou seja, alguém que apenas exerce uma função de *repassar* conhecimentos sem alterá-los ou interferir neles, está de acordo com a lógica escolar brasileira em todos os níveis em que prevalecem a máxima de que o conhecimento válido é, a priori, um conhecimento objetivo, neutro, produzido pelos rigorosos métodos científicos de acordo as exigências das diversas áreas de saberes e que esse conhecimento, ainda que explique uma realidade específica, deve se conduzir dentro das linhas de uma proposta universalista. Ou seja, que hegemonicamente na escola, o(a) professor(a) é visto(a) como o(a) transmissor(a) desse conhecimento neutro e afastado da sua realidade e da realidade da comunidade escolar, um conhecimento verdadeiro, validado universalmente.

Essa lógica separa e reúne ao mesmo tempo produção e reprodução de conhecimentos: separa quando define as mesmas como duas atividades diferenciadas, realizadas por sujeitos desiguais em níveis de formação e de percepção de mundo; reúne quando entende que tanto a

produção quanto a reprodução são atividades nas quais o indivíduo que as realiza deve se manter afastado e trazer à tona um conhecimento no qual ele é apenas uma espécie de tradutor da verdade que estaria estabelecida em determinado lugar acessível para o mesmo.

No entanto, não me parece ser apenas o papel de “transpositor/a didático/a” que esses(as) profissionais exercem na escola – tomo aqui a minha experiência de longos anos como professora de ensino médio e fundamental como uma importante ilustração dessa afirmação. Pois, ainda que intenção e os discursos prevalecentes na escola sejam nesse sentido, a meu ver, não é possível que um(a) professor(a), diante de uma sala de aula composta de dezenas de *peessoas-vivas*, sendo ele(a) próprio(a) um sujeito mergulhado em exigências, múltiplas jornadas e diversidades de lugares e diálogos, possa transmitir um conhecimento no qual ele(a), além de ausentar-se do mesmo, desconsidera o movimento que é a própria escola e as relações de (des)afeto, poder, disciplina, conflitos e acordos que envolvem as atividades do ensino-aprendizagem.

Os debates sobre como se dá o exercício do magistério no Brasil, entre outras problemáticas, têm buscado aprofundar qual o papel que deve ser desempenhado pelos(as) professores(as) na produção/reprodução de conhecimentos.

Uma importante questão que permeia esses debates está diretamente relacionada com as discussões colocadas acima, qual seja: a escola como um lugar de formação de intelectuais e o papel dos(as) professores(as) nesse processo formativo. A meu ver ela é crucial para situar com maior eficácia a influência dos intelectuais e de suas produções na (re)configuração da(s) memória(s) através dos processos educacionais que se dão nas escolas oficiais de ensino e, por esse motivo, me estenderei um pouco sobre a mesma como antessala desse capítulo, retornando em seguida para o seu eixo central, que é uma reflexão sobre o construto da memória sobre as populações negras no âmbito da educação escolar.

Ao discutir sobre a formação dos intelectuais, Gramsci (1968, p. 9) afirma que “a escola é o instrumento para elaborar os intelectuais de diversos níveis.” Para ele, é no processo de formação que se conformam as camadas intelectuais em diversos graus que em determinados momentos podem representar uma verdadeira diferença qualitativa de acordo com os processos históricos e os lugares onde esse processo está instalado – na “civilização moderna”, a criação de escolas para dirigentes e especialistas tem resultado na formação de intelectuais de um nível mais elevado que são, geralmente, os chamados para exercerem a função de professores(as) nas escolas.

Gramsci (1968) realiza uma crítica a esse processo de formação, afirmando que ele desencadeia uma crise escolar, na medida em que há uma ausência de orientação geral para a

formação de quadros intelectuais e se distancia cada vez mais de uma escola de formação humanista ou de uma cultura mais geral que tomasse como tarefa central desenvolver nos jovens uma boa dose de maturidade, capacidade e criação intelectual, somadas à autonomia e iniciativa como condições necessárias para sua inserção e interferência nas atividades sociais.

Arrisco a afirmar o quanto essas proposições gramscianas são atuais e recrudescentes na realidade brasileira, ainda que entenda – se tomarmos a totalidade do texto de Gramsci – que elas se referem à outra realidade, a outro momento, estando situadas num contexto teórico mais amplo e talvez, até certo ponto, afastadas daquele que referenda essas reflexões na medida em que ratifica o privilégio da *ciência* sobre os demais saberes.

Se a ideia de que a escola é o “instrumento” de elaboração de intelectuais faz sentido para nós, é buscando entender o prolongamento dos objetivos escolares nos cursos das nossas universidades ou Institutos de Ensino Superior (IES) entendendo assim o projeto de formação sustentado pelos órgãos oficiais de ensino como um todo, que embora seja multifacetado e conflituoso, encerra na sua centralidade as finalidades e concepções daqueles que o estrutura e financia suas atividades.

A escola brasileira, na sua versão hegemônica, nos níveis fundamental e médio – longe de ser uma escola humanista e preocupada com uma cultura mais geral que prepare os indivíduos para vida e a convivência social através do desenvolvimento de reflexões acerca das problemáticas referentes ao mundo que seus sujeitos estão inseridos –, realiza um processo de formação que privilegia a formação profissional, através do ingresso no ensino superior. Assim sendo, a meta finalística desse período escolar é *passar no vestibular*<sup>13</sup> e todos os esforços são nesse sentido de forma que os currículos, as práticas pedagógicas e os discursos têm convergido para o ápice da reprodução sistemática e inquestionável dos chamados *assuntos* necessários à aprovação neste.

No entanto, eu diria que a escola, como *lugar* de criação de intelectuais, me parece também bastante interessante se for considerado todos os diálogos e relações travadas nos espaços escolares: nas (re)produções dentro e fora das salas de aula; nos embates e encontros entre professores e estudantes e demais membros da comunidade escolar. Ou seja, a escola como espaço sociocultural<sup>14</sup>, lugar experiências, memórias, identidade e discursos

---

<sup>13</sup>Atualmente, o ENEM vem ocupando um lugar tão importante quanto o conhecido vestibular, ambos baseados numa avaliação meritocrática e hierarquizante.

<sup>14</sup>A escola como espaço sociocultural tem aqui o sentido definido por Juarez Dayrel (2001, p.137): a escola é “entendida como um espaço social próprio, ordenado em dupla dimensão. Institucionalmente, por um conjunto de normas e regras, que buscam unificar e delimitar a ação dos sujeitos. Cotidianamente, por uma complexa trama de relações sociais entre os sujeitos envolvidos, que incluem alianças e conflitos, imposição de normas e estratégias individuais, ou coletivas, de transgressão e de acordos.”

diversificados onde, para além da posição hegemônica, existem outros posicionamentos que constroem processos de readequação, negociações e enfrentamentos que têm resultado na conformação de contra-hegemonias ou hegemonias alternativas<sup>15</sup>.

Tem sido fundamental para criação e conformação desses grupos alternativos e/ou às margens daquilo que é hegemônico nos processos educacionais escolares, o trabalho desempenhado por determinados(as) professores(as) quando tornaram suas práticas pedagógicas mais políticas e suas práticas políticas mais pedagógicas. Essa relação entre o pedagógico e o político é considerada por Giroux (1997, p. 08) como crucial para o intelectual, pois: “tornar o pedagógico mais político significa inserir a escolarização diretamente na esfera política, argumentando-se que as escolas representam tanto um esforço para definir-se o significado quanto uma luta em torno das relações de poder.”

No livro *Os professores como intelectuais: rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem*, Giroux (1997) realiza uma importante reflexão sobre o papel do(a) professor(a) como intelectual, considerando as sucessivas conjunturas desfavoráveis à realização desse papel, quer seja pelo crescente empobrecimento destes(as), quer seja pela ação de constantes reformas educacionais que desconfiam da capacidade do professor(a) como liderança intelectual e ativadora de mudanças significativas na construção de pensamento e de reflexão sobre questões mais urgentes da nossa atualidade.

Todavia, para esse autor:

Ao encarar os professores como intelectuais, podemos elucidar a importante idéia de que toda a atividade humana envolve alguma forma de pensamento. Nenhuma atividade, independente do quão rotinizada possa se tornar, pode ser abstraída do funcionamento da mente em algum nível. [...] encarar os professores como intelectuais também fornece uma vigorosa crítica teórica das ideologias tecnocráticas e instrumentos subjacentes à teoria educacional que separa a conceitualização, planejamento e organização curricular dos processos de implementação e execução (GIROUX, 1997, p. 6).

No que tange à ideia de “encarar” os(as) professores(as) como intelectuais, do ponto de vista de um posicionamento político que se contrapõe a desvalorização desses(as) profissionais, penso que pode ser uma estratégia acertada, pois além de descartar uma visão

---

<sup>15</sup>Tais conceitos são fundamentados por Raymond Williams (1973, p. 116), segundo ele: “a realidade de qualquer hegemonia, no sentido político e cultural ampliado, é de que, embora por definição seja sempre dominante, jamais será total ou exclusiva.” Assim, toda hegemonia enfrentará determinados grupos e indivíduos que a contrapõe, numa resistência sistemática a esta, na proposição de projetos e na criação de discursos na perspectiva de transformação, conformando-se em contra- hegemonias. Todo grupo que ocupa um lugar de oposição ao hegemônico, em busca de mudanças radicais ou não, trazem também no seu interior campos de disputa, nos quais, as lideranças exercem o poder de forma bem semelhante à prática política hegemônica, constituindo-se como hegemonias alternativas.

tecnocrata do ensino, nega de forma radical a possibilidade dos mesmos se constituírem apenas em “transpositores/as didáticos”.

No entanto, apenas desenvolver alguma forma de pensamento ou de atividade mental não transforma um(a) professor(a) num(a) intelectual, para isso é preciso fazer escolhas, tomar posições, e fatalmente conhecer bem as posições escolhidas e as rejeitadas, e assim, romper com a repetição e elaborar com responsabilidades às críticas e as reflexões necessárias ao processo de produção de conhecimentos.

Estou de acordo com Santos, M., (1998, p. 6) quando esse diz que “[...] as faculdades e as casas de ensino abrigam cada vez mais letrados(as) e cada vez menos intelectuais. Ser professor não é obrigatoriamente ser intelectual [...]” A meu ver, ao separar “letrados” e intelectuais, esse autor indica uma importante questão que se encontra no cerne desse debate: o alinhamento entre atividade intelectual, formação escolar e produção escrita; o que quero dizer é que historicamente a grande maioria dos(as) intelectuais reconhecidos(as) são homens e mulheres do domínio *das letras*, no sentido primordial de que estes(as) trilham pelos caminhos da linguagem escrita e através dela expõem o *seu pensamento* para o mundo. Assim, antes e agora, ser letrado(a) seria a condição primeira e a principal exigência para ser um(a) intelectual e também um(a) professor(a).

Ao dizer isso, não tenho a intenção de desconsiderar as demais linguagens expressivas do pensamento, entendendo que a escrita é apenas uma linguagem pela qual este se apresenta – ainda mais, se situarmos o contexto atual. No entanto, historicamente ela se tornou uma peça fundamental para representação e expressão da intelectualidade no Brasil.

Porém, caminhando na direção da provocação de Santos, M., (1998), considero que letrados(as) e intelectuais muitas vezes têm se conformado como lugares diferentes, pois, o domínio de determinadas linguagens e dos conhecimentos organizados através das mesmas não se transforma automaticamente em pensamento crítico, em questionamentos sobre a experiência e os conhecimentos adquiridos. Assim, pode-se apenas ser letrado(a), onde o que importa são a compilação de dados, as repetições prodigiosas da memória, à palavra certa, possível de ser comprovada, inabalável; ou ir além e tornar-se um intelectual e, para isso, se torna necessário lançar discórdias, levantar problemas, arriscar premissas, colocar em xeque o que já está posto, duvidar de verdades inquestionáveis e/ou propostas atemporais e universalizantes.

Quanto ao perfil do intelectual, concordo com Said (2005, p. 10) quando diz que se interessa pela figura representativa do intelectual como alguém que representa um ponto de vista, que articula representações a um público de modo que: “uma das tarefas do intelectual

reside no esforço em derrubar os estereótipos e as categorias redutoras que tanto limitam o pensamento humano e a comunicação.”

No entanto, conforme alerta o próprio Said, é preciso atentar para as circunstâncias criadoras de cada intelectual, suas características pessoais, afetivas, pois só nessas circunstâncias podemos entender a força vital que o constitui.

Ao concordar que o intelectual é alguém que tem um ponto de vista e que uma das suas tarefas centrais é ampliar os horizontes do fazer humano, superando seus limites, quero enfatizar o papel estratégico e o lugar de poder – portanto, de possibilidades – que ele ocupa na conformação dos processos educativos formais ou não.

Todavia, romper com estereótipos, preconceitos e/ou outras formas cristalizadas de ver/estar no mundo traz exigências específicas que quase sempre redundam em conflitos, riscos e, muitas vezes, marginalização.

Assim, retorno a Santos, M., (1998, p. 10) a fim de concordar que “o trabalho do professor é arriscado. Quem teme perigos deve renunciar a tarefa do ensino. E se quiser ser ao mesmo tempo professor intelectual, está fadado a correr riscos ainda maiores.” Se, ser letrado(a) é uma exigência que todo(a) professor(a) deve cumprir; ser intelectual é um desafio no qual ele se coloca de acordo ao seu entendimento sobre todas as coisas a partir da sua experiência e da posição que ocupa no universo em que gravita.

Ocupando o lugar de letrado(a) e/ou de intelectual, os(as) professores(as) desempenham um papel fundamental na (re)produção de conhecimentos e nos construtos das memórias (re)configurando-as conforme permitem suas trajetórias de vida e suas formações docentes, orientados/as pelos seus lugares políticos/ideológicos.

Certamente o universo de atuação dos intelectuais, professores ou não, é amplo e diverso, estendendo-se pelas diversas áreas de conhecimento e campos temáticos.

## **2.2 Escola e intelectualidade na construção de uma memória nacional: projetos de civilização e teorias racistas**

Aqui, retorno a temática central desse capítulo discutindo o papel desempenhado pelos(as) professores(as) intelectuais e pelos intelectuais de forma mais geral, na concepção/(re)produção de discursos e textos sobre a memória das populações negras, presentes nas escolas e nos processos formais de educação no Brasil, com enfoque especial no âmbito da escola pública, onde essa população majoritariamente esteve inserida.

Na apresentação da coletânea intitulada *Intelectuais e Escola Pública no Brasil. Séculos XIX e XX*, os(as) organizadores(as) desta destacam o retorno da educação ao palco, no momento atual, como um espaço privilegiado para a gestação de mudanças significativas na sociedade, no entanto, consideram que essa é uma promessa que não poderá ser cumprida se a Universidade não ocupar sua função de produzir conhecimento a partir de uma crítica qualificada, se tornando cada vez mais apenas um espaço da operacionalização de políticas públicas estatais e/ou outras. Para eles(as), entre outras coisas, isso implica em “repor a educação como objeto de reflexão da intelectualidade brasileira” (VAGO; INÁCIO; HAMDAN; SANTOS, 2009, p. 08).

É, pois, nesta perspectiva que se insere essa reflexão, estendendo as preposições relativas à universidade para escola como um todo, em especial a escola pública. Ou seja, entendo que a temática central dessa reflexão deve estar colocada na ordem do dia em relação às preocupações e produções dos intelectuais acadêmicos e, também, dos demais intelectuais colocados em outros locais de produção de conhecimentos com destaque para as escolas de nível básico.

Historicamente no Brasil e, principalmente, no estabelecimento do Estado Nacional Brasileiro, a educação escolar – mas também, para além da escola – foi considerada como parte indispensável para a realização do *Projeto Civilizatório* desse país. Ela seria a base sólida para a construção de uma nação mais homogênea e próxima aos ideais europeus de civilização, oportunizando aos *incivilizados(as)*, os quais não seriam outros senão indígenas e negras(os), ocupar um lugar devidamente reservado para os(as) mesmos(as) na escala social *da ordem, do progresso e da Civilização*.

A ideia de *civilizar* estava diretamente ligada a domínio relativo de determinados conhecimentos, sendo que o mais destacado deles foi (e continua sendo) a linguagem escrita. No seu artigo sobre os projetos do Império Brasileiro, Filho, L., (2009) destaca a importância da palavra escrita, sobretudo da imprensa, na construção de um Estado Imperial brasileiro. Segundo ele: “O movimento de ordenação do social se dá em íntima relação com a escrita, visto que foi por meio do texto impresso que os dirigentes imperiais buscaram instituir uma ordem legal e exercer controle sobre a totalidade da população.” (FILHO, L., 2009, p.20).

Sem dúvida nenhuma, o texto escrito ocupou e ocupa ainda no Brasil um lugar privilegiado na difusão/reprodução dos discursos e determinações do Estado, bem como de todo universo projetado e divulgado pelos grupos hegemônicos nesse país. Assim sendo, a escola como lugar onde se *aprende a ler* (e aqui se traduz em ler o texto escrito) se tornou de certa forma o eixo inicial e primordial na montagem de uma sociedade *letrada*, no qual a

*instrução e o esclarecimento* poderiam aproximar os mais distantes da civilização da conduta necessária ao desenvolvimento da Nação Brasileira.

No entanto, os domínios da escrita não estavam acessíveis de forma igualitária para todos. O projeto de uma escola universalista no Brasil tinha pelo menos duas versões: a de uma escola para a elite, que garantisse as ferramentas necessárias à continuação dos grupos hegemônicos no poder e outra escola para os demais, aquelas(es) reservadas(os) a lugares de menor importância na escala social.

Assim sendo, a escola da elite se consolidou como a possibilidade concreta de progressão nos domínios da escrita e conseqüentemente no lugar privilegiado da produção e circulação de conhecimentos através dessa linguagem. No que diz respeito à *escola dos outros(as)* – entendendo-se por esses(as) outros(as) os pobres, negros(as), indígenas e mestiços(as) em geral – o domínio dessa tal exigida linguagem não passava de sonho que, longe de acalantar essas populações com esperança para um futuro melhor, aumentavam-lhe os tormentos, já que não havia escolas para todos(as) e as instituições de ensino em funcionamento não foram projetadas para incluí-los(as) no seu interior e/ou quando incluía era apenas para cursar as séries iniciais.

O acesso restritivo à escola talvez tenha sido uma das maiores perversões do sistema de ensino oficial no Brasil, desde que a introdução dos sujeitos num universo tido como o único caminho para o *progresso* individual ou coletivo em situação desigual e discriminatória, sem provê-los da mínima condição para movimentar-se no mesmo, resultava quase sempre numa marginalização ainda mais cruel destes sujeitos, que para além de se verem desprestigiados e discriminados dentro das escolas, durante suas breves jornadas escolares, tinham que amargar o resto das suas vidas o insucesso dessa empreitada como um fracasso absolutamente particular e individualizado, ainda porque – em pouco tempo –, esses grupos precisavam se adequar a esses domínios: aceitar seus desígnios, repetir seus textos, consumir verdades e explicações inquestionáveis, aprendendo que nada sabiam e, não sabendo nada, nada seriam fora da escola.

O saber produzido e reproduzido na escola de forma majoritária se constitui em discursos importados dos *mais esclarecidos*, num voluntarismo iluminista que persegue a ideia de afirmar a humanidade enquanto totalidade, tomando como tarefa ímpar para essa humanidade a busca de um caminho linear que conduzisse ao progresso e a civilização; progresso e civilização que se concretizara na experiência do ocidente europeu. Essa humanidade que encarna a experiência civilizadora era/é a humanidade branca, vencedora,

portanto, digna de ser copiada e seguida pelas demais populações que apenas construíram experiências de *atraso e incivilidade*.

Os intelectuais brasileiros da segunda metade do século XIX e início do século XX buscavam construir e empoderar esse saber científico, questionando os discursos herméticos das religiões, desejavam introduzir o Brasil nos cânones do pensamento europeu. No entanto, fazia-se necessário a construção de teorias e pilares que legitimassem o discurso científico e, para isso, esses intelectuais precisavam mergulhar na realidade brasileira, para explicitá-la e adequá-la a tais exigências.

Eventos como a Abolição da escravidão e a República exigiram dos intelectuais um posicionamento em relação às populações negras e mestiças no Brasil oitocentista, principalmente naquilo que se colocava como um grande desafio: encontrar formas de incorporar negros(as) legalmente fora da escravidão à formação da identidade nacional.

Não era possível, no entanto, ignorar completamente esses sujeitos, tornava-se necessário inseri-los na vida nacional de uma forma que não maculassem a imagem do país diante das nações estrangeiras. Assim que as teorias raciais vão sendo geradas e desenvolvidas como um discurso científico, que tomando por base o evolucionismo europeu, faz sua própria *tradução* do mesmo, numa pretensa explicação das diferenças humanas que seleciona e hierarquiza a diversidade.

Refletindo sobre *Memória coletiva e as teorias raciais do século XIX*, Renato Ortiz (1985) considera que se os intelectuais dessa época têm um dilema, este dilema consiste em entender a defasagem entre teoria e realidade e que é do “evolucionismo” que vão tomar os conceitos operadores desta problemática.

Se o evolucionismo torna possível a compreensão mais geral das sociedades humanas, é necessário, porém, completá-lo com outros argumentos que possibilitem o entendimento da especificidade social. O pensamento brasileiro da época vai encontrar tais argumentos em duas noções particulares: o meio e a raça. (ORTIZ, 1985, p. 15).

Assim, acompanhando ainda o raciocínio desse autor, meio e raça funcionavam como parâmetros que fundamentavam “o solo epistemológico dos intelectuais brasileiros de fins do século XIX e início do século XX” (ORTIZ, 1985, p.15). Essas duas categorias deveriam definir o quadro interpretativo da realidade de forma que a maioria dos comportamentos e manifestações era explicada a partir das mesmas num posicionamento evidentemente determinista.

Em relação ao negro(a), particularmente nesse contexto, Ortiz (1985) considera que o(a) mesmo(a) é tido como um alguém que dinamizava a vida social e econômica brasileira e isso criava a necessidade de que os intelectuais considerassem e reavaliassem sua posição em relação à identidade e à memória em construção desse país. No entanto, ao associarem a questão racial à ideia mais ampla de progresso da humanidade, esses intelectuais consideraram que tanto o negro quanto o indígena representavam verdadeiros entraves ao processo civilizatório.

Isso porque, conforme explica Schwarcz (2000), o determinismo racial entendia o sujeito como somatório de elementos morais e físicos da raça a qual pertencia e tendo por referência pensadores como Gobineau (1853), e Le Bom (1894)<sup>16</sup>, tomavam raça como um fenômeno final, imutável, assim os “cruzamentos raciais” eram vistos como um equívoco e a mestiçagem como sinônimo de degeneração social.

Essas teorias ganham espaço no Brasil do final do século XIX e passam a se constituir desde então como uma dimensão expressiva dos discursos sobre as populações negras neste país e da memória construída sobre essa população. Certamente, o sucesso dessa empreitada – em nível da sua difusão e desdobramentos –, deve-se ao acolhimento dessa proposta nos nossos estabelecimentos de ensino e de pesquisa:

[...] desde os anos 1870, teorias raciais de análise passam ser largamente adotadas no país – sobretudo nas instituições de pesquisa e de ensino brasileiras predominantes na época –, em uma clara demonstração de que os critérios políticos estavam longe dos parâmetros científicos de análise (SCHWARCZ, 2000, p. 21).

Na sua reflexão, essa autora pondera sobre o lugar de fala dos intelectuais que produziram e defenderam essas teorias raciais como lugar respeitado e privilegiado, tanto do ponto de vista das suas formações quanto do caráter científico que emprestaram aos seus discursos. Médicos, advogados, cientistas políticos e sociais enveredaram por esse caminho, aderindo de alguma forma às explicações evolucionistas e deterministas para enfrentar e responder a problemática que se constituía na questão racial brasileira e, de maneira bastante especial, no que dizia respeito à população negra como um grande fardo a ser carregado e do qual necessitavam se livrar.

Todavia, o comprometimento com um modelo de sociedade que tomava a mestiçagem como sinônimo de vícios, deterioração e atraso, inviabilizava o sucesso da jovem nação, pois,

---

<sup>16</sup>Gobineau (1853), Le Bom (1894), teóricos deterministas advogavam interpretações como da extrema fertilidade das populações mestiças que segundo estes herdavam sempre as características mais negativas das raças em cruzamento. Longe do princípio de igualdade, acreditavam que as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio, entendido como um erro.

como uma nação de “raças mistas” – entendida desse ponto de vista –, estaria condenada ao fracasso.

Dessa forma, de acordo com Schwarcz (2000), a questão racial, na medida em que se apresentava como um temor para as elites brasileiras, se converteu no tema central e definidor dos destinos da nação, que buscou adequar e retomar as teorias raciais sobre outras óticas, de maneira a prever um modelo racial particularmente brasileiro. Nessa fase do debate racial, a autora destaca o papel de diferentes instituições como: as faculdades de medicina e de direito, os institutos históricos e geográficos e os museus de etnografia, onde os debates e os acordos se deram num palco de interesses muitas vezes conflituosos, tendo como centro a questão racial como tema de análise e como objeto de preocupação política.

Segundo Schwarcz (2000, p.30): “nos Institutos Históricos e Geográficos, por exemplo, um saber evolucionista, positivo e católico se afirmou como se fosse possível adotar os modelos raciais de análise, mas prever um futuro branco sem conflitos.” Nesse sentido, essa autora destaca o papel dos museus etnográficos como lugares de construções paralelas – os três grandes museus: Nacional – RJ, Ypiranga – SP e Goeldi – PA que se detiveram sobre o pensamento evolucionista europeu, desenvolvendo um saber classificatório e hierárquico.

Se atentar, pois, para a produção intelectual desse período – que se constituiu como pensamento hegemônico, reproduzido pelas principais instituições de pesquisa, ensino e todas as demais instituições *mantenedoras* de memória oficial – posso afirmar, sem receios, que o que foi construído foi no sentido de forjar uma nação branca que buscava excluir e/ou apagar dessa memória qualquer participação efetiva das populações negras e indígenas.

As doutrinas raciais dos finais do século XIX e inícios do século XX certamente se configuram como parte inaugural desse projeto, sendo que representaram e ainda representam em determinadas perspectivas uma dimensão fundante e bastante impactante na criação e reprodução das memórias acerca das populações negras no Brasil no sentido da sua presença recorrente nos textos e documentos sobre essas populações ao longo dos séculos, na afirmação, negação ou reconfiguração das mesmas.

Aqui, quero destacar para efeito de ilustração dois grandes pensadores brasileiros que se tornaram ícones dessa abordagem, não só pela relevância das suas obras na conformação dessas teorias no contexto da criação de uma identidade nacional como pela sobrevivência das suas abordagens que de uma forma ou de outra sempre estiveram presentes nas reflexões e nos embates realizados sobre temáticas relativas às questões raciais no Brasil.

Nina Rodrigues (1982), que desenvolveu uma visão bastante preconceituosa sobre a composição racial brasileira, considerando a mestiçagem como degeneração e os(as)

negros(as) como responsáveis pela inferioridade do povo brasileiro, entendia que a “mistura racial” só nos traria prejuízos, visto que apenas contribuiria para eliminar o “sangue branco” da nossa sociedade. Chegou até a defender alterações no código penal brasileiro, para que este levasse em consideração, ao tratar das responsabilidades penais, as características raciais dos indivíduos; isto porque, para ele, as características inatas de cada raça afetavam seu comportamento social, de forma que as “raças inferiores” (como a negra), não deveriam receber tratamento igual ao concedido para as “raças civilizadas” (branca), pois suas possibilidades enquanto seres humanos já se encontravam pré-determinadas pelo seu pertencimento racial.

Figura 1 – Exemplares dos livros de Nina Rodrigues



Fonte: Fundação Biblioteca Nacional<sup>17</sup>.

Oliveira Vianna (1939) se destacou como adepto de uma concepção arianista, defendendo nas suas teorias uma política eugenista para o Brasil, com o objetivo de criar uma raça ariana nos trópicos. Vianna (1939) acreditava também na superioridade branca como

<sup>17</sup>Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/retrato/cientista-e-bisbilhoteiro-1>>. Acesso: 10/08/2013.

algo natural, assim sendo, entendia que quanto mais a raça branca encontrasse condições de se reproduzir e, em contrapartida, negros(as) e mulatos(as) sucumbissem à miséria e a fome na realidade da pós-abolição, esse país poderia encontrar caminhos para se tornar mais branco. A ideia central para a realização desse projeto eugenista seria o incentivo à imigração europeia e uma total recusa à “tese do embranquecimento” como resultado de uma mestiçagem de limpeza étnica.

No entanto, como já disse anteriormente não era possível nem desejável erigir uma nação sob o signo de negatividade da maioria de sua população (negros(as) e mestiços(as)), dessa forma tornava-se necessário opor-se a tese da inferioridade e da degeneração desses sujeitos e foi no seio da própria intelectualidade brasileira que foram forjados argumentos mais otimistas sobre eles, argumentos estes que tinham por base sólida a tese do branqueamento; a ideia fundamental apresentada por esta, era a afirmação de que, na “mistura racial” ocorrida no Brasil, a tendência *natural* era a produção de uma população cada vez mais clara, isso porque para além do gene branco ser mais forte, negros(as) e mestiços(as) deveriam procurar parceiros(as) mais claros(as) do que eles com a finalidade de *branquear a raça*.

Assim que a abordagem sobre a mestiçagem se tornou um campo de possibilidades para alguns intelectuais da época erigir um discurso conciliador das contradições existentes na nossa sociedade multirracial e desigual, esse discurso, embora não abandonasse o caráter racista e preconceituoso das teses que o antecederam sobre a problemática das raças no Brasil e – sobretudo da raça negra –, buscava organizar as imagens dispersas, dar as mesmas alguma homogeneidade e positividade.

Concordo com Schwarcz (2000, p.33) quando diz que “coube a Gilberto Freyre, em Casa Grande & Senzala (1930), de alguma maneira, oficializar essa imagem dispersa”, apresentando a mestiçagem como grande obra nacional, não só apenas pela sua presença esmagadora na conformação biológica da população brasileira como também pela interferência dessa mestiçagem na produção cultural desse país, conferindo singularidade e destacando-se como uma marca local.

Freyre (2002) defende a tese da convivência entre as três raças, oferecendo um novo modelo para a condição multirracial brasileira no qual a mestiçagem se tornava uma questão de ordem geral, ou seja: todos(as) os(as) brasileiros(as) tinham marcados(as) na alma ou no corpo sinais do(a) negro(o) e do(a) índio(a), ainda que fossem brancos(as), mas ao mesmo tempo, para este autor, as tradições culturais dos povos negros sofrem um processo de

desafricanização nessa convivência no qual as referências dos grupos de origem cedem lugar para uma identidade nacional na qual todos(as) são antes de tudo brasileiros(as).

Na perspectiva Freyriana, apesar da convivência entre as raças no Brasil serem afirmadas a partir do estabelecimento de relações harmoniosas, essas relações guardavam nos seus interiores componentes hierárquicos, nos quais o sujeito branco (na maioria das vezes masculino) era o elemento que determinava como essas relações se configuravam e quais seriam seus desdobramentos, desde que os(as) brancos(as) eram vistos(as) como senhores(as) benevolentes e responsáveis por um sistema de escravidão humanizado e paternalista, o que, de uma certa forma, possibilitou uma convivência não apenas harmoniosa mas criadora de uma mestiçagem positiva.

Trago aqui duas passagens ilustrativas dessas ideias, nas palavras de Freyre, citadas por Schwarcz (2012):

À vista de todas essas evidências não há como duvidar de quanto o escravo nos engenhos do Brasil era, de modo geral, bem tratado; e sua sorte realmente menos miserável do que a dos trabalhadores europeus que, na Europa Ocidental da primeira metade do século XIX não tinham nome de escravos (FREYRE, 2000, apud Schwarcz, 2012 p.17).

Mas o que não se pode negar é que a cultura brasileira muito se enriqueceu com a vida em comum dos meninos brancos e negros e com as pretas velhas, de quem ouviam histórias cheias de humanidade e uma doçura superior a tudo que se poderia encontrar nas histórias dos livros escolares à européia, quase sempre convencionais. (FREYRE, 2000, apud Schwarcz, 2012, p.18).

Em todo o universo criado por Freyre (2002) é possível observar a reafirmação da tese da adaptação do(a) negro(a) ao regime de escravidão, tanto pela sua adequação às exigências da natureza quanto ao seu melhor ajustamento às condições sociais desse regime, configuradas principalmente nas relações estabelecidas no trabalho escravo agrícola e doméstico.

Freyre (2002) retoma assim a ideia de “paraíso racial”, afirmando que a experiência multirracial no Brasil, como um exemplo de democracia social, é um legado expressivo para a humanidade. A chamada “democracia social” freyriana se tornaria mais a frente à controvertida “democracia racial”. De acordo com Guimarães, A., (2012, p. 02): “ao que parece, Arthur Ramos, Roger Bastide e, depois, Wagley introduziram na literatura a expressão que se tornaria não apenas célebre, mas, também, a síntese do pensamento de toda uma época e de toda uma geração de cientistas sociais.”

Esse autor considera que provavelmente os autores supracitados tenham traduzido a “democracia social” de Freyre em “democracia racial”, visto que o contexto analisado por Freyre bem como sua análise do mesmo convergiam os dois conceitos para um mesmo lugar. No entanto, para ele, o próprio Freyre só passou a usar esse termo em 1962, quando defendia o colonialismo português na África como forma de expansão dessa civilização “mestiça” nos trópicos e considerava o Movimento da Negritude<sup>18</sup> como uma influência estrangeira sobre os(as) negros(as) brasileiros(as).

No entanto, a tese da “democracia racial” ficou na história e na memória como obra de Freyre, cabendo a este os louvores dessa criação, para os(as) defensores(as) da mesma ou os horrores da realidade que ela mascarava conforme denúncia dos/as seus/suas discordantes. Essa tese não só perpassou os discursos de alguns intelectuais contemporâneos de Freyre, como também teve desdobramentos ao longo dos debates sobre a problemática racial no Brasil, se tornando uma pauta recorrente nas obras escritas e na produção de memórias sobre as populações negras brasileiras.

A importância que ganhou tais discursos, como uma dimensão constituidora do que somos ou não e de como nos relacionamos com outro(a) e, nesse caso, o(a) outro(a) é o(a) colonizador(a), me conduz de volta à relação entre intelectualidade, produção de memória sobre as populações negras e linguagem escrita, entendendo que, nos lugares de memória reconhecidos oficialmente como tais pelas instituições formais de ensino e também de pesquisa, os documentos escritos ocuparam e ainda ocupam o centro das atenções.

### **2.3 Memórias literárias: uma literatura sobre o negro**

Levando em consideração essa centralidade da escrita, recorro aqui outra dimensão dessa produção de contornos incomensuráveis para consolidação de determinadas memórias sobre negras e negros brasileiras(os): a literatura.

Apesar de convivermos no Brasil com uma tradição acadêmica que não creditava e, na sua grande maioria, ainda não credita aos literatos e escritores(as) de uma forma geral a condição de intelectuais por entender suas obras como produção ditada pela imaginação e

---

<sup>18</sup>O conceito de *negritude*, cunhado inicialmente por Aimé Césaire, em 1937, desenvolvido posteriormente por Leopold Senghor, Cheikh Anta Diop e outros, no contexto da descolonização do pós-guerra, é reelaborado, no Brasil, por Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento. É a Senghor que são atribuídas as primeiras tentativas de definição do conceito de *negritude* como um conjunto dos valores culturais do mundo negro-africano. No entanto, muitas vezes é utilizado na perspectiva de um simples reconhecimento do fato de ser negro e a aceitação deste fato de nosso destino. A história do movimento da Negritude apresenta dilemas, contradições e embates, porém é inegável sua importância no interior dos movimentos negros internacionais e na luta pela libertação dos povos africanos e da diáspora.

afastada dos rigores acadêmicos, é possível afirmar que grande parte daqueles(as) considerados(as) intelectuais mantinham/mantém uma relação muito estreita com determinadas produções literárias nacionais e estrangeiras, tendo as suas obras sofrido as influências determinadas por essa relação.

Mas, as produções literárias sobre o(a) negro(a) brasileiro(a) não influenciaram apenas na produção dos(as) intelectuais, estas produções se constituíram ao longo dos anos num importante produto da própria intelectualidade, um poderoso instrumento de criação e recrudescimento de memórias sobre a experiência negra no Brasil: da escravidão ao longo da nossa presença nos bastidores da história oficial.

Aqui quero referendar apenas alguns aspectos que considero relevantes das imagens/memórias negras tecidas na literatura brasileira e que certamente contribuíram e muito para consolidação de determinados discursos, lugares e ações erigidas sobre nós negras(os) ao longo da nossa história.

A presença do negro(a) na literatura brasileira data de um longo período, mas é apenas a partir do século XIX que essa presença alcança o status de personagem/sujeito, deixando de ocupar um espaço distanciado da centralidade da narrativa, muitas vezes tomado como objeto ou tema ilustrativo de uma determinada realidade.

De acordo com Filho, D., (2004), a literatura do século XIX apresenta uma visão estereotipada que se inicia com a ideia do “escravo nobre”, que através de seu branqueamento se torna vitorioso, passando por muito sacrifício e humilhação, como a “Escrava Isaura” de Bernardo Guimarães e “Raimundo” – o “mulato” – de Aluísio Azevedo:

À nobreza de caráter de Isaura e de Raimundo associa-se outra dimensão estereotipada: a do *negro vítima*, sobretudo quando escravo. Nessa óptica, ele se transfigura em objeto de idealização, pretexto para a exaltação da liberdade e defesa da causa abolicionista, como nos empolgados versos de Castro Alves, poeta romântico. (FILHO, D., 2004, p.05).

Nessa versão de “negro vítima” não é considerado qualquer movimento de reação ou de revolta das personagens negras como movimentos de enfrentamento à realidade que as consomem, ao contrário disso, elas trazem como marca comum uma atitude resignada e de adequação a essa realidade. Dessa forma, colocadas como impotentes diante de um contexto que lhes é adverso e incapazes de se defenderem, elas são socorridas pelo(a) autor(a) que toma para si o papel de fazer essa defesa, denunciando o quanto injustiçadas são tais personagens.

Filho, D., (2004) afirma ainda que é nesse mesmo contexto que se dá a emergência da figura do “negro infantilizado”, serviçal e subalterno, sendo que a esses estereótipos se aliam a ideia de animalização, a exemplo da personagem “Bertoleza” do romance *O cortiço* de Aluísio Azevedo. Conforme Filho, D., (2004), os estereótipos que inferiorizam a raça negra são muitos e constantes na produção literária brasileira do século XIX: “o negro pervertido” de Adolfo Caminha no *O bom crioulo* e em *A Carne* de Júlio Ribeiro, romance no qual a promiscuidade dos escravos desperta os instintos carnais de “Lenita”, personagem central do romance que é branca.

O negro ou o mestiço de negro erotizado, sensualíssimo, objeto sexual, é uma presença que vem desde a Rita Baiana, do citado *O cortiço*, e mesmo do mulato Firmo, do mesmo romance, passa pelos poemas de Jorge de Lima, como "Nega Fulô", suaviza-se nos *Poemas da negra* (1929), de Mário de Andrade e ganha especial destaque na configuração das mulatas de Jorge Amado. (FILHO, D., 2004, p.08).

Essa visão estereotipada permanece dominante na literatura brasileira até mais da metade do século XX, é sob sua égide que foram consolidados determinados modelos de ser negro(a) a partir da negação de si próprio, sujeitos desgostosos dos seus pertencimentos raciais, das suas descendências e das suas memórias.

A escrita literária hegemônica sobre o(a) negro(a) nesse período se alimenta e ao mesmo tempo reforça as teorias raciais contemporâneas a ela, até mesmo porque muitos dos literatos eram também intelectuais reconhecidos pelo saber acadêmico e compartilhavam em grande parte com o conteúdo e o teor dessas teorias: ora afirmadas em suas personagens negras subjugadas e incapazes de reação, ora na redenção dessas personagens pelo desejo de branqueamento e de imitação do branco.

Certamente que tanto as teorias forjadas no seio das diversas áreas de conhecimento acadêmico quanto aos perfis negros traçados nas personagens literárias constituem dimensões relevantes para um entendimento da (re)produção de uma memória coletiva sobre a população negra que se tornou hegemônica nos processos de educação formal através de diferentes recursos.

Souza (2010) destaca o papel da literatura na configuração identitária da nação brasileira e o empenho de uma elite branca em construir, através desta, discursos de nacionalidade que já apresentavam os heróis e vilões a serem cultivados. Para esta autora, intelectuais como Machado de Assis e Joaquim Nabuco, entre outros, buscavam inserir seus

textos e rostos na tradição escrita ocidental, “esmaecendo o papel dos grupos étnicos desprestigiados por esta tradição.” (SOUZA, 2010, p.212).

Acompanhando a escrita de Souza (2010), é possível perceber como literatos e intelectuais, de uma forma geral, desfrutaram do lugar privilegiado que ocupavam enquanto alguém que podia dizer sobre os demais, eleger quem ou o que engrandecer e também desprestigiar nas suas composições discursivas. É possível também atentar para o fato de que negros(as) não tomavam parte nestes privilégios.

[...] vale ressaltar que a autoria de discursos históricos, políticos ou literários conferia ao autor o direito de desfrutar de privilégios – desde a época, restritos aos poucos que possuíam habilidades de ler e escrever e principalmente de publicar. Deste modo, aos negros, africanos ou afrodescendentes, de acordo com a legislação vigente em todo período colonial e extensiva ao século XIX, não caberia escrever, publicar ou mesmo falar de si ou de seu grupo. Os conhecimentos da época atestavam a incapacidade do grupo para as nobres atividades intelectuais do pensar e do escrever. (SOUZA, 2010, p.212)

No entanto, na continuidade do seu trabalho, Souza (2010) vai dizer como é possível encontrar, a partir de diversos registros históricos, africanos(as) e afrodescendentes, desde o período colonial, que falaram das suas experiências e tradições, ou não, mas que atuavam como sujeitos discursivos na produção textual, no sentido de um esforço realizado para adentrar no mundo da escrita, entendendo o valor estratégico e os privilégios de ocupar esse lugar.

A produção escrita e, mais especificamente, a produção literária de negros e negras ao longo dos séculos no Brasil tem sido um tema constante nas reflexões de autores(as) contemporâneos(as) – particularmente da metade do século XX para cá – mas antecede a isso, a exemplo do esforço realizado por Querino (1911; 1938) em suas obras quando listou e escreveu uma pequena biografia de intelectuais e professores negros e mestiços, considerando os mesmos como sujeitos destacados nas suas áreas de atuação, ou ainda, quando afirma a participação negra no construto do país para além da participação na produção de riquezas materiais, apontando também para produção intelectual.

Florentina Souza (2005; 2010), Edimilson Pereira (2000; 2010), Oswaldo Camargo (1987) dentre outros(as) reúnem um conjunto de trabalhos que discutem, dentre outros temas, a presença, o conteúdo e a relevância de uma tradição escrita negra a partir de textos produzidos individualmente e, também, como esforço coletivo de participação efetiva na disputa de um campo de saber privilegiado e almejado: os escritos de irmandades e sociedades negras ainda na escravidão e no pós-abolição, as trajetórias particulares de literatos

e poetas, os jornais, cadernos, revistas produzidas por entidades negras, a exemplo do Movimento Negro Unificado (MNU).

No entanto, conforme ressalta Pereira, E., (2010), se os projetos dominantes não incluíam as culturas negras nos movimentos de construção da identidade nacional, a imprensa e a crítica cultural brasileira não demonstravam nenhum interesse pelas propostas desenvolvidas pelos grupos político-culturais negros, as correntes políticas “de esquerda”, enquanto uma força alternativa dessa época, também desconsiderava a dimensão étnica nas relações sociais, enfatizando o papel da luta de classes, como único motor que alavancaria mudanças substanciais.

Apesar desses grandes entraves e impasses, é possível afirmar a existência de uma produção literária realizada por negras, negros (mestiços(as), mulatos(as), conforme denominações de épocas determinadas) ao longo dos séculos XIX e XX no Brasil que tinha como objetivos apresentar, retirar da invisibilidade e valorizar as tradições e experiência das populações negras.

Souza (2010) considera antológicos(as) autores(as) como Luís Gama, Maria Firmina dos Reis, José do Patrocínio, Antonio Rebouças e Lima Barreto, que além de escreverem sobre temas referentes à afrodescendência, militaram em favor da abolição e discutiram as configurações das relações étnico-raciais no Brasil nas suas obras. Para esta autora, ainda que estes(as) escritores(as) não tivessem a intenção de fazer uma produção textual, que pudesse ser definida como afro-brasileira, “podem hoje, a *posteriori*, ser lidos como antecessores de uma produção textual intencionalmente definida como afrodescendente, compondo assim outra versão da história da literatura no Brasil.” (SOUZA, 2010, p.214).

Essa *outra versão* ganhou fôlego e caminhou pela história, compondo o que hoje é denominada de Literatura Negra e/ou Literatura Afro-brasileira – campo de embate e disputa no próprio seio da chamada literatura brasileira como um todo.

Aqui, quero terminar esse subitem dizendo como as produções desse campo ainda são invisíveis nos processos escolares, nas escolhas dos livros didáticos e paradidáticos e na elaboração dos discursos sobre nós negros e negras. As produções de poetas, literatos e intelectuais negros(as) em geral ainda é raridade nos textos e contextos do cotidiano escolar, pelo menos no que diz respeito à maior parte dos estabelecimentos de ensino, inclusive no ensino superior, sendo que somente agora, com o evento da Lei 10.639/2003 e o esforço realizado por determinados grupos e pessoas para torná-la uma realidade efetiva, essa produção começa a surgir timidamente no horizonte da formação escolar.

## 2.4 A construção historiográfica e a memória da escravidão: da produção acadêmica aos livros didáticos

Quero destacar como último ponto dessa explanação que objetiva uma revisão sintética daquilo que considero como os principais pilares de sustentação da memória coletiva preponderante sobre as populações negras no Brasil: a construção historiográfica sobre a memória da escravidão.

Acredito que entre as muitas recriações do passado através da linguagem escrita, o campo da história ocupa um lugar de destaque a partir dos estudos historiográficos que têm realizado um amplo exercício de produzir conhecimento com *os olhos voltados para trás*, ou seja, em direção aos lugares do passado através da memória (ou deveria dizer “das memórias”?).

O(A) historiador(a) como um(a) intelectual voltado(a) para o passado sabe que só mergulhando na memória poderá dar vida ao passado, fazê-lo ressurgir do esquecimento, recontá-lo. Nesse sentido, os lugares de memória são (re)criados, selecionados, questionados e os documentos que encerram essas memórias são obrigados a fornecer as respostas necessárias à problemática colocada para este.

Por longos anos se elaborou uma memória histórica sobre a escravidão no Brasil, que tomava por base inquestionável apenas os documentos escritos, construídos e guardados em lugares de memória que tinham um reconhecimento oficial do saber acadêmico e do poder central desse país.

Essa versão de uma *memória única*, (re)produzida como verdade, porque construída através dos *rigorosos métodos científicos de pesquisa* sentenciou de que forma os(as) negros(as) emergiriam do passado: com quais roupagens, linguagens e comportamentos. No entanto, essa *memória única* é lapidada a partir de um trabalho seletivo e esquadrihador dos lugares do passado, atribuindo-lhes significados negativos ou positivos conforme os interesses daqueles que lidam como estes lugares.

Do ponto de vista do construto da historiografia e dos discursos historiográficos reproduzidos nos livros didáticos, entendo que a memória relativa à população negra se resume aos processos da escravidão e da abolição dos(as) negros(as) num enquadramento da memória que a cada versão (re)criada se escolhe o que deve ser lembrado, o que deve ser esquecido e como numa estratégica utilização política daquilo que é tomado como passado.

No entanto, concordando com Guimarães, M., (2007), penso que o passado só existe efetivamente a partir de problemáticas e questões colocadas pelo presente de acordo como as

diversas populações se relacionam com o tempo e transitam por este. Assim, a historiografia se compõe num dilema que parece ser ao mesmo tempo sua força: “o de produzir sentido para as experiências passadas como forma de podermos inventar nosso presente e nosso futuro, alargando nosso horizonte de expectativas.” (GUIMARÃES, M., 2007, p.32). Nesse trabalho de produção de sentidos, as lembranças e atos de evocação se constituem dimensões instituintes e fundadoras dos lugares de memória. Porém, nem sempre os combates pela memória e pelos sentidos atribuídos a esta buscaram ou conseguiram alargar *nosso horizonte de expectativas*: principalmente no que diz respeito aos combates pela memória das populações negras no Brasil.

No livro, *Dialética Radical do Brasil Negro*, Clóvis Moura (1994) nos lembra de como na nossa memória nacional os(as) africanos(as) foram descritos(as) como “elementos uniformizados pela selvageria”, oriundos de uma África “bárbara” e atrasada em relação a todo tipo de desenvolvimento; os(as) negros(as) africanos(as) só teriam chances de alcançar a civilização via as sociedades ocidentais e cristãs. Ou seja, “[...] o escravo vindo da África bárbara, via religião católica e escravidão, seria civilizado” (MOURA, 1994, p.180).

Moura (1994, p. 180) coloca ainda que era essa a concepção majoritária da “intelectualidade nativa”, com a qual os(as) escravos(as) não puderam contar em sua defesa ou na construção da sua memória, pois essa intelectualidade “apoiava a escravidão como fenômeno natural ou indispensável à prosperidade do país, ao desenvolvimento da sua agricultura e da sua mineração.” Como ilustração dessa realidade, trago o pensamento de João Ribeiro (1900), reconhecido como um notável intelectual da sua época:

[...] a escravidão no Brasil foi para os negros a reabilitação deles próprios e trouxe para descendência deles uma pátria, paz e a liberdade e outros bens, que pais e filhos jamais lograriam gozar, ou sequer entrever no seio bárbaro da África (RIBEIRO, 1900 apud MOURA, 1994, p. 180).

O pensamento de João Ribeiro (1900) também é analisado no artigo de Moraes (2007), sendo privilegiada nessa análise a sua contribuição na elaboração de livros didáticos, especialmente no que tange às temáticas relativas à escravidão e à abolição da escravatura. Moraes se refere a João Ribeiro como um autor que “não ficou imune às teorias racistas da sua época, que forneciam elementos para a interpretação do Brasil, hierarquizando os grupos que compunham a sociedade brasileira.” (RIBEIRO, 1900, apud MORAES, 2007, p.253).

Algumas representações sobre nós negros(as) colocadas por Ribeiro (1900) me conduzem a um retorno da minha própria experiência escolar, aos textos dos livros de História

do Brasil e as lições das professoras as quais tínhamos que decorar sem nenhuma intervenção ou modificação, quais sejam: a ideia de que sofríamos de *banzo* – “uma moléstia estranha, que é a saudade da pátria, uma espécie de loucura nostálgica ou suicídio forçado, o banzo, dizima-os pela inanição e fastio ou os torna apáticos e idiotas” (RIBEIRO, 1900 apud MORAES, 2007, p.254); ou ainda a ideia de que as lutas de resistência à escravidão protagonizada pelos negros e negras, a exemplo de Palmares, se traduziam em imagens sangrentas e uma violência vergonhosa para o nosso país e para nossa memória. Essa última assertiva tem vários desdobramentos na interpretação acerca da vida cotidiana e das diversas formas de resistência, já que Ribeiro (1900) considerava que as “sublevações” realizadas pelos(as) escravos(as) não tinham objetivos, ideal ou ordem, tudo era apenas resultado da amplidão da escravidão, ou seja, havia escravos(as) por toda parte, nas casas, nas fazendas, nas florestas, o que redundava naturalmente em desordem e conflitos.

Esse discurso negativo sobre nós negros(as) perdurou por longas décadas como o *discurso* presente nos textos dos livros didáticos e nos *apontamentos* que os(as) professores(as) exigiam que fossem levados para casa e decorados. Lembro que por muito tempo associei meus dias de tristezas e de faltas ao *banzo* como um sentimento natural do *meu ser negro*, algo do qual eu não tinha como me defender e contra o qual não podia argumentar.

Ainda permitindo que a minha experiência atravessasse essa reflexão, penso que as argumentações de Ribeiro (1900), de certa forma, sobreviveram por muito tempo, ainda que através de outras traduções e tradições de pensamento consideradas talvez bastante distantes deste. Reporto-me aqui a algumas discussões sobre *resistência escrava* realizadas nas salas de aula de Licenciatura em História, quando era estudante já em finais do século XX: o cerne do debate consistia em saber se os movimentos de resistência organizados pelos(as) negros(as) escravizados(as) tinham objetivos concretos, projetos de ruptura e alternativas políticas generalizadas. O que rapidamente era negado, evidenciando, pois, a falta de consistência e de possibilidades desses movimentos.

Na verdade, essa discussão tinha como pano de fundo autores(as) bastante distantes de Ribeiro (1900), pelo menos teoricamente, desde que seu fundamento central se encontrava nas premissas marxistas da construção da revolução como uma imagem paralisada, de contornos bem definidos, já que as linhas desse desenho foram traçadas como uma antecedência precavida para garantir sua execução. Então, um movimento coletivo só deveria existir senão para ele mesmo ser revolucionário, pelo menos para contribuir com a revolução, alavancar seus passos. Desse ponto de vista, os movimentos de *resistência escrava* não se adequavam as

características daqueles tidos como movimentos revolucionários que guardavam nas suas projeções um desejo de rompimento definitivo com o poder, ou seja, no fundo não sabíamos o que queríamos e nem para onde ir; a liberdade era um sonho sem esperança.

Aqui abandono minhas reminiscências para retornar ao diálogo com minhas fontes bibliográficas, não antes, porém, de dizer que ao trazer essas reflexões baseadas nas lembranças pessoais, busco enfatizar que o lugar reservado para nós negros(as) na história e na memória – conforme colocado nos processos formais de educação – nunca foi de sujeitos autônomos e produtores, nunca aliou a nossa capacidade criativa e de enfrentamento às possibilidades de conquistas e mudança de lugares por nossa própria conta, nos sentenciou como fracos(as), incapazes, necessitados(as) de condução e por isso perdedores(as).

Sobre isso, trago uma análise de Moura (1994) que considero bastante condizente com essas reflexões na medida em que este retoma a forma como foi (des)considerada as resistências e (re)invenções do(a) negro(a) na nossa história e na construção de uma memória oficial, feita através de um processo de lutas e embates no qual seguindo ele, pode-se considerar que:

O processo corrosivo dessa luta desgastou o oprimido e discriminado mais que o opressor e discriminador, e, no particular, a história do negro brasileiro é um pontilhado de derrotas e é por isto que nunca o discurso oficial abriu espaços para ele. Há mártires-heróis negros, mas não há heróis vencedores negros. E essa seqüência de reveses também atingiu o negro, o seu comportamento, sua perspectiva de vida individual, levando-o, muitas vezes, a interiorizar os valores dos brancos como tática de auto-afirmação e de autodefesa, vendo-se de forma invertida no espelho quando se contempla. (MOURA, 1994, p. 180).

Essa “visão invertida” remete-me àquilo que Wright (1993) chamou de “dupla visão” – a ideia de que nós negros(as) sempre víamos o(a) branco(a) de “baixo para cima” e de forma dupla, pois ao mesmo tempo em que gostaríamos de retirá-lo(a) do pedestal no qual tinha se colocado(a) e derrotá-lo(a), desejávamos também tomar o seu lugar. Falando da sua experiência pessoal no romance autobiográfico *Black Boy*, ele relata a sua formação de autodidata a partir principalmente das leituras de diversas obras escritas por brancos e confessa que sua fome de livros “abriu novas avenidas de sentimento e visão, [...] minha leitura criou uma vasta sensação de distância entre mim e o mundo em que vivia e tentava subsistir, e essa sensação cada vez aumentava mais.” (WRIGHT, 1993, p. 297).

Penso que a construção historiográfica sobre nós negros(as) que se tornou hegemônica no Brasil, escrita majoritariamente por brancos(as) também criou “essa vasta sensação de distância” (WRIGHT, 1993, p. 297) entre nós e a nossa experiência, forjada no cotidiano do

*nosso mundo*. Até porque não havia nada nas narrativas historiográficas que se aproximassem dos elementos que constituíam o nosso fazer cotidiano nem das nossas memórias: seus textos e suas imagens, ainda quando faziam referência a algum(a) de nós ou a alguma realização do povo negro, parecia tudo muito distante, irreal e impossível de alcançar.

Do ponto de vista da formação e *popularização* de uma memória coletiva homogeneizada junto à população negra, a construção historiográfica e seus desdobramentos representam, a meu ver, um lugar fundamental, até porque a historiografia se construiu como *a verdade* e a historiografia positivista como um *espelho dos fatos históricos*. No entanto, o formato pelo qual os discursos historiográficos se tornaram a versão mais poderosa, no sentido de atingir a maioria da população, foi através do livro didático, tido como instrumento indispensável do(a) professor(a) e do(a) estudante em sala de aula.

Desde os finais do século XIX e inícios do século XX, historiadores(as) e intelectuais de áreas diversificadas debruçaram-se na confecção de manuais escolares, como os *Compêndios de História do Brasil* que, segundo Moraes (2007, p.252), foram “[...] importantes instrumentos para a divulgação de valores, conceitos e imagens, se apresentam como lugares privilegiados para pensar as interseções entre memória e história,” juntamente com a imprensa, que nesse período era o principal local de produção cultural e de reconhecimento da posição intelectual.

Mattos, H., (2007), no artigo intitulado: *O herói negro no ensino de História do Brasil: representações e usos das figuras de Zumbi e Henrique Dias nos compêndios didáticos brasileiros* diz que as representações sobre estes, vistos como “heróis emblemáticos”, aliavam quase sempre suas condições de negro(a) à origem escrava e a cor era considerada como “um acidente” quando se exaltava a coragem e a glória do herói.

Referindo-se ao primeiro manual de História do Brasil, escrito por José Inácio de Abreu e Lima e publicado em 1843, Mattos, H., (2007) afirma que a abordagem de Zumbi também acentua essa relação “negro = escravo” e que na versão desse autor, os quilombos reuniam desertores e criminosos, assim sendo, o herói era Domingos Jorge Velho e não Zumbi. Segundo essa autora, perspectiva semelhante seria encontrada no livro, *Lições de História do Brasil* de Joaquim Manoel de Macedo que foi publicado em 1865, adotado no Colégio Pedro II onde Macedo lecionava e onde permaneceu sendo adotado (com atualizações) até 1916. Conforme a interpretação de Mattos, H., (2007 p. 221), para Macedo, “a cor não significava muita coisa em si mesma, mas a experiência da escravidão, sim. Macedo temia os escravizados e seu potencial desagregador para a sociedade brasileira.”

A preponderância desse tipo de abordagem que representava os(as) negros(as) de forma negativa nos manuais didáticos mais utilizados em salas de aula é também considerada por Mattos, H., (2007, p. 223), ao referir-se ao professor Joaquim Silva (1930) como autor dos manuais de história do Brasil mais vendidos dos anos 1930 aos anos 1950, recorta uma citação deste, que entre outras coisas afirma: “[...] pode-se dizer com segurança que o negro não africanizou o brasileiro. Deu-se ao contrário. O português, tronco da raça, abrasilizou o africano que, dia a dia, foi abandonando os costumes, envolvendo, melhorando, progredindo, [...]”

Essa versão dos(as) negros(as) como sujeitos passivos, obedientes e até mesmo incapazes continua presente nos livros didáticos adotados pelas escolas por longo tempo, ainda na década de 1980<sup>19</sup> lá estavam eles na sala de aula, como pude constatar enquanto professora de História em várias escolas públicas na Bahia, nos municípios de Feira de Santana e Santa Bárbara. Nestes livros, a escravidão negra é relatada a partir do polo dominante, ou seja, do ponto de vista dos branco-europeus: o escravo sem cultura, sem memória ou história – já que o passado africano era desconsiderado – se tornava uma sombra que se movimentava em torno do branco aventureiro, corajoso e empreendedor.

Os livros didáticos em geral (não só o de História) salientaram a eficácia e os feitos dos políticos, reis, aristocratas brancos, remetendo-se quase sempre as suas biografias, inscrevendo no panteão de nossa memória uma galeria de nomes e imagens que deveriam constar como *nossos* heróis e defensores da pátria.

A não representação e as representações estereotipadas dos(as) negros(as) nos livros didáticos induzem a desvalorização e ao esquecimento no que diz respeito à nossa participação na história e no construto da memória oficial acerca desta, induzem ainda a pensarmos que não temos história ou que a nossa história não tem valor, pois somente a história dos grupos dominantes está registrada e precisa ser estudada e repetida.

---

<sup>19</sup>Ainda hoje tenho no meu acervo pessoal alguns títulos representativos dessa construção textual e discursiva, a exemplo das obras: 1. CAMPOS, Raymundo. **História do Brasil**. 5ª e 6ª série. São Paulo: Editora Atual, 1985. 2. AZEVEDO; DARÓS. **A história de um povo**. Sociedade Brasileira pré-colonial – colonial. Volumes 1 e 2. São Paulo: Editora FTD, 1988. 3. GOWDAK, Demétrio e CORRÊA, Marlene. **Caminhando**. Estudos Sociais e Ciências – Nordeste. São Paulo: FTD, 1988. Mesmo na década de 1990, os livros didáticos de história do Brasil mais utilizados nas escolas, inclusive os distribuídos pelo MEC, apresentavam geralmente *os negros* em um único capítulo, ou/e como uma parte da engrenagem que sustentava o sistema econômico colonial, vitimados por esse sistema, desapareciam da história no pós-abolição como uma espécie de mágica, apresento aqui alguns títulos que a meu ver se enquadram nesta proposição: 1. SILVA, Francisco de Assis. **História do Brasil**. Volumes 1 e 2. São Paulo: Moderna, 1990; 2. COTRIM, Gilberto e ALENCAR, Álvaro Duarte. **História do Brasil**. Volumes 1 e 2. São Paulo: Editora Saraiva, 1991; 3. PILETTI, Nelson e PILETTI, Claudino. **História & Vida**. Volumes 1 e 2. São Paulo: Editora Ática, 1991; 4. VICENTINO, Cláudio. **História. Memória Viva**. Volumes 1 e 2. São Paulo: Editora Scipione, 1996; 5. FERREIRA, José Roberto Martins. **História**. São Paulo: FTD, 1997.

Nesse sentido, um importante trabalho que amplia e aprofunda a abordagem sobre os(as) negros(as) nos livros didáticos – de forma interdisciplinar – é o da professora Ana Célia da Silva, (2001), *Desconstruindo a discriminação do negro no livro didático*, numa reflexão que evidencia os preconceitos, estereótipos e silenciamentos nos textos e imagens acerca da população negra, segundo essa autora:

Ao veicular estereótipos que expandem uma representação negativa do negro e uma representação positiva do branco, o livro didático está expandindo a ideologia do branqueamento, que se alimenta das ideologias, das teorias e estereótipos de inferioridade-superioridade raciais, que conjugam com a não legitimação pelo Estado, dos processos civilizatórios indígena e africano, entre outros, constituintes da identidade cultural da nação. (SILVA, A., 2001, p. 16).

É possível afirmar que a maior parte dos livros didáticos de História adotados pelas escolas e pelos(as) professores(as) no decorrer do século XX mantinha essa versão interpretativa sobre a participação da população negra no construto do Brasil ou, pelo menos, não descartavam de todo suas argumentações. Embora possa dizer que nem todos os livros didáticos seguiam essa orientação, é preciso considerar que foram as ideias colocadas sob esse ponto de vista que se tornaram hegemônicas e sustentaram (em determinados lugares e talvez ainda sustentem) um discurso extremamente negativo sobre nós negros e negras quando não simplesmente nos retiraram da História e da memória projetada pela mesma.

A imprensa do ponto de vista histórico, particularmente na forma de jornal impresso, tem sido uma presença constante e importante no que se refere às versões/interpretações dos acontecimentos, participando ativamente dos debates político/culturais e interferindo com bastante destaque no curso dos mesmos. Jornais, revistas e outros registros impressos compõem parte significativa dos arquivos públicos brasileiros e das bibliotecas, constituindo-se ao longo do tempo em documentos históricos preciosos e singulares, uma fonte na qual tantos(as) autores(as) mergulharam e continuam mergulhando para responder à diferentes problemáticas do seu tempo e também (re)construir memórias.

Enquanto um recurso de impacto social relevante, dado o poder da sua atuação, a imprensa marcou a maior parte dos grandes eventos históricos no Brasil, inclusive no que diz respeito às histórias das populações negras, sendo um discurso estratégico e ativo no decorrer destes eventos e, posteriormente, nas versões mnemônicas sobre eles e seus desdobramentos.

Em um artigo intitulado o *Diário da Bahia: tribuna dos abolicionistas*, Teixeira (2012) discute o papel fundamental desempenhado pela imprensa no processo abolicionista – no caso desse diário, segundo essa autora, como defensor da causa abolicionista. Nessa

reflexão, os jornais são considerados os principais meios de propaganda e de denúncia utilizados pelos abolicionistas. O papel de divulgador e emissor de opinião/representação seria representado em maior ou menor monta nas diversos movimentos, revoltas e rebeliões que os(as) negros(as) organizaram e/ou participaram, a exemplo de Palmares, Revolta da Chibata e Revolta dos Malês<sup>20</sup>.

Contudo, a imprensa brasileira em geral, na sua face hegemônica, se configurou ao longo dos séculos uma importante ferramenta na elaboração e reprodução das concepções sobre a população negra na medida em que tomou para si a tarefa de contribuir para um Brasil civilizado nos padrões europeus e, para isso, mostrava a cultura negra como uma caricatura grosseira, os costumes tradicionais e as crenças religiosas praticadas por essa população como bárbaras, atrasadas e até mesmo violentas.

De uma forma geral, essa imprensa perseguia *batuques*, denunciava os encontros festivos e religiosos dos(as) negros(as) e exigia uma atuação mais eficaz da polícia no combate e na punição dos sambas, candomblés e batuques, justificando tudo isso através do discurso de civilização dos costumes desses povos bárbaros e ignorantes.

Em finais do século XIX e início do século XX por todo Brasil os jornais foram os lugares privilegiados pelos cientistas, literatos e intelectuais de uma forma em geral para o registro e divulgação das suas concepções e assertivas sobre os problemas brasileiros e, certamente, a população negra se configurava numa grande problemática a ser resolvida.

A Gazeta Médica da Bahia, criada em 1866, difundiu projetos higienistas e teve entre os seus mais destacados escritores Nina Rodrigues e Silvio Romero, que ao mesmo tempo em que registravam nos seus escritos a influência africana nos costumes brasileiros, criticavam o estágio de atraso civilizatório dos negros iletrados e tendenciosos à luxúria e à sujeira. Ainda na Bahia, *o Diário da Bahia* (1865), *o Diário de Notícias* (1875), *A Tarde* (1912) e *O Estado da Bahia* (1933) tratavam questões de religiosidade, saúde, gênero e as manifestações culturais negras em geral como *caso de polícia*: pediam punição para os sambas, os candomblés e os batuques; criticavam o comportamento das mulheres negras, descrevendo-as através de estereótipos e preconceitos.

Na maioria dos grandes jornais impressos de maior circulação nos estados brasileiros ou mesmo de circulação nacional durante os séculos XIX e XX, os indivíduos negros eram

---

<sup>20</sup>Para uma reflexão mais ampliada do papel da imprensa nesses movimentos ver: CARNEIRO, Edison. **O Quilombo de Palmares**. São Paulo: Editora Nacional, 1988; MOURA, Clóvis. **Os Quilombos e a Rebelião Negra**. São Paulo: Brasiliense, 1986; FERREIRA, Tânia Maria Tavares. **A imprensa e o Contexto da Revolta da Chibata**: História e Historiografia. Disponível em: <http://culturadigital.br/pazciencia/historia/>, acessado em 23/03/2013; REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil**: A História do Levante dos Malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

considerados amantes do ócio e/ou atrasados e sem discernimento nas suas atividades de trabalho. Outra abordagem comum às notícias veiculadas sobre a população negra tratava-se da violência constante entre populares, quase sempre associada a essa população, desde que o ato de violência física e/ou verbal, representado como bárbaro e imoral, era interpretado como algo próprio desses indivíduos negros.

Schwarcz (1987) trabalha com imagens e representações do negro escravo nos jornais paulistas, analisando anúncios, artigos e classificados desses jornais, cujos textos dizem respeito à população negra, observando os tipos de construção de imagem sobre cativos e libertos nas últimas três décadas do século XIX. Para ela, nessas três décadas, o negro foi representando de diversas maneiras: “negro violento”, “negro fugitivo”, “negro degenerado”, na emergência da abolição continua estigmatizado, enquanto um objeto, uma mercadoria que escapa aos seus proprietários e por fim, na condição de liberto, as portas do novo século, como uma imagem obscura, que passa por um processo de apagamento.

No entanto, há outra presença da população negra na imprensa brasileira; uma presença que embora tenha se constituindo na maior parte das vezes às margens da imprensa hegemônica, de grande circulação, se configura como uma importante dimensão da representação/participação dos(as) negros(as) nos discursos jornalísticos e outras formas de mídia escrita (revistas, cadernos, etc) – a imprensa constituída por escritores(as), ativistas, poetas, intelectuais negros(as) de uma forma em geral, (re)conhecida historicamente como imprensa negra.

No trabalho intitulado: *De Pele escura e tinta Preta: A imprensa Negra no século XIX (1833-1899)*,<sup>21</sup> Pinto (2013) considera que já nos finais do século XVIII é possível delinear os momentos iniciais da imprensa negra no Brasil com a publicação do Jornal *O Bahaiano – pela Constituição e pela Lei*, em Salvador, realizada pelo Jurista Antonio Pereira Rebouças, um mulato. Pinto (2013, p. 20) diz que em 1798, na organização da Revolta dos Búzios em Salvador (Bahia), pessoas negras utilizaram manifestos e boletins colados em pontos estratégicos da cidade, numa “versão primária do contemporâneo jornal mural” e que no início do século XIX, o jornalista negro Francisco de Paula Brito publicou *O homem de côr*, com maquinário próprio. Nas suas palavras:

Esses momentos iniciais da imprensa negra no Brasil demonstram que, a despeito dos inúmeros contratemplos – entre os quais o próprio escravismo e seus instrumentos afins – negros aqui formularam uma fala própria e tornaram-na

---

<sup>21</sup>Dissertação de Mestrado defendida em setembro de 2006 no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília.

pública. Ainda que não tenham alcançado simultaneamente todo território nacional, esses impressos são parte do esforço coletivo de controlar os códigos da dominação e subvertê-los. (PINTO, 2013, p. 27).

Contudo, ao longo do texto, a autora amplia o significado “desses impressos” para além do controle dos códigos da dominação e o desejo de subvertê-los e denomina tais atividades de “jornalismo negro”, que traz no seu cerne a denúncia do preconceito racial e o combate ao racismo.

Parece-me sem dúvida que este tem sido um dos objetivos da chamada imprensa negra, não apenas na sua face inicial como também nos seus desdobramentos ao longo do tempo, considerando, no entanto, o quanto esse movimento se ampliou, seja no número de seus/suas representantes, seja na diversidade de perfis e de abordagens.

Figura 2 – Exemplares dos jornais *O Clarim d'Alvorada* (1929-1940) e *A Voz da Raça* (1933-1937)



Fonte: Arquivo do público do Estado de São Paulo<sup>22</sup>.

Moura (1994, p.185) traduz essa imprensa negra em São Paulo (1915-1963) como uma manifestação cultural dos negros, considerando como jornais mais significativos da época *A voz da raça* e o *Clarim da Alvorada*<sup>23</sup>. Ele afirma ser esse um trabalho cultural muito sério e

<sup>22</sup>Disponível em: <[http://www.arquivoestado.sp.gov.br/hemeroteca\\_digitalizado.php](http://www.arquivoestado.sp.gov.br/hemeroteca_digitalizado.php)>. Acesso: 10/08/2013.

<sup>23</sup>O jornal *A Voz da Raça* é reconhecido como um dos mais importantes e significativos no meio negro, pela sua longevidade, estrutura, organização e prestígio político-social. Fundado em 1933, circulou até 1937, totalizando 70 edições. Porta voz da Frente Negra Brasileira (1931-1937), seu lema era: *A emancipação dos*

que eram “esses jornais criados exatamente para desenvolver os literatos negros que não tinham possibilidade de espaço em outros órgãos de comunicação.” Ele realça a enorme contribuição desses jornais – do *Menelik*<sup>24</sup> até a *Voz da raça* – através da produção de poemas, crônicas, sátiras, artigos sobre educação, protestos contra o preconceito racial, entre outras abordagens e faz uma crítica à desconsideração dos setores dominantes em relação aos mesmos, diz que a produção da imprensa negra deve ser:

Considerada pluralisticamente como pluralista é a cultura brasileira e não através do critério monopolístico imposto pela cultura do dominador colonizador, sem alternativas de outras formas de expressão que reflitam exatamente as grandes diversidades da nação brasileira. (MOURA, 1994, p.197).

A chamada imprensa negra, conforme coloca a autor supracitado, não ocupou nenhum lugar privilegiado na constelação de documentos memorialísticos sobre as trajetórias da população negra no Brasil no que diz respeito aos discursos preponderantes nas salas de aula, estando ausente da maioria dos textos que compõem historicamente os livros didáticos, no entanto, mais recentemente, ela tem figurado como tema de excelentes trabalhos.

Contudo, não se pode desconsiderar o papel relevante desempenhado pela imprensa e também pelos manuais didáticos de história na (re)produção, disseminação e consolidação de determinadas memórias sobre as populações negras, destacado por diversos(as) autores(as)<sup>25</sup> que se debruçaram sobre temáticas como memória e ensino de História, memória e identidade negra, memória e representações do(a) negro(a), entre outros recortes temáticos. Essa abordagem fará parte das preocupações/reflexões de diversos(as) intelectuais ao longo dos séculos, sendo bastante incrementada recentemente com a criação da Lei 10.639/2003 que

---

*negros tem que ser obra dos próprios negros.* O Clarim da Alvorada foi fundado por José Correia Leite e Jayme de Aguiar em Janeiro de 1924, sendo publicado até 1932, data em que a última edição saiu em caráter extra. Possuía um caráter reivindicatório e de protesto racial. De cunho político, defendia a proposta de interferir na conscientização do negro paulista. Sua distribuição em geral era gratuita nos bailes e associações de negros.

<sup>24</sup>O *Menelik* criado 1915 pelo poeta negro Deocleciano Nascimento foi um dos primeiros jornais associativos que surgiu em São Paulo.

<sup>25</sup>Sobre imprensa ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Retrato em branco e preto: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987; FREYRE, Gilberto. **Os escravos nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX.** 4ª ed. São Paulo: Global, 2010. Sobre livros didáticos de História: PINA, Maria Cristina Dantas. **A escravidão no livro didático de história: problematizando momentos da história da educação brasileira no século xx.** Disponível em: <http://sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe3/Documentos/Individ/Eixo6/429.pdf>. Acessado em: 23/03/2013; JESUS, Fernando Santos de. **O “negro” no livro didático de história do ensino médio e a lei 10. 639/03.** Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/histensino/article/view/11864/11360>. Acessado em: 24/03/2013; e VARGAS, Claudinéia da Silva. **Representação: O Escravo Negro no Livro Didático de História.** Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/66.pdf>. Acessado em: 24/03/2013. Além desses, vários outros artigos e capítulos de livros recortam essa discussão, sendo possível encontrá-los através de uma pesquisa mais detalhada na internet.

torna obrigatório o ensino de Cultura e História Africana e Afro-brasileira nas escolas, intensificando as demandas sobre a pesquisa e o conhecimento das obras já produzidas acerca dos(as) negros(as) sobre as possíveis traduções destas no nosso tempo e também sobre a necessidade de novas produções nesse campo.

## **2.5 Na contramão de uma *única* memória: vozes divergentes nos combates pela memória**

Até aqui, apresentei o que tomo como ideias e posições hegemônicas do ponto de vista mais geral acerca do construto e da reprodução de *uma memória* sobre as populações negras no Brasil nos processos de educação formal (com exceção para as breves considerações sobre *Literatura Negra e Imprensa Negra*). No entanto, aquilo que se constitui como hegemonia não representa a totalidade, não se constrói através do consenso, mas do conflito, do embate, da disputa de forças e lugares de poderes. Assim, essa hegemonia não se constitui apenas como um domínio político que se expressa pela coação direta ou efetiva, conforme argumentava Gramsci (1966 apud Williams, 1973), mas por uma complexa combinação de forças políticas, culturais e sociais constituindo processos que envolvem experiências, relações, pressões e limites variáveis e mutáveis.

De acordo com o pensamento de Williams (1973 p. 116), na prática, hegemonia não pode ser nunca singular, pois possui internamente estruturas complexas, tendo de ser renovada continuamente, recriada, defendida e modificada. Também sofre uma resistência continuada, limitada, alterada, desafiada por pressões que não são as suas próprias pressões: “A realidade do processo cultural deve, portanto, incluir sempre os esforços e as contribuições daqueles(as) que estão de uma forma ou de outra fora ou nas margens dos termos da hegemonia específica.”

É sobre aqueles(as) que estiveram/estão de alguma forma fora ou às margens desse lugar hegemônico na (re)produção de memórias sobre a população negra nos processos educacionais que volto minha atenção nas páginas a seguir a fim de fazer uma breve reflexão sobre seus construtos e desdobramentos.

Dantas (2012), no artigo intitulado: *O Brasil café com leite. Debates intelectuais sobre mestiçagem e preconceito de cor na primeira república*, afirma que:

Paralelamente às teorias raciais que previam a inferioridade dos afrodescendentes e a degeneração dos mestiços às quais intelectuais, políticos, cientistas, médicos e juristas aderiram naquele período, é possível identificar investimentos de alguns intelectuais na descoberta e na difusão de manifestações culturais marcadamente mestiças. Também debateram sobre relações e conflitos raciais; alguns até

denunciaram o preconceito de cor, firmando publicamente a posição de que não se devia apagar o negro da nossa história, da nossa cultura e das nossas fotografias (DANTAS, 2012, p.21).

Dentre os críticos das teorias que engendraram o *racismo científico* no final do século XIX e início do século XX, Manoel Bomfim foi (re)conhecido como uma voz quase isolada na abertura de um discurso que, ao pensar as contradições e hierarquias da sociedade brasileira, buscava possibilidades de conciliação de determinados conflitos.

Interpretado como um contestador do determinismo racial, Bomfim é visto por Dantas (2012, p.10) como alguém que “[...] rechaçou a visão corrente na Europa de que a América Latina era composta de países habitados por gentes preguiçosas, mestiços degenerados e bárbaros incapazes de organizar verdadeiras nacionalidades.”

Ortiz (1985, p. 23) também reconhece a importância de Bomfim na crítica efetivada sobre um ideal nacional que afirmava posições de inferioridade da raça negra e de degenerescência do mestiço e diz que este “possui uma visão internacionalista [...] a problemática brasileira somente existe enquanto parte de um sistema mais abrangente, o da América Latina.” Para Ortiz (1985, p. 26), Bomfim (19--?) considerava a mistura racial como renovadora pelo fato de ter como tendência “reequilibrar os elementos negativos herdados do colonizador”, porém realiza uma crítica à visão positivista deste autor que fez com que tomasse partido da ideia de progresso transplantada dos europeus.

A consistência e pertinência do trabalho de Manoel Bomfim como uma voz dissonante às formulações teóricas do seu tempo, no que diz respeito aos debates sobre as populações e – mais especificamente a mestiçagem no Brasil –, tem se confirmado como a posição mais constante entre os intelectuais que se dedicaram ao estudo e reflexão sobre essa temática.

Porém, uma leitura da obra de Bomfim, *A America Latina. Males de Origem* (19--?)<sup>26</sup>, particularmente na quinta parte na qual se propõe analisar *As novas sociedades – Elementos essenciaes do caracter; Raças colonisadoras; Efeitos do Cruzamento* – me conduz a uma problematização do lugar de fala desse autor que considero bastante pertinente para pensar determinados desdobramentos e lugares afirmados a partir da sua teoria.

Bomfim (19--?) defende que “as raças ibéricas” possuem um grande poder de assimilação nunca visto em nenhum povo europeu, derivado de uma “sociabilidade desenvolvimentíssima” e preciosa para o progresso, somente prejudicada pelo parasitismo social e seus efeitos morais orquestrados pelo conservadorismo e a ação parasitária do colonizador.

---

<sup>26</sup>O volume da obra em questão se refere a 2ª edição, no entanto não consta nesse volume nenhuma referência do ano de edição, apenas uma advertência escrita pelo autor na edição anterior, datada de março de 1903. Mantive a grafia original do título por considerar importante na orientação do tempo da escrita.

Para ele, essa assimilação, realizada entre brancos, pretos e índios – como raças distintas –, encurtam as distâncias entre elas: “é por isso que, apesar das distancias, da extrema disseminação dos povos e da falta de communicações, há menos differença entre o brasileiro de Manáos e o de Santa Catharina, que entre um bretão e um marsehez.” (BOMFIM, 19--?, p. 204).

Na perspectiva desse autor, a garantia dessa assimilação homogeneizante seria o fato de que negros e indígenas pouco influenciaram na fisionomia moral e intelectual das novas sociedades, isso por que:

Em primeiro lugar, os indígenas e negros, sendo povos ainda muito atrasados, não possuíam, nem qualidades, nem defeitos, nem virtudes, que se impuzessem aos outros e provocassem imitação. Alguns rudimentares, naturezas quase virgens, eram elles que, nesse encontro e entrecruzamento de raças, sofriam a influencia dos mais cultos, e os imitavam. Estes povos primitivos se distinguem, justamente, por um conjunto de qualidades negativas – inconsistência de caracter, leviandade, imprevidência, indiferença pelo passado, etc., á proporção que progridam, a civilização irá enchendo estes quadros vazios. (BOMFIM, 19--?, p.295).

Assim, conforme o autor, a influência exercida por negros e índios nos processos de mestiçagem podia até ser considerada renovadora, mas nunca “diretriz”, desde que essas populações eram formadas por “gentes infantis” e menos resistentes “ao influxo de ideias novas, que as populações cultas, sobre as quaes pesam tradições históricas especiaes e uma civilização determinada” (BOMFIM, 19--?, p. 296).

Assim, do meu ponto de vista, a escrita de Bomfim (19--?) se movimenta pela contradição na medida em que, apesar de denunciar a ação do colonizador como degradante e parasitária, não consegue abrir mão de ver o mesmo como uma representação do progresso tão almejado. Por outro lado, os negros e indígenas são vistos como selvagens e incapazes de sozinhos desenharem um caminho que leve ao desenvolvimento sociocultural e ao progresso. Desta forma, o branco colonizador, perverso e parasita, na experiência colonial, era o único sujeito capaz de orientar índios e negros na direção de uma nação desenvolvida, e estes, apesar de *infantis*, atrasados e primitivos, tinham a capacidade do aprendizado, sendo suscetíveis a uma ação mais harmoniosa desde que os brancos se dispusessem a estender-lhes a mão.

A preocupação de Bomfim (19--?) é a de comprovar que havia caminhos possíveis de progresso para América Latina e que esse progresso deveria e poderia vir de uma harmonização entre as raças, sendo a mestiçagem um ponto positivo, vista por esta ótica.

Outros autores também advogaram ideias semelhantes às de Bomfim ainda no início do século XX, a exemplo de Olavo Bilac (1906) que, de acordo com Dantas (2012), defendia a mestiçagem como característica original da sociedade brasileira, vista positivamente como uma dimensão harmonizadora dessa sociedade e de seus diferentes componentes. Juliano Moreira dizia poder afirmar, a partir de bases científicas, que negros e mestiços poderiam ter as mesmas condições raciais que os brancos, sendo a distinção entre eles apenas produto do meio em que viviam e da educação que recebiam. A raça não distinguira ninguém, desde que gozassem de boas condições sanitárias e saúde mental.

De certa maneira essa interpretação pode ser considerada como pioneira de determinados discursos paternalistas e hierárquicos acerca da população negra, na qual não se pensava os problemas enfrentados por esta população, mas as pessoas negras eram vistas como o próprio problema.

Fanon (2008) realiza uma crítica sobre a versão paternalista e preconceituosa gerada na esteira do processo colonizador e de seus desdobramentos que desfigurava e infantilizava o(a) negro(a) na tentativa de aprisioná-lo(a) numa imagem enquanto vítima eterna de uma essência que o(a) desqualifica perante o branco. E como vitimado por uma natureza da qual não é responsável e também não sabem como se livrar sozinho(a) dos seus desígnios, para o negro(a) só resta como destino ser um bom preto(a) e assumir o mundo dos(as) brancos(as).

Bomfim é atualmente um autor que vem sendo destacado como um importante contraponto a teoria do *racismo científico* e, também, como um discurso esquecido na construção de uma memória única, que absolutiza o lugar do vencedor.

No entanto, nem o processo histórico, nem a produção de memória sobre este é construído a partir da monofonia. Assim, na primeira metade do século XX, quando a ideia de “democracia racial” de Freyre (2002) se tornava cada vez mais difundida e adotada como o discurso oficial sobre *as raças* no Brasil, aparecem vozes dissonantes, dentre as quais, destaco aqui a de Florestan Fernandes (1972), pelo reconhecimento e longevidade de sua obra que têm orientado e servido de referência a tantos outros trabalhos/discursos sobre o(a) negro(a) brasileiro(a) ao longo dos anos.

Concordando com Freitag (2005), entendo que Florestan Fernandes desenvolveu uma ampla pesquisa sobre as relações que envolviam os(as) negros(as) no Brasil, denunciando a farsa da “ideologia da democracia racial”, que para ele, escondia os conflitos de raça e de classes nessa experiência brasileira. Tal pesquisa foi consolidada no livro intitulado: *A integração do negro na sociedade de classes* (1966). Nessa obra, o autor reflete sobre os dramas vivenciados pelos(as) negros(as) no processo de adequação ao “trabalho livre” –

saindo do sistema legal de escravidão – abordando suas relações com os imigrantes e tomando o crescimento urbano como fator preponderante para o aumento das dificuldades no que diz respeito ao ajustamento a essa nova realidade.

Retorno novamente a Freitag (2005), para tentar explicitar em poucas palavras a perspectiva central de Florestan Fernandes (1966) acerca do “dilema racial” colocado como pano de fundo das problemáticas iniciais na formação do Estado Brasileiro:

O "dilema racial" consistia para Fernandes no fato de a abolição da escravatura ter ocorrido de forma precipitada (1888), sem assegurar aos negros livres uma verdadeira integração na sociedade dos brancos. Excluídos do mercado de trabalho e sem uma formação profissional e uma experiência no mercado de trabalho livre (competitivo), os antigos escravos necessariamente ficariam à margem dos processos de inclusão e modernização em marcha, dos quais somente os imigrantes (japoneses, italianos, alemães, poloneses) passariam a se beneficiar a longo prazo. (FREITAG, 2005. p.06)

Desta forma, para Fernandes (1966 apud FREITAG, 2005), o processo que envolve a expulsão dos(as) negros(as) das fazendas e do trabalho agrícola – empurrando-os(as) para os centros urbanos e para uma convivência desigual com os(as) brancos(as) imigrantes –, revela a grande fragilidade dos(as) mesmos(as) que se encontravam despreparados(as) “moral e economicamente” para lidar com isto. Este despreparo era resultado da ausência de uma formação profissional o que diminuía suas possibilidades de disputa com o(a) branco(a) e consequentemente suas chances de trabalho. Estando fora do mercado de trabalho os(as) negros(as) ficaram submetidos(as) a toda espécie de desorganização social, além de problemas psíquicos e morais, o que tornava cada vez mais difícil e quase sempre inacessível ocupar lugares estratégicos para a ascensão social, a exemplo de: como frequentar a escola e votar.

No livro *O negro no mundo dos brancos*, Fernandes (1972) desdobra essa problemática numa crítica mais direta e eficaz a ideia de “democracia racial”, afirmando que, apesar de existir no Brasil muitos elementos favoráveis à constituição de uma democracia racial, ela não existe desde que comportamentos discriminatórios e preconceituosos são admissíveis quando praticados com decoro e dissimulação.

Para Fernandes (1972), a ideia da miscigenação como representação de integração social ou igualdade racial origina-se de uma distorção na leitura do mundo colonial quando se tomava a inclusão de mestiços em alguns núcleos das famílias brancas como sinônima de uma relação democrática entre as raças. No entanto, o autor alerta que essa não era uma relação comum ou corriqueira e que esses mestiços eram chamados ao seio dessas famílias para serem

socializados e agirem como brancos, sendo que só assim poderiam ter alguma forma de reconhecimento e ascensão social.

A necessidade de reeducação de negros(as) e mestiços(as) é um dos pontos fundamentais na solução do problema racial brasileiro segundo Florestan Fernandes (1972), mas esse processo de reeducação deve envolver a todos – negros(as) mestiços(as) e brancos(as) – sendo que o(a) branco(a) deverá fazer um esforço real na construção de uma verdadeira democracia social e não apenas falar sobre ela como se já fosse uma realidade. Ao pensar caminhos possíveis para resolver os problemas raciais no Brasil, esse autor acrescenta que para além do desenvolvimento de um processo reeducativo, seria necessária a criação de um programa de combate à miséria que alcançasse os seus diversos efeitos na população em geral; sugere ainda uma revisão no conceito “tosco” de democracia conforme colocada nesse contexto nacional.

Moura (2012, p.02) entende as possibilidades colocadas por Florestan Fernandes como a de uma abordagem que se preocupa “com a dimensão política do problema étnico [...]”, e diz que ele não estava de acordo com as teses que entendiam este problema apenas dentro da luta de classes e menos ainda como simples tema acadêmico, mas como um profundo e complexo dilema nacional “e para qual as soluções apresentadas até agora eram retóricas e irrelevantes, quando não desconversa deliberada, apoiada em uma ideologia racista subjacente.” (MOURA, 2012, p.02).

Entendo que tanto Bomfim (19--?) quanto Florestan Fernandes (1972) apostam na (re)educação em geral, mas, particularmente, na formação de negros(as) e mestiços(as) como forma de equacionar os problemas das desigualdades – a educação como o grande palco onde acontecerá a mudança, o grande pano de fundo para os ensinamentos necessários à essa transformação e, portanto, lugar privilegiado para difusão dos seus próprios discursos e/ou outros pensamentos orientadores na condução dessa mudança.

Entretanto, Fernandes (1972) introduz como novidade a vertente de raça num discurso marxista, afirmando que sem igualdade racial no Brasil é impossível falar em democracia e que a estigmatização e a segregação deverão ser combatidas em termos de classe e de raça, designando negros(as) e mestiços(as) como “vanguarda natural” entre os(as) oprimidos(as).

Por isso, a luta de classes, para o negro, deve caminhar juntamente com a luta racial propriamente dita. O negro deve participar ativa e intensamente do movimento operário e sindical, dos partidos políticos operários, radicais e revolucionários, mas levando para eles as exigências específicas mais profundas da sua condição de oprimido maior. Ao mesmo tempo o negro deve ter a consciência clara de que sua emancipação coletiva põe o problema da democracia e de uma República

democrática sem subterfúgios: a revolução dentro da ordem é insuficiente para eliminar as iniquidades, educacionais, culturais, políticas etc, que afetam os estratos negros e mestiços da população. Mesmo quando o negro não sabe o que é socialismo, a luta por sua liberdade e igualdade possui uma significação socialista. Daí ser ele uma vanguarda natural entre os oprimidos, os humildes, os explorados, enfim, o elemento de ponta daqueles que lutam por “um Brasil melhor” ou por uma “sociedade justa”. (FERNANDES, 1989 apud MOURA, 2012, p. 3).

Com esta citação de Florestan Fernandes (1989 apud MOURA, 2012), talvez um pouco longa, quero enfatizar como ele afirma de uma forma bastante clara o lugar duplo do negro na luta contra a opressão. Esse duplo lugar: pobre e negro/classe e raça se tornou uma equação difícil de ser resolvida quer seja nos embates teóricos ou nas batalhas políticas; na preservação da memória hegemônica ou na (re)construção de outras memórias. Haverá lugares historicamente reservados para nós negros(as)? Porque eles (os lugares) foram reservados para nós? Nós reivindicamos esses lugares? Ocupamo-los?

Essa é uma discussão sobre a qual me ocuparei mais adiante, prometo não perdê-la de vista. Por ora e para não me estender mais sobre o pensamento de Florestan Fernandes, farei apenas mais duas considerações sobre o mesmo, no sentido de melhor situá-lo no debate sobre as construções mnemônicas do processo formal de educação.

A primeira consideração é sobre a relevância que tem Florestan Fernandes como educador e intelectual para o campo da educação e para a composição da chamada *Memória da Educação*

Atuando não apenas como um simples professor, mas como verdadeiro educador, Florestan transformou a cadeira de Sociologia I num espaço educativo por excelência cujos influxos significativos extrapolaram os limites da instituição que a sediava, irradiando-se pelo país e repercutindo inclusive no exterior. (SAVIANI, 2012, p. 75).

Para muitos educadores(as) e/ou pesquisadores(as) do campo da educação, esse autor é uma referência obrigatória, reconhecido como um bom combatente em defesa da escola pública e de qualidade para todos, que concentrou grandes esforços como professor, pesquisador, intelectual e militante na luta por essa causa. Porém, parece-me que de certa forma as produções especificamente relativas às questões raciais não se constituíram numa preocupação para esse campo, que muitas vezes as ignora ou trata-as de forma periféricas. Todavia, esse campo tem contribuído bastante para a difusão e o debate do conjunto da obra de Florestan Fernandes, incluindo nessa herança alguns dos seus opositores.

A segunda consideração é sobre uma premissa – quase fatalista – sobre nós negros(as) na qual é definido nosso lugar estratégico como sujeitos políticos, qual seja: “mesmo quando

o negro não sabe o que é socialismo, a luta por sua liberdade e igualdade possui uma significação socialista. Daí ser ele uma vanguarda natural entre os oprimidos, os humildes, os explorados [...]” (FERNANDES, 1989 apud MOURA, 2012, p. 3). Essa ideia se tornou extremamente emblemática nos significados dos seus desdobramentos quer seja na militância política dos partidos de esquerda no Brasil ou mesmo nos movimentos sociais e sindicais nos quais foi construído e proferido, de forma hegemônica, um discurso que atrelava as populações negras de forma automática a um posicionamento classista e anticapitalista na forma e nos ideais traçados por determinadas vanguardas brancas desses movimentos.

Ainda que busque entender o lugar e intenção do autor – enquanto intelectual engajado na construção do socialismo, por isso *defensor* dos pobres e oprimidos – na realização de grande esforço para pensar como se daria a inclusão das populações negras e mestiças nesse projeto socialista e igualitário entendo, também, os riscos e desvios possíveis que contém essa proposição; desvios e riscos estes que pessoalmente experimentei na minha jornada militante como sindicalista e membro do Partido dos Trabalhadores (PT) durante três décadas (1970-1990).

Aqui me refiro novamente a uma definição a priori de um lugar determinado para o(a) negro(a), um lugar estabelecido pelo(a) outro(a); um lugar que, embora possa ser considerado nos seus aspectos estratégicos e finalísticos, discriminados(as) por ser pobre e preto(a) a única opção possível para negros e negras era a adesão ao socialismo que construiria a democracia real, estabelecendo uma sociedade igualitária; no entanto, esse enquadramento desconsiderava a própria experiência dessa população, a vontade dos seus indivíduos como homens, mulheres e outros(as) produtores(as) de conhecimentos e estratégias de sobrevivência e, mais que isso, não considerava essas pessoas como sujeitos capazes de intervir nesse projeto já pronto e empacotado, emprestando ao mesmo suas perspectivas e sonhos.

Demoro-me um pouco mais nessa reflexão, devendo retornar à mesma algumas vezes nesse texto, por que considero que essa é uma premissa de suma importância na versão que tomará os(as) negros(as), agora como sujeitos da história, entendendo que na maior parte da chamada historiografia marxista e nos seus desdobramentos nos livros didáticos e nos demais lugares da memória, os(as) negros(as) são vistos(as) como sujeitos que estão na história, mas quase sempre incapazes de intervenção nesta no sentido de modificá-la potencialmente.

Nas décadas finais do século XX é possível observar uma mudança gradual em alguns livros didáticos, o que podemos considerar como um esforço inicial para eliminação dos estereótipos racistas, fruto dos debates efetuados pelos movimentos antirracistas, particularmente os movimentos negros e pela crítica acirrada ao mito da democracia racial

realizada por estes. A historiografia dos anos 1980 e 1990 já apresentava a luta dos escravos sendo que Zumbi desponta como herói a partir das pressões políticas e dos discursos construídos também pelos movimentos negros.

Porém, é preciso considerar que essa mudança não acontece de repente e tampouco alcança a totalidade do processo educacional no país e muito menos ainda atinge de uma forma eficaz os lugares de memória reconhecidos como tais, a exemplo de museus, bibliotecas e arquivos que continuam tendo seus acervos constituídos na sua maior parte por documentos que reproduzem a memória oficial sobre as populações negras, apresentando uma série de dificuldades ou simplesmente rejeitando os novos posicionamentos acerca desta.

Ao contrário, os combates por essa memória se darão passo a passo e de formas bastante diferenciadas de acordo com os grupos ou indivíduos que os protagonizavam nos diversos lugares onde se encontravam: políticos, intelectuais/literatos, pesquisadores(as) e educadores(as) em geral.

Assim, o esforço realizado pelos processos escolares no sentido de mascarar os conflitos étnico-raciais, contribuindo para o aprofundamento das tentativas de invisibilização dos(as) negros(as) – tendo inclusive ausentado dos seus lugares de memórias quaisquer referência à maioria dos(as) intelectuais negros(as) e, por conseguinte suas produções, não significam que estes(as) intelectuais não tenham de fato produzido conhecimentos variados e em especial acerca das suas próprias histórias, sendo construtores e participantes dos combates pela memória e pelo protagonismo negro nesta memória.

Na Introdução dessa tese já me reportei de forma específica à importância das produções dos(as) intelectuais negros(as) para o construto de uma memória a contrapelo daquelas engendradas pelos grupos que hegemonizaram o poder do Estado Brasileiro e das instituições responsáveis pela (re)produção de memórias, observando a difícil tarefa de produzir na solidão e no enfrentamento com o preconceito e a discriminação, quase sempre tendo o produto do seu trabalho intelectual abandonado, desprestigiado e esquecido nas escolhas sobre o discurso ideal, o qual deveria ser reproduzido como representação da verdade sobre nós e a nossa história.

Não vou me alongar aqui sobre esse tema nem descrever ou exemplificar importantes produções dos(as) mais diversos(as) intelectuais negros(as) ao longo do tempo, pois, de alguma forma e, de maneira mais ampla – embora particularizada –, este é o ponto que demanda essa escrita e é pela sua presença que ela se sustentará.

### 3 EDISON CARNEIRO E SUA OBRA – MEMÓRIA E TRADIÇÃO NA TRADUÇÃO DA EXPERIÊNCIA

Ao tomar as obras de Edison Carneiro como um dos objetos centrais desse estudo, estive mergulhada numa trajetória que me desafiou constantemente: uma vasta produção que busca se afirmar na contradição de um sujeito que constrói sua autoria a partir de mundos diversos, lugares supostamente desconexos e/ou desconectados, mas que são inusitadamente entrecruzados na conformação de um discurso que não se encerra em si mesmo, aliás – como todo discurso – exige do seu interlocutor um reiterado esforço de tradução.

No exercício desse esforço tradutivo, entendo que é extremamente importante, para uma reflexão mais aprofundada da obra e do pensamento elaborado por este autor, descortinar um pouco da sua experiência enquanto um sujeito que se constitui e elabora seus discursos em determinados contextos e situações específicas, localizadas e datadas. Ou seja, alguns aspectos da trajetória pessoal de Edison Carneiro serão aqui abordados por serem considerados fundamentais para situá-lo enquanto um homem em relação com o mundo em que vivia. Além disso, levo também em consideração o pensamento de Bakhtin (2002) quando afirma que toda obra tem autoria, mas como toda obra é heterodoxia, somente conhecendo o conjunto da obra é possível entrever seu autor. Se a trajetória de Edison Carneiro é uma dimensão imprescindível para a leitura da sua obra, por ser constitutivo da mesma, o conjunto da sua obra – aqui estudada – é reveladora do autor, no sentido de desvelar as dimensões criativas e inovadoras das suas traduções.

Dessa forma, neste terceiro capítulo, apresento alguns aspectos da trajetória de Edison Carneiro, privilegiando as dimensões formativas, intelectuais, políticas – entendendo o quanto estas estão preenchidas pelas suas experiências cotidianas e familiares – para delinear este autor, imbatível na arte de confundir e desafiar seu leitor.

Não tenho aqui a pretensão de fazer uma abordagem biográfica sobre o autor, nem de descortinar sua história de vida, mas tomarei alguns dados da sua biografia, de acordo com autores(as)<sup>27</sup> que construíram a mesma, e/ou privilegiaram nas suas abordagens aspectos

---

<sup>27</sup>Recorro de forma especial às obras: TALENTO, Biaggio; COUCEIRO, Luiz Alberto. **Edison Carneiro: o mestre antigo**. Coleção Gente da Bahia. Salvador: Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 2009; ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. **O intelectual “Feiticeiro”**: Edison Carneiro e o Campo de Estudos das Relações Raciais no Brasil. Tese de Doutorado. Campinas, SP, 2011; LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. Os demais estudos e textos a que me refiro nessa abordagem estão constantes nas referências finais desta tese. NASCIMENTO, Ana Carolina Carvalho de Almeida. O sexto sentido do pesquisador: a experiência Etnográfica de Edison Carneiro In: SEMINÁRIO CIRCUITOS DA CULTURA POPULAR. **Anais Eletrônicos**. PPGSA/ IFCS/ UFRJ. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <http://www.ppgartes.uerj.br/publicacoes/ANAIS%20CCP.pdf>. Janeiro, 2013. Acesso em: 14/05/2012.

interessantes da vida familiar de Edison Carneiro, para situar acontecimentos, pessoas, datas, lugares específicos e relevantes da sua trajetória, bem como outros trabalhos importantes sobre sua obra, enquanto um autor preocupado com os estudos sobre os negros no Brasil.

Além disso, ainda nesse capítulo, busco refletir sobre os temas orientadores desta pesquisa, quais sejam: memória, tradição e insurgência nos textos de Edison Carneiro a partir do(s) sentido(s) e tratamentos dados por outros leitores(as)/autores(as) até a minha tradução desse(s) sentido(s) extemporaneamente.

### **3.1 O autor e sua(s) trajetória(s): encontros e desencontros**

A primeira ação que realizei, ao definir Edison Carneiro como um dos autores sobre o qual estudaria as obras, foi uma pesquisa biográfica e bibliográfica na internet e nas bibliotecas, com o objetivo de inteirar-me da sua trajetória de vida, acervo, formação, dentre outras informações relevantes para uma aproximação mais realista do autor na sua história, localizado no tempo, no espaço e num cotidiano de efervescências intelectuais e políticas.

Essa pesquisa me levou a descobertas de publicações diversas do próprio autor e/ou de outros(as) sobre este, compondo um quadro mais ou menos denso sobre ele e sua obra, se configurando, certamente, meu cartão de ingresso nesse estudo e se conformou ao longo do seu desenvolvimento numa dimensão necessária para o adentramento e compreensão do pensamento de Edison Carneiro.

Assim, convivência familiar, formação educacional e profissional, experiência intelectual e política – Academia dos Rebeldes e Partido Comunista Brasileiro (PCB) – o convívio e pesquisa com os meios populares e a comunidade negra são alguns aspectos desta trajetória que abordaremos a seguir, passeando ainda pelos primeiros escritos (artigos e poemas), publicação de livros e a escrita sobre temáticas negras que compõem o conjunto de obras privilegiadas nessa reflexão.

Edison de Souza Carneiro nasceu na cidade de Salvador – BA, em 12 de agosto de 1912, filho de Antônio Joaquim de Souza Carneiro e de Laura Coelho de Souza Carneiro; era o quarto de oito filhos. Seu pai, engenheiro civil e professor da Escola Politécnica da Bahia, construiu relações sociopolíticas importantes no sentido de garantir a formação superior de seus filhos e a abertura de espaço para sua família no interior de parte das elites baianas<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup>Segundo Rossi (2011) todos os filhos de Antônio Joaquim de Souza Carneiro, concluíram com sucesso os cursos em Instituições de Ensino Superior Baianas: Milton e Ivan receberam o diploma de engenheiros na Faculdade Politécnica, Franklin, Nelson e Edison se tornaram bacharéis em direito, pela Faculdade de Direito

De acordo com Rossi (2011), Souza Carneiro ocupou uma posição de destaque enquanto docente da prestigiada Escola Politécnica da Bahia, o que lhe permitiu, dentre outras coisas, desenvolver estudos técnicos sobre geologia, escrever artigos e colunas na imprensa baiana, além de ensaios sociológicos e da etnografia afro-brasileira e ameríndia, romances regionais e folclóricos, ou ainda, trabalhos de abordagens esotéricas. Ou seja, era um intelectual polivalente, reconhecido, porém, pela sua erudição e capacidade de trabalho.

Na sua tese de doutorado intitulada O intelectual “feiticeiro”: Édison Carneiro e o campo de Estudos das Relações Raciais no Brasil, Luiz Gustavo Freitas Rossi (2011) faz uma reflexão bastante ampliada da família Souza Carneiro e das suas relações com o universo baiano com o qual convivia, observando a importância da sua história familiar enquanto uma dimensão expressiva das “energias”, “constrangimentos” e aprendizados que atravessaram suas primeiras etapas de formação cultural e intelectual, principalmente no que se refere à influência decisiva desempenhada pelo seu pai nos destinos dos filhos, tanto do ponto de vista social quanto profissional<sup>29</sup>.

No entanto, parece-me correta a afirmação de Talento e Couceiro (2009, p.46) de que “Souza Carneiro parece ter influenciado politicamente mais Nelson Carneiro que o seu irmão Edison,” pois apesar de ter simpatia pelos caminhos trilhados por Edison, pelo menos no que diz respeito à ideologia comunista do PCB – Partido que Edison aderiu ainda muito jovem –, este não tomava seu pai como referência ao escrever sobre as populações negras, concordando inclusive com a crítica realizada por Artur Ramos acerca do livro de Souza Carneiro *Os Mitos Africanos no Brasil*<sup>30</sup>.

É certo, porém, que a casa dos Souza Carneiro era um ambiente propício ao debate e desenvolvimento intelectual e que essa ambiência foi criada e se mantinha a partir das relações dos membros dessa família com intelectuais e políticos baianos bastante reconhecidos nos meios sociais e acadêmicos da época. O ponto alto dessa articulação entre ambiente familiar e atividades intelectuais e políticas foi os encontros da Academia dos Rebeldes realizados na casa dos Souza Carneiro com a aquiescência e incentivo do pai.

---

da Bahia. As duas mulheres Miriam Stella e Lídia, cursaram o antigo curso de Pedagogia, oferecido desde 1918, no Instituto Normal e no Ginásio da Bahia, formando-se em professoras para o ensino primário.

<sup>29</sup>Ver também: ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. *Família de cultura: Os Souza Carneiro na Salvador de inícios do século XX*. **Lua Nova**: Revista de Cultura e Política. São Paulo, 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452012000100004>. Acesso em: 24/09/2012.

<sup>30</sup>De acordo com Talento e Couceiro (2009), apesar da amizade com Edison Carneiro, Arthur Ramos realizou uma crítica ácida ao livro do seu pai, qualificando-o como “cheios de erros e falsidades”. Isto gerou um grande mal-estar na família de Edison, que exigiu que este rompesse com Ramos. Edison, além de não atender a imposição da família, teria comentado alguns anos depois com Waldir Oliveira que não poderia se afastar de Ramos por causa de uma crítica merecida, já que o livro não prestava mesmo.

Sobre a Academia dos Rebeldes e a participação de Edison Carneiro nesta, me ocuparei mais detalhadamente em alguns parágrafos adiante, retornando agora a relação familiar deste autor para ressaltar alguns detalhes que considero interessantes para o desenrolar desta reflexão.

Assim, ainda tomando o trabalho de Rossi (2011, p. 46) como referência, neste se encontra a descrição da família Souza Carneiro como “uma família de cultura”, considerando que apesar das dificuldades financeiras que ameaçavam constantemente o lugar social no qual se representavam, “entre os elementos que os credenciavam as melhores chances de mobilidade e ascensão, encontram-se: senso de oportunidade e capital de relações e investimentos consideráveis em educação e cultura [...],” fato observado desde a trajetória educacional do tio de Edison Carneiro, José Joaquim, que se formou em Direito pela Faculdade de Direito da Bahia em 1908, num contexto de virada de século, quando as dificuldades de acesso escolar eram muitas, havia pouca vagas nos estabelecimentos de ensino e geralmente estas vagas não eram destinadas a negros(as) ou mestiços(as), mas às famílias brancas que constituíam os grupos de elite.

Como explicação para o acesso e o sucesso dos Souza Carneiro – pai e filhos no ambiente escolar, apesar de viverem em contextos que sugeriam o contrário disso – tanto Rossi (2011) quanto Talento e Couceiro (2009) apontam para auxílios e proteções recebidas por esses de figuras influentes do mundo intelectual e político, a exemplo de Arlindo Coelho Fragoso<sup>31</sup>, que influenciou de forma decisiva na formação profissional de Souza Carneiro, pai de Edison e mais adiante de J. J. Seabra<sup>32</sup>, influente político baiano, que teve o apoio incondicional da família Carneiro, e em reposta a essa lealdade se tornou um importante vetor da carreira política de Nelson Carneiro (irmão mais velho de Edison) que mais tarde se tornaria senador da República.

Assim, conforme afirma Rossi (2011), é possível imaginar que as “lealdades políticas e a polivalência intelectual”, além de uma boa dose de inteligência e até certo “jogo de cintura”, foram estratégias importantes utilizadas por José Joaquim de Souza Carneiro – e de

---

<sup>31</sup>Arlindo Coelho Fragoso foi diretor da Secretaria da Agricultura da Bahia (1896-1900), eleito duas vezes deputado federal pela Bahia, primeiro diretor da Escola Politécnica desse Estado (1897-1908) e figura importante na criação dessa escola em 1896.

<sup>32</sup>José Joaquim Seabra foi por duas vezes eleito governador da Bahia (1912-1916 e 1920-1924), mantendo-se no poder por doze anos ininterrupto, desde que no espaço em que esteve fora do executivo, elegeu Antonio Moniz Sodré de Aragão, político da sua extrema confiança, para exercer o mandato entre 1916 a 1920. Com excelentes relações no âmbito federal, foi ministro em duas diferentes presidências: a de Rodrigues Alves, 1902-1906, ocupando a pasta do Ministério do Interior e Justiça; e no governo de Hermes Fonseca, como ministro da Viação e Obras Públicas, entre 1910 e 1912. (ROSSI, 2011).

certa forma também por Edison – para assegurar determinados lugares no interior de grupos destacados intelectualmente e socialmente.

No entanto, com a derrota de J. J. Seabra, que perde o poder para a forte oposição formada pelos Calmons e os Mangabeiras<sup>33</sup> – duas famílias que ocupavam um lugar de destaque nas oligarquias e nos grupos de poder na Bahia – os Souza Carneiros enfrentarão grandes dificuldades, situados agora na oposição das forças que hegemonizavam o poder no Estado. Por fim, quando Juracy Magalhães foi nomeado interventor pelo então presidente Getúlio Vargas, em 1931 e assumiu o governo da Bahia, José Joaquim de Souza Carneiro foi desligado da Escola Politécnica (1932) e aposentado, compulsoriamente, por motivos políticos<sup>34</sup>.

Diante de tal crise, Souza Carneiro dedicou-se intensivamente às atividades intelectuais, produzindo uma série de livros e textos, que de tão ecléticos, obtiveram críticas duras e acusações de oportunismo e falta de seriedade intelectual (ROSSI, 2011).

Souza Carneiro escreveu sobre todo um universo místico e esotérico, como resultado das suas participações em círculos esotéricos, Centros Espíritas e também na Loja Maçônica; produzia literatura de ficção, publicava em jornais, escrevendo ensaios políticos e etnográficos<sup>35</sup>.

Para Rossi (2001, p.65), “a convivência próxima e continuada com diversas formas de se relacionar com o plano místico e extrassensível, que não apenas aquela professada pela fé católica dominante na Bahia, possibilitou a Edison Carneiro não tomá-la como única ou absoluta.” Nesse sentido, o interesse de Edison Carneiro pelos Candomblés e rituais da religiosidade negra, senão originado desse universo vivenciado pelo seu pai, teria ao menos sido facilitado por este, na medida em que esse mundo espiritual e, até certo ponto mágico, já era uma presença constante em sua vida.

Nas variadas leituras que realizei sobre Edison Carneiro não encontrei nada de relevante que indicasse qualquer espécie de influência de sua mãe ou seus irmãos e irmãs (nem mesmo Nelson Carneiro) na sua trajetória intelectual e política, bem como, as notícias

---

<sup>33</sup>Para um aprofundamento deste contexto político na Bahia, as disputas e projetos em torno do poder ver: SAMPAIO, Consuelo Novais. **Partidos Políticos na Bahia da Primeira República**. Salvador: EDUFBA, 1998.

<sup>34</sup>O “velho” Souza Carneiro seguiria para o Rio, juntando-se com seu filho Nelson Carneiro, deportado para lá. No Rio ocuparia a cátedra de estatística na Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade do Distrito Federal por curto tempo e em 1937 regressava a Bahia, reavendo mais tarde, também por pouco tempo sua vaga na Escola Politécnica.

<sup>35</sup>Souza Carneiro escreveu a biografia: *Jesus! Mistérios das Iniciações de Jesus de Nazareth*, por exemplo, e era considerado por Jorge Amado um mago, um especialista em Allan Kardec e em outros mestres da mediunidade, que exercia poder sobre os centros espíritas de Salvador, conforme escreveu o próprio Jorge Amado no artigo intitulado *O professor Souza Carneiro*, citado por Rossi (2011, p.65).

da sua experiência escolar são basicamente inexistentes, Talento e Couceiro (2009) referem-se muito rapidamente à sua participação no movimento estudantil na década de 1930, quando já se encontrava nas fileiras do Partido Comunista do Brasil.

Sobre a adesão e a participação de Edison Carneiro no PCB, as informações são esparsas e limitadas, embora elas nunca sejam esquecidas nem desvalorizadas, sendo que na maior parte dos textos que consultei sobre o autor, a opção pelo comunismo é valorizada e considerada presente na obra de Edison, enquanto um aporte teórico/ideológico.

A militância comunista é considerada por Rossi (2011) como uma opção sedutora frente ao governo ditatorial de Getúlio Vargas e de oposição aos seus representantes na Bahia, bem como representava um lugar diferenciado para jovens estudantes das faculdades de Salvador ou em vias de ingressarem nas mesmas – a exemplo daqueles que compunham a Academia dos Rebeldes – onde poderiam trazer e debater suas ideias e projetos, apresentando suas críticas, e demonstrando seus desencantos com os rumos que tomavam a República Brasileira.

O engajamento dos jovens num partido oposicionista como o PCB, talvez seja explicado entre outras coisas pelo entendimento que estes próprios jovens tinham do papel que a juventude teria no combate a esta República improdutiva e sem futuro e na transformação da mesma, Rossi (2011) traz uma citação de Edison Carneiro, trecho de um artigo intitulado O grito da mocidade, publicado no Jornal *O Momento*, de 15 de dezembro de 1931, que pela sua eloquência e posicionamento político reproduzo aqui:

A realidade dolorosa do Brasil de hoje [dezembro de 1931] nos aparece tal qual ali [se referia ao tempo da descoberta do Brasil], sem tirar nem por uma linha. O Brasil – presunto esquecido do armazém do mundo – está todo ali, com a politicagem profissional, o favoritismo, o pistolão, o doutoramento, o déficit, o jogo do bicho, a macaqueação do estrangeiro e o amarelão [...] O regime discricionário em que vivemos há mais de um ano (sem saber por que nem para que), é o melhor para o caso. Estamos num momento excepcional. Logo, as medidas a tomar devem ser excepcionais [...] Essa obra, entretanto, deve ficar a cargo da mocidade, da geração que surge para vida social e política [...] Só a mocidade é capaz de passar por cima de todos preconceitos e de todas as banalidades erigidas em sistema, só ela pode e deve estrangular toda essa rotina e toda essa falta de idéias dos que chegaram à velhice depois de uma vida descansadamente improdutiva. (CARNEIRO, 1931, apud, ROSSI, 2001, p.136).

É certo que, nos anos de 1930, uma quantidade considerável de estudantes universitários e também secundaristas engrossou as fileiras do PCB, constituindo um dos núcleos de militância mais aguerrida no interior do partido.

Edison Carneiro era um destes jovens entusiastas; a opção pelo comunismo não lhe trazia grandes desconfortos, desde que Souza Carneiro (seu pai), além de não fazer nenhuma oposição a esta decisão, ainda incentivava as suas atividades políticas, de maneira que, para Edison e sua família – abalados internamente pelos acontecimentos políticos daquele momento, que de certa forma desestruturaram o seu ambiente familiar e suas aspirações político/sociais – a possibilidade de novas referências ideológicas e novos encontros políticos poderiam apontar para uma saída da crise, no sentido político mais geral e também no que diz respeito à situação de desgaste intelectual e pessoal que envolvia sua família.

Todavia, parece-me que o envolvimento de Edison Carneiro com o PCB, particularmente na sua juventude, orientou de certa forma suas tarefas e produções enquanto um intelectual que assumia encargos e posições ideológicas. Conforme Rossi (2011), Edison reunia esforços para congregar a juventude baiana em eventos e reuniões com finalidades de propaganda e doutrinação ideológico, sendo essas ações, majoritariamente, realizadas nos bairros, sindicatos e associações populares, enquanto grupos do interesse e do raio de ação do PCB.

A Academia dos Rebeldes se tornou uma representação autêntica destes jovens militantes de esquerda, que se não comunista, eram antifascistas declarados. Formada na Bahia, nos últimos anos de 1920 e início de 1930, a Academia dos Rebeldes congregou jovens aspirantes às projeções intelectuais, tendo à frente Pinheiro Viegas, o mais maduro e experiente do grupo (único com mais de 30 anos), contava ainda com Sosígenes Costa, Aydano Ferraz, Guilherme Dias Gomes, Jorge Amado, João Alves Ribeiro, Walter da Silveira, Edison Carneiro, Da Costa Andrade, De Souza Aguiar e Clovis Amorim<sup>36</sup>.

Soares (2010, p.14), diz que esse grupo “veio representar uma modernidade estética local” no contexto conservador baiano da época e traduzia a inquietação destes jovens aspirantes da carreira literária e da inovação da literatura e da cultura na Bahia; ela diz que as revistas Meridiano e O Momento, produzidas pela Academia dos Rebeldes, resultaram de um grande esforço no sentido de tornar realidade tais anseios<sup>37</sup>.

De acordo com esta autora, a Academia dos Rebeldes tinha um propósito “antiacadêmico” revelado nos posicionamentos dos seus componentes:

---

<sup>36</sup>SOARES (2010) diz que a data de fundação da Academia dos Rebeldes é controversa, mas que desde 1927 estes jovens já se reuniam para discutir literatura e outras problemáticas da cidade Salvador.

<sup>37</sup>Para um conhecimento mais amplo da Academia dos Rebeldes, ver: SOARES, Angelo Barroso. **Academia dos Rebeldes: Modernismo à moda baiana.** Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS. Feira de Santana. 2005. Ver também o Capítulo II – Academia dos Rebeldes: Modernidade e Modernismo vistos da província, na sua tese de doutorado.

Os rebeldes faziam uma pregação contra a Academia Brasileira de Letras e a Academia Baiana de Letras, tidas como instâncias legitimadoras do literário que se mostrava refratárias às inovações, uma vez que estavam apoiadas numa visão conservadora e retrógrada da literatura. (SOARES, 2010, p. 73).

Assim, o próprio termo rebeldes tinha uma conotação de crítica expressa, ao tempo em que buscava exprimir a insatisfação deste grupo diante da continuidade da influência portuguesa e francesa na literatura e nas artes brasileiras e também das distâncias entre as realidades de São Paulo e Rio de Janeiro em relação à Bahia no que diz respeito aos discursos e (re)criações modernistas.

Figura 3 – Os membros da Academia dos Rebeldes, em 1923. Edison Carneiro é o quinto da esquerda para a direita



Fonte: Companhia das Letras<sup>38</sup>.

Entendo que a Academia dos Rebeldes se manteve entre a tradição e a rebeldia, isto por que as atuações destes jovens intelectuais são marcadas pelo contexto baiano de disputa política, transformações sociais e também intelectuais sob os auspícios dos acontecimentos nacionais e internacionais<sup>39</sup>, sendo também impactadas pelos debates e aprendizados cotidianos nas ruas, nos cafés, nas festas, nas organizações políticas e sociais que frequentavam, nas periferias negras, na presença constante de um povo que embora atingidos

<sup>38</sup> Disponível em: <<http://www.jorgeamado.com.br/imagem.php?id=10&img=1>>. Acesso: 10/08/2013.

<sup>39</sup> Tanto SOARES (2010), quanto ROSSI (2011) problematizam de forma ampla os diversos contextos (local, nacional e internacional), no íterim do surgimento e desenvolvimento da Academia dos Rebeldes: A 1ª grande guerra; Os movimentos nazifascistas, o desenvolvimento do integralismo no Brasil e a oposição ao mesmo realizada pelos comunistas – do PCB. Os movimentos e debates sobre o modernismo no Brasil – A semana de Arte Moderna em São Paulo, também são debatidos e considerados (como os demais pontos) em relação às abordagens e pontos de vistas dos participantes da Academia dos Rebeldes.

por tudo isso (re)produziam muitas vezes formas de (sobre)vivências e representações diferenciadas e até distanciadas dos discursos hegemônicos de então.

As revistas *Meridiano* e *O Momento*<sup>40</sup> representaram, ainda que num curto espaço de tempo, os mais importantes meios de divulgação e de possibilidade de debates sobre os mais diversos temas tratados na Academia dos Rebeldes, bem como os diferenciados posicionamentos dos seus componentes. O repertório das publicações era bastante diversificado: poemas, ensaios, crônicas, artigos de opiniões políticas, que representavam de alguma forma a realidade vivenciada em Salvador, as mazelas e as surpresas da cidade que oscilava entre o novo e o velho, o antigo e o moderno.

Rossi (2011) diz que, por ocasião do lançamento da segunda revista *O Momento*, em 1931, Edison Carneiro escreveu sobre “os ares de decadência e desolação que se respirava em Salvador”, diante de uma arquitetura “intocada pelo progresso”, num texto intitulado *Lixopólis*<sup>41</sup>, no qual realiza uma crítica ácida e pesada desde solene arquitetura da Igreja da Sé, até as casas velhas “centenárias”, onde moram os(as) mais pobres e certamente também os(as) mais negros(as), compartilhando a fraternidade dos miseráveis, sem conhecimento das regras de higiene e nem possibilidades de praticá-las.

Sobre a participação de Edison Carneiro nesta mesma revista, Soares (2010, p.98), afirma que este “manteve intensa publicação e deu uma contribuição significativa a literatura e aos estudos sobre a cultura africana e afro-baiana, adotando uma postura crítica em relação às questões sociais da cidade de Salvador [...]”

Aqui saliento a importância da Academia dos Rebeldes na construção do intelectual Edison Carneiro e, de como, a partir desse grupo, consegue, bastante jovem, publicar seus escritos, ainda que em veículos de pequena circulação como as revistas da própria Academia.

Porém, antes de delinear melhor as produções de Edison Carneiro, farei uma breve reflexão sobre seu convívio com as populações negras de Salvador, entendendo o mesmo como uma experiência importantíssima para a construção de parte significativa da obra de Edison e para sua constituição enquanto um autor reconhecido como um pesquisador do campo das relações étnico-raciais.

Esse convívio se deu desde a sua infância nas peripécias pela cidade de Salvador, e é sobre a memória dessa experiência que constrói mais tarde a base do seu trabalho etnográfico:

---

<sup>40</sup>A revista *Meridiano* foi lançada em 1929 e teve um único número editado; já a revista *O Momento*, teve o seu primeiro número em 1931 com nove números editados até 1932.

<sup>41</sup>Publicado em 15 de setembro de 1931.

Uma das suas muitas maneiras de elaborar na etnografia os caminhos pelos quais foi conhecendo este que se tornou seu objeto de estudo foi através de sua própria experiência como um baiano e das suas memórias de infância. Enquanto desenha suas imagens da cidade de Salvador, ele vai desenhando a si próprio, como alguém imerso no universo afro-brasileiro. (NASCIMENTO, Abdias, 2010, p.107).

Nascimento, Abdias, (2010) destaca ainda que as memórias (re)construídas por Edison Carneiro de seu cotidiano infantil e adolescente estão povoadas pelas festas de Iemanjá e das moças que se atiram ao mar para ir ao seu encontro, das encruzilhadas com seus *ebós* e *vudus*, das mulheres em transe nos candomblés, de rodas de capoeira, de sambas cantados pelos homens nas ruas e histórias de pais de santo, entre outras lembranças desse universo pontilhado pelo(as) negros(as) e suas formas de vida.

Nessas lembranças, que se configuram como uma parte significativa da memória de sua infância, esta autora considera que as informações sobre tempo e espaço aparecem de forma fluida, e os eventos são trazidos à tona de maneira fragmentada: “há coisa de seis ou sete anos”, “bastante conhecida na Bahia”, “em menino era fato banal ver nas ruas da velha cidade”, “se não me engano em 1920”, “ficou célebre o caso”, “os negros da Bahia contaram-me”, “essa frase que ouvi muitas vezes na Bahia” (CARNEIRO, 1964 apud NASCIMENTO, Abdias, 2010 p.107).

No entanto, será em torno do seu interesse como pesquisador e etnógrafo que essa relação/convivência se fortalecerá e delineará os contornos da temática que representa sem dúvida nenhuma, a parte mais expressiva e debatida da sua obra.

Oliveira, W., (1987), ao escrever sobre Os Estudos Africanistas na Bahia dos anos 30<sup>42</sup>, ressalta o interesse de Edison Carneiro pelos estudos etnológicos ainda estudante, segundo ele, Jorge Amado diria, nessa época, que Edison visitava constantemente as casas de candomblés em Salvador, tendo como acompanhante Artur Ramos, “ambos dispostos a desvendar o mistério do mundo mítico dos negros baianos e entender o seu comportamento, em função da crença na força dos Orixás.” (OLIVEIRA, W., 1987, p.23).

Outra inferência, a relação estabelecida por Edison Carneiro e o universo religioso negro de Salvador na década de 1930, é realizada por Lima<sup>43</sup>:

Edison Carneiro, ele próprio um negro – embora um “negro doutor” – viveu intensamente esse tempo e participou, intimamente, da vida de muitas dessas

---

<sup>42</sup>Waldir Freitas Oliveira apresenta este texto como uma antessala do livro *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*, organizado por ele e Vivaldo da Costa Lima, ambos amigos e colaboradores de Edison Carneiro. O livro foi publicado pela editora Corrupio, São Paulo, 1987.

<sup>43</sup>O texto de Vivaldo da Costa Lima é também parte introdutória do livro acima citado e se intitula: O Candomblé da Bahia na Década de Trinta.

comunidades religiosas. Em seu livro, *Candomblés da Bahia*, incluiu um *memento nominum* dos pais e mães-de-santo da Bahia e a quase todos Carneiro conheceu e de muitos foi amigo [...] A muitos deveu acolhida fraterna e informação válida e com alguns poucos estabeleceu os inevitáveis conflitos que surgem do confronto de uma ideologia de segredo com a curiosidade etnográfica do autor. (LIMA, 1987, p.40).

Esta relação íntima e constante com as comunidades religiosas negras, bem como os conflitos e as negociações advindas da mesma é ricamente detalhada e possível de ser percebida na leitura do livro de Ruth Landes (2002), *A cidade das Mulheres* – no qual, a meu ver, Edison Carneiro é sem dúvida a personagem principal, engendrador da maior parte dos contatos, das visitas, das negociações com os pais e mães-de-santo e/ou representantes das comunidades e também o acompanhante constante da pesquisadora, respondendo aos seus questionamentos e dúvidas sobre tudo que era visto e vivenciado. De maneira que uma parte substantiva do livro, se refere às falas de Edison Carneiro sobre este Universo, estando nele e compartilhando muitas vezes do seu cotidiano.

Landes (2002) reconhece a importância da participação de Edison Carneiro na realização da sua pesquisa, agradecendo-o na sua *Nota à 1ª edição brasileira*:

Desejo agradecer, de todo o coração, ao eminente scholar (e candomblezeiro) dr. Édison Carneiro o cuidado e o interesse com que reviu, reajustou e anotou esta tradução, em especial quanto aos nomes e pessoas, costumes e particularidades locais. Desde o começo, em 1938-1939, as minhas pesquisas muito se enriqueceram com a sua orientação e ajuda; mas as interpretações são de minha responsabilidade. (LANDES, 2002, p.31).

Os relatos e diálogos apresentados nesta obra confirmam a (re)apresentação de Edison Carneiro como este “doutor”, dentro do contexto abordado – condição que o aproxima das comunidades negras, na medida em que há uma identificação étnica (embora não explícita por nenhuma das partes, no que diz respeito à “mulatice<sup>44</sup>” de Edison) e uma satisfação transformada em expectativa sobre o lugar ocupado pelo “doutor”, que significa um lugar passível de privilégios para si e para os seus *protegidos*, por exemplo, o “doutor” pode ser o mensageiro entre a liderança negra religiosa e determinadas instituições e/ou chefes políticos, abrindo portas e diálogos difíceis de serem realizados.

Na opinião de Landes (2002), Edison Carneiro “não era um homem do povo” e sua natureza de classe pertencia a um sistema de pensamento diferente da sua ideologia política e social, neste sentido ele estaria mais próximo a sua condição, do ponto de vista da formação,

---

<sup>44</sup>Edison é quase sempre descrito como mulato na literatura biográfica e pessoal, mas também, como negro quando a referência é o seu lugar de intelectual. Parece-me que nas relações pessoais descritas aqui, prevalecia a ideia de mulato, como um entre-lugar que o aproximava ao mesmo tempo dos brancos e das suas possibilidades tanto quanto dos negros e do mundo em que eles viviam.

dos padrões estéticos, diferindo apenas na condição econômica. Assim, considera que havia diferenças substantivas na qualidade das relações que Edison estabelecia com ela e seus pares intelectuais, daquelas que ele desenvolvia com os(as) negros(as), já que, se em relação a estes pares, Edison tinha um tratamento de igual para igual, e, em relação aos negros(as):

Ele era o seu protetor e eles desejavam que fosse seu protetor. Pelo modo de lhe falar e de lisonjeá-lo, elevavam-no acima de si mesmos. Eram corteses com todo mundo, mas eram mais calorosos e alegres com seus pares do que com ele. Mulheres de todas as idades gostavam dele pela delicadeza das suas maneiras, pela sua pele clara, o seu cabelo “bom” [...]. (LANDES, 2002, p.100).

No entanto, tendo como referência a narrativa da própria Landes (2002), não há como negar as relações fraternas que existiam entre Edison Carneiro e muitas das lideranças religiosas negras de Salvador, relações estas que se expandiam para os demais sujeitos das comunidades, com quem Edison mantinha conversas agradáveis e brincadeiras (incluindo aí as crianças), compartilhando com estes momentos íntimos no seio de suas residências, como almoços, discussões familiares e/ou conversas específicas sobre aspectos singulares dos cultos religiosos.

Transcrevo aqui algumas passagens relacionadas por esta autora como ilustração destas relações. Referindo-se a uma visita ao Engenho Velho num domingo a tarde, por ocasião da inauguração das festas a Oxalá,

Crianças saltavam e corriam ao redor de nós e, afinal, duas delas agarraram as mãos de Édison e nos levaram às pequeninas casas, cada qual dedicada a uma divindade diferente, construídas, às vezes, em volta do tronco desmedido das árvores sagradas. Importunavam Édison, que fingia esquivar-se e pilheriava com elas; tagarelavam estridentemente, com irreverência, sobre a função começar, sobre os trajes da sacerdotisas e sobre os seus próprios anjos-de-guarda. Raramente os adultos lhes davam atenção, de modo que a doce submissão de Édison era um regalo. (LANDES, 2002, p.83).

No encontro com Martiniano Eliseu Bonfim<sup>45</sup>, a quem Landes (2002, p.60) se refere como “[...] uma instituição na Bahia, e na verdade em todo Brasil; considerava-o um sábio no seu mundo”, a acolhida a Edison Carneiro se dá de forma calorosa, pois ao abrir a porta e avistá-lo, Martiniano teria exibido um sorriso cordial: “Dr. Édison, que surpresa! – exclamou,

---

<sup>45</sup>Martiniano Eliseu do Bomfim, nascido em 1859, de pais africanos livres era considerado um sábio da cultura afro-brasileira, especialmente do candomblé. Segundo Vivaldo Costa Lima (1987, p.46) “Martiniano e Aninha foram as figuras mais importantes e prestigiosas do candomblé da Bahia naquela época. Além de Ramos e Carneiro, muitos outros pesquisadores procuravam conhecer e entrevistar o sábio babalaô e a famosa mãe de santo.” Para um conhecimento mais detalhado sobre Martiniano Bomfim, ver: AYOH’OMIDIRE, Félix; ALCIONE A. Amos. **O Babalaô fala:** a Autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim. Disponível em: [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/AA\\_46\\_FAOmidireAAAmos.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/AA_46_FAOmidireAAAmos.pdf). Acesso: 15/07/2012.

com grande afabilidade abraçando-o à moda brasileira” (LANDES, 2002, p.64). Ou ainda num outro encontro em Itapajipe com “Pai Manuel”<sup>46</sup>, que ao avistá-lo vem ao seu encontro dizendo: “Olá, Dr. Édison! – falou sorridente – Veio festejar Iemanjá conosco hoje? Vai dançar e cair no santo?” E Landes acrescenta: “os dois homens cumprimentaram-se com um abraço à brasileira.” (LANDES, 2002, p.147).

O encontro casual com as crianças e as conversas “à vontade” entre elas e Edison, me faz considerar uma troca constante de informações, e que o aprendizado sobre o mundo do candomblé se dava das formas mais inesperadas, por via dos sujeitos inusitados e nem sempre citados como fontes ou referências. Quanto aos “abraços à brasileira”, sugere uma relação corpórea intimista, afetuosa, longe de saudações formais e frias ou mesmo de uma efusão representada de maneira falsa.

Destaco essas passagens, entre muitas outras, como ilustração do convívio e próximo e até certo ponto familiar de Edison com os diferentes sujeitos das comunidades negras, independente de sexo, idade, talvez com algum deferimento para as lideranças religiosas como Martiniano e Aninha<sup>47</sup> com os quais Edison travou relações mais intensas tanto do ponto de vistas pessoal, quanto de pesquisador<sup>48</sup>.

No entanto, alguns conflitos também foram registrados nesse convívio, que embora tenham acontecido na maior parte das vezes de forma amistosa, guardavam nos seus procedimentos cotidianos negociações e acordos nem sempre tão fáceis de serem cumpridos, principalmente no que diz respeito às diferentes recepções do pesquisador – enquanto alguém que adentrava nos segredos religiosos para finalidade de estudos e publicações. Versa sobre essa questão o mais famoso conflito enfrentando por Edison, nas suas relações com Mãe

---

<sup>46</sup>Segundo Landes (2002, p.147), nessa ocasião Edison Carneiro lhe disse: “este é o Pai Manuel, um ótimo sujeito!” e perguntou-lhe onde achariam uma boa capoeira. Não há maiores referências sobre quem seria esta pessoa, mas o texto sugere que era alguém bastante envolvido nas tradições negras, a ponto de Edison ter bastante confiança para com suas informações. Contudo parece-me bem possível que se tratasse de pai de santo, pois tanto Costa Lima (1987), quanto Edison Carneiro (1991), citam pelo menos quatro pais de santo que tinham como primeiro nome *Manuel*, com os quais Edison mantinha relações bastante amigáveis, no entanto, não há informações suficientes para uma definição mais precisa sobre sua identidade.

<sup>47</sup>Mãe Aninha foi como ficou conhecida a ialorixá Eugênia dos Santos, do terreiro do Axé Opó Afonjá, Costa Lima (1987, p.61) a define como “figura modelar do candomblé baiano”, destacando sua capacidade liderança, competência, prestígio e empreendedorismo, diz que “sua reputação a fazia procurada por pessoas que se situavam, socialmente, fora dos estratos de classe dominante nos terreiros de candomblé.”

<sup>48</sup>Edison Carneiro foi amigo de Martiniano e Aninha e tinha por ambos grande consideração e estima, além de um profundo reconhecimento pelos seus saberes, referendando-os nos seus trabalhos como lideranças negras que exerciam notáveis influências religiosas e políticas. Tanto Martiniano quanto Aninha lhes prestou grandes serviços, com destaque para a ajuda que recebeu destes na realização do 2º Congresso Afro-brasileiro (1938), quando Martiniano foi convidado por Edison para ser o Presidente de Honra do 2º Congresso, cargo que aceitou e desenvolveu com dignidade, segundo Costa Lima (1987), e para o abrigo que lhe concedeu Mãe Aninha, no seu terreiro, quando se refugiou da perseguição da polícia política do Estado Novo Vargasista em 1937.

Menininha do Gantois, que em certo momento parece ter ficado insatisfeita com as realizações de Edison Carneiro.

O atrito entre Mãe Menininha e Edison Carneiro é relatado por Landes (2002), quando explica o porquê de Edison não acompanhá-la na sua visita ao terreiro do Gantois. Segundo ela: “Edison disse que Menininha se agastara com ele por motivos ligados com a União dos Candomblés, em que ele e Martiniano haviam empenhado, e à qual pertencera ao Gantois; e por isso achou aconselhável que eu lhe fosse apresentada por outra pessoa” (LANDES, 2002, p.116)<sup>49</sup>. Contudo, não encontrei em nenhum texto sobre a vida e/ou a obra de Edison Carneiro nenhuma informação maior sobre este fato, nenhum comentário se houveram desdobramentos do mesmo – para Edison, ou para mãe Menininha – nas suas atividades profissionais e nas suas relações com o universo do candomblé na Bahia.

Edison Carneiro se mostra agastado com as representações dos Candomblés de Caboclo, criticando-as como “impuras”, desconfiava da seriedade de algumas das mulheres adeptas ao culto, que fugindo aos padrões tradicionais do candomblé “espichavam” os cabelos e pintavam-se de ruge. Nos relatos de Landes (2002), encontramos várias passagens marcadas por estas e outras observações críticas em relação às práticas realizadas nos Candomblés de Caboclos<sup>50</sup>.

Esta crítica foi sistematizada no livro Candomblés da Bahia. No entanto, segundo Oliveira e Lima (1897, p. 83), um pouco antes da sua morte Edison Carneiro tinha revelado a “[...] sua vontade de rever, criticamente, os Candomblés da Bahia para uma nova edição, em que pretendia dar um tratamento mais extenso aos candomblés de caboclo”<sup>51</sup>.

Apesar de não ter elaborado nenhum trabalho autobiográfico, nem ter deixado registros específicos de seus diários de campo, pude me aventurar por estes caminhos trilhados por Edison Carneiro, seguindo os sinais presentes nos discursos sobre ele ou que tinha sua presença, e, mais ainda, a partir dos rastros deixados nos seus textos, nos quais

---

<sup>49</sup>Algumas páginas à frente, deste livro, Landes (2002, p. 284) retorna a esse assunto por ocasião da sua presença na festa do Gantois, diz ela: “Lamentei apenas que Edison não pudesse vir. Não fora convidado, porque suas relações com Menininha estavam tensas.”

<sup>50</sup>Referindo-se a possibilidade de vários santos *descerem* numa só pessoa, conforme se dera numa cerimônia no terreiro de Mãe Sabina (jovem importante mãe de santo), Edison teria dito “que era errado ser ‘cavalo’ de mais de uma divindade [...] aquilo era uma orgia (LANDES, 2002, p.221). “[...] eu abomino ver corrompida a tradição clássica” (CARNEIRO, ANO apud LANDES, 2002, p.224); ao comentar a pressão exercida por Mãe Sabrina em relação à Ruth Landes – no sentido dela se tornar uma filha do se terreiro e também na exigência de que pagasse uma quantia razoável para isto – Edison Carneiro teria se mostrado indignado com isso “É positivamente contra a ética!”(LANDES, 2002, p.249).

<sup>51</sup>Nota explicativa do Documento nº 1 do livro Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos. Sobre a crítica mais sistematizada, tratarei ao refletir adiante sobre o conjunto da sua obra especificamente.

repercutem suas redes de relações e como estas foram importantes nas elaborações destes trabalhos.

Assim, ao final da nota de agradecimentos do livro *Negros Bantus: Notas de ethographia religiosa e de Folk-lore* (1937), Edison reconhece a colaboração de intelectuais e “paes-de-santo” que contribuíram para a construção deste trabalho:

Está-se vendo, o trabalho de desbravar o mundo desconhecido do negro bantu, si foi grande, si foi difficil, também foi uma obra colletiva, por isso mesmo muito importante. Apenas me coube o trabalho de colligir notas, de classificar dados, de tentar uma systematização do material escolhido. O resultado foi este livro, que somente procura conseguir um lugar ao sol para o negro bantu na Bahia (CARNEIRO, 1937, p.11)<sup>52</sup>.

Consigo vislumbrar aí dois lados de uma mesma moeda, ou seja, ao mesmo tempo em que declara o seu papel como apenas um *organizador* do material que tinha em mãos, afirma o seu lugar de autor, na medida em que dá para o livro um objetivo claramente político, na assertiva que este “procura conseguir um lugar ao sol para o negro bantu na Bahia” (CARNEIRO, 1937, p.11) e no pressuposto de que os “bantus” não ocupavam ainda este lugar. Tal afirmação me parece bastante relevante, considerando que nesse contexto havia uma espécie de negocentrismo na Bahia advindo desde, pelo menos, Nina Rodrigues. Os bantus eram discriminados e tidos como inferiores tanto cultural como religiosamente.

Dessa forma, trilharei, agora, um percurso mais cuidadoso sobre a obra de Edison Carneiro, privilegiando as suas incursões pelo universo afro-brasileiro, buscando compor um quadro mais ou menos denso sobre seus escritos e por fim, esbarrar no autor, naquele que fala e na fala que o identifica.

### 3.2 “O mesmo mutável”: a obra e o autor

Edison Carneiro movimentava-se por diversos campos de conhecimento: etnologia, folclore, religiões e cultura negra e também pela história, tendo uma vasta obra publicada em épocas diversas e de diversas formas: ensaios, artigos, verbetes, cartas, livros completos.

Parte significativa da produção intelectual de Edison Carneiro esteve sempre intimamente ligada às suas funções profissionais; posso dizer que havia mesmo certa dependência entre estes dois lugares: a sua produção muitas vezes gerou oportunidades profissionais, sendo sua melhor *recomendação* para ocupação de um posto ou cargo

---

<sup>52</sup>Optei por manter a grafia original desta edição de 1937 por ser uma citação que produz na íntegra a escrita do autor.

relacionados com esta. Por outro lado, parte dessa produção surgiu enquanto trabalhos encomendados e pagos, a exemplo de vários trabalhos sobre o folclore, encomendados pelo Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura – IBECC<sup>53</sup>. Certamente, na maior parte da sua trajetória, suas produções escritas foram também importantes meios de sustentação econômica, através dos quais buscava assegurar a continuidade das suas pesquisas, dentre outras coisas.

Edison Carneiro trabalhou para o diário *O Estado da Bahia*, onde iniciou como colaborador e depois redator e também para o *Bahia-Jornal* (que funcionou temporariamente como órgão de campanha política). No Rio de Janeiro, trabalhou para *O Jornal* e como tradutor-redator da *Associated Press*. Em 1949 foi admitido no Departamento Econômico da Confederação Nacional da Indústria (SESI), onde foi chefe da Seção de Divulgação e mais tarde assistente técnico do Serviço Social da Indústria. Em 1953, foi contratado pela Coordenação do Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES/ Ministério da Educação – MEC – como redator do seu boletim mensal. Trabalhou no *Jornal do Brasil* (1956-1958), em 1959, foi contratado como professor de Bibliografia do Folclore nos cursos de Biblioteconomia da Biblioteca Nacional e participou da campanha em Defesa do Folclore Brasileiro do Ministério de Educação e Cultura, do qual foi membro do Conselho Técnico.

Contudo, no que diz respeito ao conjunto dos seus escritos e suas publicações, extrapolam em muito os lugares profissionais ocupados oficialmente – desde que respondem pelo emaranhado de relações tecidas no desenrolar cotidiano do desenvolvimento das pesquisas, das ações coletivas políticas e intelectuais – resultado também das iniciativas forjadas no seio destas relações, a exemplo de publicações em revistas e em periódicos criados pela Academia dos Rebeldes e pelo PCB, além da escrita de apresentações e traduções realizadas. Nestas relações, o reconhecido saber de Edison Carneiro funcionava como moeda de troca, garantindo-lhe determinadas negociações, favores e solidariedades, baseadas no respeito à sua capacidade intelectual e seu compromisso profissional.

Começando a escrever ainda muito jovem (16 anos), Edison Carneiro se aventurou pelos caminhos da poesia e da prosa. Assim, o conjunto das suas obras revela um autor polivalente, pela diversidade de gêneros na escrita, pela pluralidade dos temas e abordagens,

---

<sup>53</sup>O Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura – IBECC foi o organizador da Comissão Nacional de Folclore. Criado em 1946, como Comissão Nacional da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) no Brasil, logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, com o objetivo de atuar em projetos naquelas áreas. Essa entidade marcou de alguma forma a história do ensino das ciências no país propondo programas inovadores, que tiveram inúmeros desdobramentos na época (1946-1966) e nas décadas seguintes. Contudo, muitas das iniciativas e instituições mobilizadas pelo IBECC nos anos 1950 e 1960 desapareceram ou foram incorporadas pelas universidades, com as necessárias adequações.

entre outras coisas. Assim, é possível encontrar – não só em sua obra, mas na escrita de outros(as) autores(as) sobre a mesma – o poeta, o jornalista, o etnólogo, o folclorista, o historiador, o “intelectual feiticeiro”<sup>54</sup>.

Na introdução do livro *Musa Capenga – Poemas de Edison Carneiro*<sup>55</sup>, organizado por Gilfrancisco (2006), Cid Seixas (2006) refere-se à publicação destes poemas como o momento inicial do escritor Edison Carneiro:

Em 1928, quando começam as atividades etílicas, boêmias e intelectuais da Academia dos Rebeldes, tanto Jorge Amado quanto Edison Carneiro, os dois, mascotes do grupo, tinham apenas dezesseis anos. Antes de se aventurarem nas páginas mais duradouras dos livros, ambos os escritores se valeram das voláteis páginas dos jornais para dar vazão à inquietação intelectual e à rebeldia incontida. Assim, Edison Carneiro publica uma coletânea formada por trinta poemas em moldes de folhetim. (SEIXAS, 2006, p.14).

Tais poemas foram escritos em ritmo acelerado (a maioria, um a cada dia ou a cada dois dias) e, concordando com Rossi (2011, p.74), eram versos “[...] próprios a um jovem que começava a arriscar seus primeiros versos: recortes da paisagem local, frustrações amorosas, visões de mulheres ideais, flertes e inseguranças afetivas [...]”

Em alguns desses poemas aparecem sinais do universo negro que rodeava o autor, e pelo teor dos versos, a relação do mesmo com este era própria de alguém que olhava pela via dos discursos predominantes, num misto de preconceito e fantasia sobre o que era este universo e seus sujeitos, a exemplo do Poema *Ameaça*, escrito em 22 de outubro de 1928:

Meu anjinho,  
não me despreze...  
Olhe, veja lá:  
se você não me quiser...  
eu não me mato não!  
Mas vou  
ao Pau Miúdo  
e trago,  
para botar na sua porta  
uma coisa feita  
dessas que fazem  
morrer de amor,

<sup>54</sup>A expressão “intelectual feiticeiro” é cunhada por Rossi (2011) e aparece no título da sua tese, já citada nesse texto. Gilfrancisco em *Musa Capenga – Poemas de Edison Carneiro* (2006) apresenta uma lista das publicações de Edison Carneiro, livros, apresentações, traduções, periódicos em que colaborou, publicações em periódicos e também de artigos publicados sobre este.

<sup>55</sup>Segundo Gilfrancisco (2006), *Musa Capenga* é o título de trinta e um poemas publicados por Edison Carneiro entre setembro e novembro de 1928, quando este tinha apenas 16 anos, no jornal *A Noite*, dirigido por João Paulo de Melo Barreto Filho, sendo que estes textos foram localizados por Gilfrancisco em 1998, no Arquivo Público da Bahia, na coleção deste jornal. Nesta época, Edison Carneiro ainda frequentava o Ginásio da Bahia, nos finais dos estudos básicos e se preparando para ingressar na universidade.

preparada,  
 minha beleza,  
 pelas mãos  
 do grande mago  
 Jubiabá! (CARNEIRO, 1928 apud GILFRANCISCO, 2006, p. 83).

Ou ainda, de um segundo poema, escrito sete dias depois, em 29 de outubro de 1928, intitulado de *Ralhando*:

Ah, negra faceira!  
 Que tolice, minha negra,  
 você fez!  
 Que grande tolice!  
 Lastimo sinceramente  
 que você tenha  
 espichada  
 O seu cabelo.  
 Para que  
 essa beleza  
 artificial...  
 De que lhe serve  
 andar assim  
 com ligas melenas  
 se todo mundo sabe  
 que negra  
 nunca teve  
 cabelo bom?...  
 Sabe por que  
 eu não gostei  
 desse teu gesto?  
 Tenho razões!  
 O Governo –  
 Federal, já se vê –  
 projeta agora  
 - Construção  
 de estradas de ferro  
 e de rodagem,  
 E você  
 bem que podia  
 concorrer  
 Com o pixaim  
 Para cercá-las,  
 A farpas de arame. (CARNEIRO, 1928 apud GILFRANCISCO, 2006, p. 87).

No primeiro poema, refere-se a Severiano Manuel de Abreu, pai de santo muito conhecido na Bahia pelo nome de Jubiabá<sup>56</sup>, que mantinha relações com políticos importantes e autoridades policiais do Estado, sendo amigo e conselheiro de muito deles. A referência pode ser entendida como uma brincadeira, mas também, como uma crença nos seus poderes.

---

<sup>56</sup>O pai de santo Jubiabá teve uma famosa contenda com Jorge Amado acerca do romance deste que dava seu nome ao personagem principal e ao título da obra. De acordo com Vivaldo Costa Lima (1987) Severiano se irritou pelo uso *indevido* do nome do seu caboclo *Jubiabá*, mas, em reportagem, Jorge Amado garantiu que não havia nenhuma vinculação entre o personagem e Severiano, salvo o nome.

No segundo poema, Edison questiona uma mulher negra por alisar os cabelos, num *chiste* que reproduz preconceitos raciais e ironiza tal atitude, que os versos apresentam como uma tentativa ridicularizada e inútil de esconder a Negritude, no entanto, talvez por linhas tortas, pode ser lido no sentido inverso, como um questionamento do porque não assumir seus cabelos crespos e sua identidade negra.

Não pretendo aqui estender-me sobre estes poemas, trago-os como uma forma de perceber os diferentes momentos da trajetória de Edison Carneiro e as mudanças consequentes dos seus movimentos. Edison encerrou sua escrita de poemas nestes versos, mas acredito que é possível reencontrar este poeta em outros momentos da sua escrita científica<sup>57</sup>.

Após esta aventura no mundo da poesia, Edison Carneiro publicou diversos artigos e crônicas na imprensa local – jornais e revistas – particularmente na revista *O Momento*, criada por ele e seus companheiros da Academia dos Rebeldes. Estes artigos e crônicas recortam temas variados, sobre a cidade de Salvador, sobre amores frustrados, dentre outros. No livro *A Musa Capenga*, Gilfrancisco (2006) apresenta uma lista destas publicações, bem como dos jornais, revistas e periódicos onde foram publicados. Edison iniciou sua carreira de jornalista como colaborador no Estado da Bahia, passando mais tarde a integrar o corpo permanente deste jornal. Em 1931, publicou *Lenita*, o que seria seu único romance, em coautoria com Jorge Amado e Oswaldo Dias da Costa, este romance não teve grandes repercussões.

Conforme afirma Gilfrancisco (2006), Carneiro passa a frequentar os Candomblés a partir de 1933, impulsionado pelo interesse sobre a cultura popular e os cultos de origem africana, jornada que se tornou constante no seu cotidiano durante toda década de 1930. É durante este percurso que buscou aprender a língua nagô – designação dada à língua ioruba – e realizou boa parte de suas pesquisas sobre o universo afro-brasileiro, construindo relações amigáveis e sólidas com pais e mães-de-santo e outras lideranças e acumulando um arsenal de conhecimentos sobre as populações negras, suas religiosidades e culturas, o que lhe serviria de substrato para produzir seus trabalhos, além de lhe dar credibilidade perante os intelectuais já consagrados no estudo destas populações, a exemplo de Artur Ramos.

Assim, em 1936 lançou seu primeiro livro que tematiza justamente as religiões negras, conforme transparece no seu título: *Religiões Negras: Notas de Etnografia Religiosa*; Em 1937 publicou *Negros Bantos*<sup>58</sup>. Organizou, em janeiro de 1937, o II Congresso Afro-Brasileiro em Salvador, no qual lançou a ideia da fundação de uma entidade que reunisse as

<sup>57</sup>Para uma leitura mais ampliada dos poemas de Edison Carneiro, recomendo a obra já citada de Gilfrancisco *Musa capenga – Poemas de Edison Carneiro* (2006) e a tese de Rossi (2011), também já citada neste trabalho, em que o autor faz uma análise dos poemas na perspectiva das relações raciais.

<sup>58</sup>Estes dois títulos foram reeditados num só volume pela Civilização Brasileira em 1991.

casas de candomblé da Bahia, esta organização se tornou realidade em agosto deste mesmo ano, com o nome de União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia.

Em meados de 1939, Edison Carneiro mudou-se para o Rio de Janeiro e trabalhou em *O Jornal*<sup>59</sup>, “Comissionado pelo Museu Nacional”; retorna à Bahia neste mesmo ano para “recolher material sobre os cultos afro-brasileiros e encomendar feitura de bonecas de pano, em tamanho natural, com vestimentas e insígnias dos orixás, material este que ainda pode ser visto no Museu da Quinta da Boa vista.” (OLIVEIRA, W., 1987, p.15).

No Rio, além de produzir textos para jornais, Edison Carneiro dedicou-se a tradução de obras em francês e inglês, solicitadas por editoras do Sul, conforme relata Gilfrancisco (2006). No entanto, pode-se perceber que mesmo estando dedicado a diversas atividades, até por motivos financeiros, Edison sempre encontrava tempo para escrever seus livros, sendo que ainda em 1937, publicou Castro Alves – *Ensaio e Compreensão* e também *O Quilombo dos Palmares*, numa versão em espanhol, editado no México, dado a situação política ditatorial do Brasil, onde o teor ideológico do seu texto era considerado uma afronta e um estímulo ao enfrentamento da ordem nacional. Este livro só seria editado no Brasil, em língua portuguesa, em 1946.

Em 1938, publicou *Candomblés da Bahia*, editado pelo Museu Nacional, livro considerado sua obra-prima e fonte indispensável para todos os estudiosos dos cultos afro-brasileiros, pelo menos para a maior parte daqueles que escreveram sobre Edison Carneiro e/ou sua obra e em 1947, publicou *Trajetoária de Castro Alves*. Escrevia de forma constante e célere, apesar de estar ocupando muitas vezes, do ponto de vista profissional, funções de grande exigência de tempo e dedicação<sup>60</sup>. Assim, em 1950 publicou *Antologia do Negro Brasileiro* – uma coletânea que reunia trabalhos de diversos autores preocupados com a temática, sob diversos pontos de vista; em 1951, lançava *Linguagem popular da Bahia*; em 1954, *A Cidade do Salvador*; em 1956, *A conquista do Amazônia*<sup>61</sup> e *O negro em Minas Gerais* e, em 1957, é editado *A Sabedoria Popular*.

---

<sup>59</sup>Este jornal foi fundado em 1919 e comprado por Assis Chateaubriand em 1924, tornando-se um importante veículo de circulação desde a época da sua criação, permaneceu por cinco décadas ativo, sendo fechado em 1974.

<sup>60</sup>Em 1949 trabalhou no Departamento Econômico da Confederação Nacional da Indústria, chefiando a Seção de Divulgação, sendo depois transferido para o Serviço Social das Indústrias (SESI), onde cuidou da Seção de Estudos e Planejamento, isso no Rio de Janeiro.

<sup>61</sup>Este livro é resultado do seu trabalho realizado em 1955, como *técnico em Ciências humanas*, numa Comissão Extraordinária do Instituto de Colonização e Imigração (INC), responsável pelo estudo da localização de colônias agrícolas no vale do Amazonas. No ano de 1953 foi convidado pela CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior, nesse período vinculada ao Ministério da Educação e Cultura, para encarregar-se da redação do boletim editado por ela, função que exerceria até 1966.

Em 1959, Edison Carneiro foi contratado para ensinar Bibliografia do Folclore nos cursos da Biblioteconomia da Biblioteca Nacional, onde fez parte de um grupo de trabalho criado pelo Ministério da Educação e Cultura, que organizou uma Campanha de Defesa do Folclore Nacional, sendo nomeado como diretor executivo do mesmo em 1961, exercendo este cargo até 1964. Nesse período, publicou *A Insurreição Praieira* (1960); *Samba de Umbigada* (1961); *Folclore no Brasil* (1963) e redigiu a *Carta do Samba*, publicada em 1962. Como é possível perceber mais uma vez, escrita de Carneiro estava continuamente ligada às suas atividades profissionais, até porque estas, por sua vez, sempre diziam respeito à sua formação, acumulação e capacidade intelectual. Penso ainda que, ao assumir funções profissionais relacionadas às suas atividades intelectuais, Edison Carneiro buscava alternativas econômicas para a realização de suas pesquisas, bem como encontrar caminhos para publicá-las.

A década de 1960 se apresentaria bastante frutífera para Edison Carneiro, pois além de publicar mais dois livros – *Ladinos e Crioulos*, em 1964 e *Dinâmica do Folclore*, em 1965, pode compartilhar seu vasto conhecimento pelo país na condição de professor visitante, dando aulas e cursos em diferentes faculdades de Filosofia e outras instituições entre elas as universidades de Minas Gerais, Bahia, Pernambuco e Paraná. Em 1966, foi nomeado pelo Ministério das Relações Exteriores como membro da Comissão que representou o Brasil no Primeiro Festival Mundial de Arte Negra, em Dacar – Senegal, e, a convite da UNESCO, participou do Colóquio África-América Latina, realizado em Daomé, atual Benin. E ainda nesse ano, teve publicado pelo Ministério das Relações Exteriores, o artigo: *Contribuição da África à Civilização Brasileira*, em francês e inglês.

Ao retornar ao Brasil, escreveu verbetes para enciclopédias, a exemplo da Enciclopédia Barsa e Delta-Larousse, continuando a publicar artigos em jornais e revistas, como *Jornal do Comércio* – Rio de Janeiro; *A Tarde* – Bahia; *Revista Afro-Ásia* – do Centro de Estudos Orientais da Universidade Federal da Bahia<sup>62</sup>.

Sua trajetória e produções lhe renderam vários prêmios de reconhecimento pelas suas atividades intelectuais, como profundo conhecedor da cultura popular brasileira e do seu folclore e também pelo conhecimento e parceria com a cultura e manifestações afro-

---

<sup>62</sup>Gilfrancisco (2006) refere-se, ainda, à publicação de artigos em periódicos estrangeiros no México, na Argentina, nos Estados Unidos e na União Soviética.

brasileiras<sup>63</sup>. Em 1974, seu último livro é publicado após sua morte (1972), um trabalho sobre a cultura popular, intitulado *Folgedos Tradicionais*.

Ao traçar a relação de eventos e produções protagonizadas por Edison Carneiro, a intenção é informar o(a) leitor(a) sobre a extensão da sua obra e as condições em que ela foi produzida. No entanto, entendo como necessárias, neste momento, algumas considerações em torno desta obra, no desejo de explicitá-la para além desta relação, na tentativa de alcançá-la na sua diversidade e profundidade. Para isto, mantereí um diálogo constante com alguns autores que se debruçaram sobre seus trabalhos: análises e reflexões escritas sobre diferentes obras e/ou pontos de vistas, que se traduz em abordagens e perspectivas plurais sobre este autor e sua obra.

Início com uma citação de um artigo de Aydano do Couto Ferraz, amigo de Edison, publicado no jornal *A Tarde* (Salvador), em 14 de dezembro de 1972<sup>64</sup>, que me parece emblemática para uma reflexão mais apurada sobre os possíveis significados da obra de Carneiro:

Certo e possivelmente, Edison Carneiro não fez a obra que dele se esperava, perdeu-se como se perdem as vocações brasileiras nas tarefas do cotidiano, desviado do que gostaria de fazer para o que se é forçado a fazer, às vezes a contragosto, pois o País não tem instituições que patrocinem pesquisas e coloquem o estudioso ao abrigo das necessidades elementares. (FERRAZ, 1972 apud GILFRANCISCO, 2006, p.46).

Neste artigo, Ferraz destaca a seriedade, a disciplina e a competência de Edison Carneiro como escritor, mas deixa transparecer certa frustração com sua trajetória, pois apesar de reconhecer a importância da sua obra, insinua que a mesma poderia ter sido mais grandiosa, não no sentido da sua extensão, mas das escolhas do autor, ou seja, não fosse os desvios ditados pelas necessidades econômicas e as dificuldades de patrocínio para as pesquisas, poderia ter se dedicado por maior tempo e com melhores condições ao estudo de temas privilegiados por ele mesmo, de acordo as suas problemáticas de interesse e de estudo – no caso, entendo que Ferraz (1972) sugere, como problemática central da obra e da preferência de Edison Carneiro, os estudos etnográficos sobre negro brasileiro, suas religiosidades e culturas.

---

<sup>63</sup>Recebeu da Academia Brasileira de Letras, em 1969 o Prêmio Machado de Assis, sendo condecorado com a Medalha Silvio Romero pelo Governo do Estado da Guanabara e com a medalha Euclides da Cunha, pelo prefeitura de São José do Rio Preto. Também teve o reconhecimento de setores populares como escolas de sambas e afoxés, recebendo o título de Benemérito da Mangueira e na Acadêmicos do Salgueiro foi designado Sócio Honorário.

<sup>64</sup>Este artigo intitulado *Retrato de Edison Carneiro* é uma reedição do artigo que tinha como título *Retrato do escritor aos 60 anos*, publicado no jornal *O Estado de São Paulo*, por ocasião dos 60 anos de Edison Carneiro, em agosto de 1972.

Ferraz (1972, apud GILGRANCISCO, 2006, p.46) destaca neste artigo a importância das pesquisas realizadas por Carneiro sobre o candomblé, considerando que apesar das dificuldades encontradas por este para montar projetos, retornar e aprofundar temas, “[...] ainda assim, o candomblé existe como unidade de estudo na etnografia brasileira, depois de Edison Carneiro [...]”. Num outro artigo, publicado novamente no jornal *A Tarde*, em 12 de agosto de 1980, Ferraz remonta as caminhadas de Edison, tendo ele próprio como companhia para “alcançar” o mundo religioso negro da Bahia e o envolvimento que tinha com este mundo: “a esse mundo, assentado na força de fé transplantada da África, Edison amou sinceramente, a ele deu muito de si, defendendo-o, e nele se inserem alguns dos melhores lances de sua mocidade.” (FERRAZ, 1972 apud GILFRANCISCO, 2006, p.49).

Trago nesse momento algumas considerações de Rossi (2011), realizadas também a partir do primeiro artigo de Ferraz, por considerá-las oportunas e concordar com as reflexões que elas apresentam.

A julgar pelo texto de Ferraz, facilmente seríamos conduzidos a buscar sentidos desse desvio a partir das conexões entre a produção de Edison Carneiro e um itinerário sulcado pelo isolamento e, em boa medida, pela marginalidade em relação às instituições de acolhimento e prestígio das atividades intelectuais de seu tempo. (ROSSI, 2011, p.24).

Oliveira, W., (2011) remonta as dificuldades de Edison Carneiro para ingressar como professor na universidade brasileira, apesar do seu reconhecido trabalho intelectual. Segundo ele, Após 1964, Edison passaria a ministrar cursos de curta duração em algumas universidades brasileiras na condição de professor visitante<sup>65</sup>, também nesse período, resolveu candidatar-se à cátedra de Antropologia e Etnografia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ; no entanto, o concurso não foi realizado, de acordo com Oliveira, W., (2011), por motivos nitidamente políticos. Talento & Couceiro (2009, p.119) também se referem a tal episódio, acrescentando: “[...] não conseguiu a vaga por questões políticas, embora alguns defendam que se tratou de um típico caso de racismo.”

É exatamente como um caso típico de racismo e de veto ao intelectual negro nas universidades brasileiras que Carvalho (2013) trata este episódio, contextualizando-o num quadro mais amplo do efeito do racismo nessas instituições.

Carvalho (2013, p. 306) discute como a história da academia brasileira durante todo o século XX “também foi uma história de obstáculo ao ingresso de ilustres intelectuais negros

---

<sup>65</sup>Oliveira não cita os nomes destas universidades, apenas refere-se aos Estados onde se localizavam, a exemplo de Minas Gerais, Bahia, Pernambuco Paraná e Rio Grande do Sul.

nas grandes universidades do país.” Este autor remonta alguns casos que considera como evidências explícitas de tal fenômeno: como o de Guerreiro Ramos, que foi recusado como professor pela da UFRJ, desenvolvendo sua carreira acadêmica nos Estados Unidos. Sobre este episódio, o próprio Guerreiro Ramos – em entrevista concedida à Lucia Lippi de Oliveira (1988) – teria dito “sem rodeios que foi vítima também de perseguição racial na Universidade do Brasil e acusou o Brasil de ser ‘o país mais racista do mundo’.” (OLIVEIRA, L., 1988 apud CARVALHO, 2013, p. 307). Relata ainda o caso de Clóvis Moura, que não conseguiu adentrar como docente regular nas universidades públicas paulistas; de acordo com Carvalho (2013, p.308), “sobre ele pairou sempre o estigma, colocado pelos acadêmicos brancos conservadores, como um modo de desautorizá-lo, de que era um ‘militante’ mais que um acadêmico [...] como se algum acadêmico, branco, mulato ou negro, não o fosse.”

Sobre a recusa de Edison Carneiro na UFRJ, Carvalho (2013) lamenta que o mesmo, apesar da sua rica trajetória intelectual e na condição de presidente do Instituto Nacional do Folclore, tenha sido rejeitado apenas pela perversidade da exclusão racial no Brasil. Carvalho (2013) destaca o currículo expressivo de Edison Carneiro e a expectativa da intelectualidade negra sobre o seu ingresso numa universidade pública:

Com esse currículo, sem sombra de dúvida, não havia na Universidade do Brasil muitos que a ele se equiparassem. Toda a intelectualidade negra daquele momento estava afinada com a importância da presença de Édison Carneiro na principal universidade do País: uma imagem, um modelo de um acadêmico negro agora no lugar que lhe correspondia e que certamente traria jovens estudantes negros para o seu meio. (CARVALHO, 2013, p. 307).

Carvalho (2013, p. 307) destaca, ainda, a importância dada a este acontecimento pelo Jornal *O Quilombo*<sup>66</sup>, que acompanhou o desenrolar do mesmo em diversas publicações, incentivando e sendo solidário com Edison. Por fim, ele conclui de forma bastante enfática: “sabemos o que aconteceu: ele foi reprovado e não pôde impactar a universidade da capital com seu saber e sua rica biografia de um intelectual negro.”

Certamente que a ausência de Edison Carneiro e de outros(as) intelectuais negros(as) do seu tempo nas universidades públicas brasileiras revela o quanto estas instituições no

---

<sup>66</sup>O *Quilombo* era um jornal mensal sobre "a vida, problemas e aspirações do negro", criado pelo Teatro Experimental do Negro – TEN e dirigido por Abdias do Nascimento, este jornal circulou no Rio de Janeiro entre dezembro de 1948 e julho de 1950 e teve o mérito de apresentar para as novas gerações um dos momentos mais importantes da luta pela afirmação da cultura negra no Brasil. Recentemente foi publicada uma edição fac-símile de todos os seus números. No nº 7/8, na página 02, este jornal faz um breve resumo da biografia de Edison Carneiro e conclui anunciando que ele está preparando uma tese para concorrer a vaga de Arthur Ramos. No nº 09, página 10 retoma a este assunto e deseja boa sorte a Carneiro, dizendo-se orgulhoso com este acontecimento.

Brasil se desenvolveram sobre a égide do racismo e da perseguição racial, conforme trato no segundo capítulo desta tese; racismo e intolerância que infelizmente ainda não foram superados nos nossos dias e que consiste num desafio constante para nós intelectuais negros que optamos pela carreira acadêmica. E é preciso salientar que, ainda quando conseguimos adentrar nas suas fileiras, o preconceito e a perseguição racial são companhias cotidianas, tornando nosso trabalho mais árduo e fechando muitas possibilidades de diálogos, de produção e veiculação dos nossos conhecimentos.

Essas relações se desdobram para todo universo sobre o qual o saber acadêmico se estende, ou seja, para além dos muros da universidade, de forma que as trajetórias dos(as) intelectuais negros(as) trazem como marca o isolamento e a marginalidade no que diz respeito ao desenvolvimento das suas produções, dos espaços políticos acadêmicos e, conseqüentemente, do poder de decisão dos rumos desta instituição no Brasil.

É assim que Rossi (2011, p.23) descreve a trajetória de Edison Carneiro, como a de “um intelectual *desabrigado*, quase que entregue à própria sorte, *forçado* a experiências de renúncias, sonhos abortados, *impedido* de exercer a sua *vocação* como pesquisador negro no Brasil, [...]”

Entendo que este desabrigo, o impedimento e a renúncia forçada têm tudo haver com a segregação racial imposta no meio universitário brasileiro, que embora nunca tenha sido legalizada, se tornou na prática cotidiana a realidade do mundo acadêmico que, conforme afirma Carvalho (2013, p. 93), apresenta-se como um ambiente que desenvolve desde alguns “mecanismos altamente sofisticados de inibição do discurso sobre o conflito racial até manifestações mais desinibidas dos estereótipos sobre a exclusão negra do espaço acadêmico”. Para este autor:

No caso da academia, os mecanismos mais comumente ativados que acabam por dar continuidade à prática da segregação racial são: a postergação da discussão, o silêncio sobre os conflitos raciais, a censura discursiva quando o tema irrompe e o disfarce para evitar posicionamentos claros. Procura-se, assim, esvaziar ou desarmar os mecanismos de tensão racial do sistema. (CARVALHO, 2013, p.95).

Penso que estas são questões que me orientam no entendimento dos possíveis *desvios* de percurso na obra de Edison Carneiro, olhando a sua trajetória pela ótica do isolamento e do desabrigo que povoou sua experiência de pesquisador e escritor, e observando como sua produção foi realizada às margens das instituições acadêmicas enquanto uma importante ferramenta para uma reflexão mais aprofundada da sua complexidade e dinâmica, particularmente no que diz respeito à sua diversidade de temas e abordagens.

Certamente, a escolha de Edison Carneiro por temáticas relativas ao negro, sendo ele mesmo tão próximo desta, num contexto acadêmico pretensamente científicista e positivista ao extremo, acarretou-lhe muitas dificuldades e isolamento, ainda mais se atentarmos para suas metodologias de pesquisa e seu envolvimento com o *objeto* estudado, que muito pouco condizia com as exigências de subjetividade e afastamento que orientavam os trabalhos *científicos* de então. Contudo, vale lembrar o esforço realizado por ele nesse sentido, na medida em que busca definir, na maior parte dos seus trabalhos, os seus procedimentos metodológicos e os cuidados com suas fontes, chegando muitas vezes a (re)afirmar continuamente a natureza científica dos mesmos.

Este esforço é compartilhado por autores(as) que escreveram sobre sua obra, a exemplo de Jorge Amado (1936) que ao se referir ao primeiro livro editado por Edison, *Religiões Negras*, afirma: “observações reunidas pelo autor, documentação notável, erros corrigidos, observações de outros, reafirmadas, tudo isso numa síntese admirável, numa sobriedade e justeza de estilos raros, num rigor científico absoluto, eis o que é *Religiões Negras*”. (AMADO, 1936 apud GILFRANCISCO, 2006, p.42)<sup>67</sup>.

Entretanto, na continuidade deste mesmo parágrafo, Amado enfatiza outro ponto que considera bastante revelador da qualidade do livro apresentado:

Livro de quem conhece o assunto não só por leitura, não só pelo que leu nos outros, mas de quem o conhece de contacto direto. Ele é ogan<sup>68</sup>, ele viveu e vive naqueles meios e sei mesmo que prepara novo estudo (Negros Bantus), cheios de revelações curiosíssimas. Nos estudos sobre o negro no Brasil *Religiões Africanas* tem um lugar especial. E, além de tudo, um estudo feito por um homem da mesma raça que os estudados. (AMADO, 1936 apud GILFRANCISCO, 2006, p. 43).

Refletindo sobre estas afirmações de Amado, entendo que o mesmo buscava realçar nesta lembrança o papel desempenhado por Edison Carneiro enquanto um etnógrafo imbricado intensamente com seu objeto, e, para, além disso, um pesquisador que se identifica com este, na medida em que pertencem a uma mesma identidade racial. Esta referência do convívio direto entre o pesquisador, o universo e os sujeitos da sua pesquisa é destacada por outros(as) autores(as), a exemplo de Ferraz, que ao se referir a Edison Carneiro, em véspera dos seus 60 anos, diz que este continua tendo:

<sup>67</sup> A frase é parte de um artigo escrito por Jorge Amado, sob o título “O jovem feiticeiro”, publicado no *Boletim Ariel* – Rio de Janeiro, em 3 de dezembro de 1936.

<sup>68</sup> Edison Carneiro era Ogã do terreiro Ilê Opô Ofunjá, feito pelas mãos de Mãe Aninha. Landes (2002, p.75) relata um diálogo entre ele e Edison, em que ele mesmo teria lhe contado tal fato: Ruth Landes lamenta o fato de Mãe Aninha ter falecido sem conhecê-la e Edison confirmando o quanto ela poderia ter aprendido com a mesma, teria dito: “[...] Já lhe contei que ela me fez Ogã?” – “Ogã?” – teria questionando Landes. E ele explicou: “É um posto honorário no candomblé, acessível a leigos de certa distinção [...]”.

O mesmo respeito pela ciência e pela história que percorre a sua obra de folclorista e etnógrafo, de defensor da preservação da herança cultural do negro, pois que sua obra é obra de um pesquisador e, não obra de gabinete, obra de um estudioso de campo e, não de um repetidor de textos alheios, como, para desgraça nossa, tanto acontece no Brasil (FERRAZ, 1972 apud GILFRANCISCO, 2006, p.46).

Contudo, apesar da ênfase no esforço do pesquisador, no que diz respeito ao “estudo de campo” detalhado e minucioso – graças à sua presença constante no universo pesquisado, reconhecendo-se que isto se configura metodologicamente como o trabalho do etnólogo –, não é possível desconsiderar outro lado da questão que se traduz na desconfiança por parte da chamada *comunidade científica* em relação ao envolvimento do pesquisador com o seu *objeto* de pesquisa, ou seja, a questão da objetividade e da neutralidade axiológica – um pesquisador que de alguma forma é parte do universo pesquisado é, no mínimo, suspeito e os resultados da sua pesquisa também serão colocados em suspeição e considerados subjetivos demais para os critérios científicos.

Por isto, considero que o reconhecimento da obra de Edison Carneiro, enquanto uma produção científica, pelo menos no campo acadêmico, nunca foi realizado; seus escritos sempre estiveram às margens ou inexistiram para o universo do conhecimento produzido nas nossas salas de aula e nas nossas pesquisas. Somente recentemente, podem-se encontrar alguns estudos sobre este autor e sua obra, que resultaram na escrita de artigos, bibliografia e tese (esta, conheço apenas uma, já citada anteriormente e a ser publicada). Estes trabalhos, entretanto, são pouco divulgados e pouco recomendados no desenvolvimento de pesquisas e/ou outras atividades que se ocupam das temáticas desenvolvidas por Carneiro.

Edison Carneiro reúne, no conjunto da sua obra, estudos interdisciplinares, tendo publicado livros que podem ser alocados em diferentes áreas do conhecimento – História, Antropologia, Sociologia – abrangendo também diversos campos temáticos: Escravidão, Relações Étnico-raciais, Religiosidades Negras, Folclore, Cultura Popular, entre outros. Exatamente por sua característica diversificada e interdisciplinar, esta obra, se considerada em seu conjunto, é bastante complexa e desafiadora – no sentido de pensá-la como um todo.

Assim, grande parte dos trabalhos sobre a mesma recortou determinados temas e/ou lugar de fala do autor: o etnólogo e sua produção etnográfica – geralmente relacionada às temáticas do Folclore e das Populações Negras, sendo que em certos trabalhos o etnólogo confunde-se com o folclorista ou vice-versa, abarcando também, nesse duplo lugar de autoria, o campo da chamada *Cultura popular*; o historiador e seus escritos sobre escravidão, quilombos e revoltas populares.

Sobre o etnólogo do ponto de vista das relações raciais, a tese de Gustavo Rossi (2011), com a qual venho dialogando ao longo deste trabalho, parece-me uma reflexão bastante ampliada e aprofundada para pensar as tramas e enredos nas quais se constituíram estes trabalhos; no entanto, o autor se debruça mais especificamente sobre a década de 1930, embora não se restrinja a ela para desenvolver o que considero um estudo relevante da trajetória social e intelectual de Edison Carneiro, na medida em que consegue apresentar e analisar dimensões da prática e da produção deste autor, buscando desvendar o seu envolvimento e conhecimentos em relação ao “campo de estudo das relações raciais e das culturas de origem africana na sociedade brasileira” (ROSSI, 2011, p. 05), que segundo este autor, se conformou no campo no qual Carneiro “esteve mais sensivelmente ligado” (ROSSI, 2011, p. 05).

Acerca do etnólogo e folclorista, o artigo de Nascimento, Ana, (2008, p.103), intitulado *O sexto sentido do pesquisador: a experiência Etnográfica de Edison Carneiro*, desvela o trabalho etnográfico do autor a partir do seu viés folclorista, ou seja, baseando sua análise nos trabalhos realizados sobre folclore e cultura popular. Isso porque, para ela: “a atuação mais destacada em suas biografias é a que se dá à frente do “movimento folclórico brasileiro” na Comissão Nacional de Folclore.”

Nascimento, Ana, (2008, p. 104) considera que “Edison Carneiro foi uma das lideranças principais do movimento folclórico, pesquisando e participando de Congressos que definiam os rumos de diversas entidades populares, a exemplo das escolas de Samba do Rio de Janeiro”. Embora escreva a partir de um recorte específico, discorda das leituras sobre Carneiro e sua obra que buscam enquadrá-lo como partidário “da tese de pureza nagô, ou um etnógrafo que não conseguiu acesso à universidade, um folclorista, ora um militante, e até mesmo um ‘candomblezeiro’” (NASCIMENTO, Ana, 2008, p. 104), e afirma que procura perceber o trânsito deste autor entre essas dimensões como algo que confere especificidade à sua obra.

Carneiro transita de forma mais ou menos tensa e mais ou menos controlada entre todos esses universos: os intelectuais, as instituições acadêmicas, o jornalismo, os pais e mães-de-santo de terreiros de candomblés “nagôs”, “bantos” e “caboclos” e os mestres de capoeira, samba e batuque. Ele parece jamais se identificar inteiramente com algum desses universos dentro dos quais circula. Seus textos emergem dessa tensão, repercutindo as diversas relações de troca às quais está vinculado. (NASCIMENTO, Ana, 2008, p.104).

Esta é uma afirmação com a qual concordo quase que literalmente, pois, ao me debruçar sobre a obra de Carneiro, inferir essa tensão e o grande esforço realizado pelo autor

em manter o controle sobre a mesma. No entanto, essas tensões não foram sempre as mesmas, elas estariam quase sempre relacionadas com maior intensidade ao universo no qual Carneiro gravitava suas demandas, combates e percalços: a Academia dos Rebeldes, os terreiros de candomblés e demais manifestações da população negra, os estudos sobre folclore enquanto lugares privilegiados da produção intelectual e de militância política deste autor.

Assim, se Carneiro “[...] parece jamais se identificar inteiramente com algum desses universos dentro dos quais circula,” (NASCIMENTO, Ana, 2008, p.104), ele está sempre imerso no universo com que se depara a cada momento diferenciado da sua trajetória e produção intelectual, pois, se há uma impossibilidade de identificação absoluta com determinado universo ou objeto, dado o caráter plural e multifacetado de quaisquer objetos e/ou sujeitos, há também um desejo de encontro, e de mergulho neste universo, no qual o sujeito se aventura na possibilidade de construção de diálogos, que podem redundar em achados e perdas para os dois.

Penso que, em todo momento da obra de Carneiro, é possível seguir os rastros da sua trajetória pessoal, intelectual e político/social; é possível perceber os conflitos e *certezas* que permearam seus caminhos e escolhas as marcas daqueles(as) com quem conviveu e realizou seus acordos e embates. O conjunto da sua obra é revelador desta trajetória, projetada por acontecimentos, necessidades, sentimentos e escolhas múltiplas, nem sempre fáceis de serem conduzidas, mas, também, demonstra que Edison Carneiro foi um intelectual persistente em seus objetivos, um homem do seu tempo e disposto a ultrapassá-lo, um pesquisador que acata desafios e mudanças.

A versatilidade da sua obra, quer seja nos aspectos temáticos, quer seja nas argumentações teóricas, é construída através de vários códigos e práticas cotidianas, formando diversas variações de estilos expressivos e revisões por processos de movimentações e mediações. Assim, considerando a historicidade da construção do autor e sua obra como mutantes, e, tomando seu sentido político como um lugar definitivo, ousou defini-los (autor e obra) como “um mesmo mutável”, no mesmo sentido empregado por Gilroy<sup>69</sup> (2001), de uma existência que tem consciência de ser, mas muda continuamente em função da sua própria experiência e da necessidade de resposta no mundo no qual está inserida.

---

<sup>69</sup>A expressão “mesmo mutável” é tomada de Gilroy (2001, p.208), que ao referir-se a música negra diz que acredita “que seja possível abordar a música mais como um mesmo mutável do que como um mesmo imutável” e, que na atualidade, isto significa entender que as reproduções das tradições culturais, ao longo do tempo, contêm rupturas e interrupções, a partir de uma heterogeneidade de elementos e experiências e não um trabalho repetitivo de transmissão de uma essência fixa, realizado de forma tranquila e sem abalos.

De forma que a afirmação de Nascimento, Ana, (2008, p. 104) de que Edison Carneiro “não é um intelectual facilmente classificável” faça ainda mais sentido, para mim, quando diante da sua obra, busquei me situar nesse “mesmo mutável” e encontrar suas possíveis rupturas e conexões. Foi através das palavras do próprio Edison Carneiro que fui identificando os sinais e seguindo os rastros para penetrar na engrenagem da heterodoxia da sua obra, através da descoberta daquilo que a movimentava e lhe dava vigor. Segue a fala inspiradora de Edison:

Bacharel em direito como todo mundo [...] tenho trabalhado em história, etnografia e folclore e um pouco (muito pouco) em literatura. Em todos esses campos do saber o que me importa é sempre o povo – as suas vicissitudes, as suas expectativas, as suas esperanças. Usando esta ou aquela técnica de trabalho, procuro sentir o povo lutando e sofrendo por construir uma nação e uma cultura. (CARNEIRO, 1971 apud NASCIMENTO, Ana, 2008, p. 103)<sup>70</sup>.

Acho que “sentir” é uma expressão que realmente pode ser identificada com a relação de Carneiro com “o povo”, que sendo eleito como seu objeto de pesquisa, se impôs como sujeitos que ganharam rostos, cores, lugares e movimentos. Entendo, portanto, que o “povo” a que se refere nesta fala não é apenas uma *abstração* como sugere a palavra, se deslocada da sua obra e dos contextos onde foi engendrada – pois, ao considerá-los, deparo com pais e mães-de-santos e demais frequentadores dos Candomblés, com capoeiras, sambistas, quilombolas, dentre outros(as), que senão todos negros(as), na sua grande maioria são frequentemente identificados pela memória escrita e oral como negros(as) e mulatos(as).

Parto, portanto, desta premissa para realizar as argumentações das próximas páginas, nas quais abordarei algumas dimensões da obra de Edison Carneiro, já que o propósito deste trabalho não é uma interpretação minuciosa do conjunto geral da sua obra, mas uma análise aprofundada no que diz respeito a temas como memória e tradição e seus possíveis significados, assim como de levantar algumas questões sobre a construção discursiva deste autor, discutindo a ideia de *autoria negra* e tradição de pensamento.

### **3.3 Tradição e memória na obra de Edison Carneiro: perseguindo o movimento**

Nesta reflexão alguns títulos foram privilegiados, não por acaso, no vasto conjunto da totalidade do seu acervo bibliográfico a partir dos critérios descritos na introdução desta tese, aos quais acrescento aqui a densidade, diversidade e polarização das mesmas, e o fato de

<sup>70</sup>Segundo Nascimento (2013) esta fala é parte de uma entrevista de Edison Carneiro a Tânia Góes, *Gente muito especial*. Rio de Janeiro, Jornal Correio da Manhã, 28/03/1971.

reunirem em suas explanações um conjunto de discussões variadas, sendo que muitas delas foram publicadas na forma de artigos em jornais, revistas e periódicos.

A escolha destas obras priorizou ainda o que considero como as principais áreas temáticas pesquisadas por Edison Carneiro: religiões negras, folclore, quilombos/escravidão, e manifestações mais gerais da população negra, buscando contemplar os diferentes momentos da sua trajetória intelectual, conforme indica o ano de publicação da primeira edição de cada título escolhido: *Religiões Negras* (1936); *Negros Bantus* (1937) *Candomblés da Bahia* (1938), *O Quilombo dos Palmares* (1947); *Pesquisa de Folclore* (1955) e *Ladinos e Crioulos* (1964).

Apresento um breve resumo de cada obra escolhida, como uma antecedência necessária à análise temática que desenvolverei em seguida, destacando os usos da memória e da tradição nesta obra e também como forma de situar o leitor sobre o conteúdo das mesmas. Nestes resumos, o ano de publicação refere-se à edição que foi lida e traduzida por mim, para efetivação desta análise.

Para uma reflexão mais aprofundada destes *usos*, recorri a diálogos com outros textos de Edison Carneiro e de outros(as) autores(as). Este diálogo mais ampliado permitiu que adentrasse de forma mais intensa nos possíveis sentidos dados por Carneiro a memória e tradição.

*Religiões Negras* (1991) reúne importantes discussões sobre religiosidades negras, tomando como principal campo empírico para o desenvolvimento desses estudos os candomblés da cidade de Salvador-Ba, território que engendra a experiência do próprio autor como intelectual participante e ativista desses cultos. Trata do culto jêje-nagô, considerado de origem sudanesa (iorubas, haussás, ewes, tshis e outros) e sobre diversas práticas religiosas do povo negro. O corpo do texto é composto por 10 (dez) capítulos, todos versando sobre heranças, práticas e representações das religiosidades negras no Brasil.

O texto de *Religiões Negras* põe sempre em ressalva o caráter sincrético que tomou no Brasil, onde o “fetichismo negro”:

[...] não deixou de sofrer as influências modificadoras do novo meio ambiente. Se, já no continente africano, as práticas religiosas dos negros não estavam a salvo do fenômeno da simbiose, como escapar à influência do catolicismo [...] do espiritismo, dos fantasmas ameríndios? (CARNEIRO, 1991, p. 32).

Este aspecto sincrético estaria conduzindo os cultos negros em direção ao politeísmo; contudo, advoga que no Brasil prevalece uma mitologia jêje-nagô, pela dominação da língua

nagô, a adoção das crenças e cultos iorubanos e ao fato de a mitologia jêje ser a mais complexa e elevada.

Ainda em *Religiões Negras*, ao descrever de forma muito detalhada as práticas e rituais dos cultos – cosmogonia, liturgia, instrumentos musicais, cânticos, magia fetichista, “estado de santo” – retoma esta mesma ideia de uma tradição originalmente africana, preservada em determinados grupos e manifestações com certa pureza, e bastante modificada em outros grupos, nos quais elementos nacionais foram introduzidos nas concepções e nas práticas religiosas dos cultos negros. Carneiro (1961, p. 62) aborda também os Candomblés de Caboclos e diz que “foi a mítica pobríssima dos negros bantos que, fusionando-se com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, produziu os chamados *candomblés de caboclo* na Bahia.” Outro culto destacado foi o dos negros malês, que, segundo Carneiro, sofriam forte influência maometana, não se confundindo com os demais cultos negros, no entanto, afirma que “o islamismo dos malês não era, nem podia ser, puro. Estreitos laços o prendiam às práticas fetichistas dos demais negros importados para o Brasil.” (CARNEIRO, 1991, p. 72).

Nesta obra, Carneiro (1991) reproduz em muito as representações de Nina Rodrigues sobre o universo negro na Bahia, acompanhando o mesmo num olhar extremamente negativo sobre as práticas religiosas negras produzidas no Brasil – candomblé de caboclo, umbanda – por considerá-las como práticas impuras. Nas palavras de Nina Rodrigues (1982):

O culto jêje-nagô que resistiu à conversão católica a chicote nas fazendas e plantações; que sobreviveu a todas as violências dos senhores de escravos; que não se absorveu até hoje nas práticas do catolicismo dos brancos, diante de cuja resistência, pode-se dizer capitulou o clero católico que já nem tenta converter os infiéis; em que não faz moça o ensino elementar das nossas escolas; esse culto está destinado a resistir, por longo prazo ainda, à propaganda da imprensa como às violências da polícia, pois nem uma nem outra se pode reputar mais eficaz do que todas as missões de catequese enviadas às plagas africanas. Diante das violências da polícia, as práticas negras se furtarão à publicidade: hão de refugiar-se nos recessos das matas, nos recônditos das mansardas e cortiços; se retrairão às horas mortas da noite; se ampararão na proteção dos poderosos que buscam as orgias e devassidões que elas lhes proporcionem; tomarão por fim as roupagens do catolicismo e da superstição ambientes. Mas essas práticas, no sentimento religioso que as inspira, hão de persistir enquanto a lenta evolução da raça negra deixar o negro, o negro antropológico atual. (RODRIGUES, 1982, p.246).

Carneiro (1991) também reafirma a ideia do exclusivismo nagô, na defesa de que o culto nagô se destacou dos demais por estar mais vinculado às tradições originalmente africanas e ter resistido de forma mais contundente as práticas católicas. Os nagôs eram vistos como uma elite religiosa, no sentido de serem, entre os povos negros os que menos acataram a

fusão com outras religiões e culturas – embora fadados a capitular no futuro – suas práticas e sua religiosidade haveriam de persistir ainda por uma longa duração.

Em *Candomblés da Bahia*, Carneiro (1991) afirma que os cultos jêje-nagôs serviram de padrão para os demais cultos locais de tradições diversas – Angola, Congo, Caboclo – que na realidade, se observados nos seus aspectos estruturais, são repetições das cerimônias, das divindades e do processo de iniciação do complexo religioso jêje-nagô, podendo haver modificações mínimas, sem grandes significados. Para ele: “como reflexo do estado social que haviam atingido na África e do conceito que deles se fazia no Brasil, os nagôs da Bahia logo se constituíram numa espécie de elite e não tiveram dificuldade em impor à massa escrava, já preparada para recebê-la, a sua religião [...]” (CARNEIRO, 1991, p.19).

No entanto, é possível dizer que Edison Carneiro não se manterá sempre fiel a tal proposição, ou pelo menos que em alguns dos seus escritos ele desenvolveu outras discussões que fornece sinais bastante evidentes de um deslocamento deste lugar interpretativo, senão numa negação efetiva do mesmo, numa contradição evidente em relação a estes postulados. O discurso sobre o papel desempenhado pelos negros bantos na Guerra de Palmares é um exemplo preciso desta contradição e que analiso com mais vagar no desdobramento deste texto.

*Negros Bantus* (1937) traz nota e introdução do autor sobre os negros bantos na Bahia e é dividido em duas partes: a primeira que discute as *sobrevivências religiosas* e a segunda que faz uma apresentação de algumas manifestações do folclore baiano, trazendo ainda um apêndice sobre *as sessões de caboclo da Bahia*.

Em *Negros Bantus*, Carneiro (1937) faz uma distinção entre os candomblés puramente bantos – nos quais não há presenças ameríndias – e o candomblé de caboclo, no qual esta presença é bastante forte. Diz que na verdade, na Bahia é possível falar de um candomblé afro-banto, e este se confunde com o candomblé de caboclo, pois, nestes cultos, “os negros bantus esqueceram seus próprios orixás” (CARNEIRO, 1937, p.28), dada a inconsistência das suas concepções míticas, a imprecisão das suas lembranças acerca dos espíritos originários da África e da “decomposição dos orixás” nas práticas fetichistas<sup>71</sup>.

Assim, para este autor, os negros bantos criaram uma série de orixás que nasceram como produtos da fusão das concepções religiosas bantos com as dos ameríndios, mas também, de uma animação das forças da natureza, por eles divinizada. Tais orixás, embora

---

<sup>71</sup>Carneiro designa como “decomposição” o processo de desdobramento de um Orixá em denominações diversas, citando com exemplo o caso de Ogún, que às vezes é Ogún da Pedra Preta, às vezes Ogún Sete Espadas e até às vezes, Ogún Marinho.

nascidos no Brasil, buscavam manter os vínculos com suas origens africanas, percebíveis a partir das suas denominações – “cabôco de Angola, cabôco sambangolê” – nas suas músicas, que reivindicavam essa origem: “Quand’eu vinha d’Aroanda [...]”, e até mesmo em algumas características litúrgica, embora Carneiro considere que certas liberdades eram tomadas nos atos litúrgicos, nos quais os negros bantus se permitem certa dose de rebeldia. (CARNEIRO, 1937, p.111).

Na segunda parte de *Negros Bantus* (1937), a temática abordada é o folclore (Folklore), a partir de quatro manifestações: o samba, a capoeira de Angola, o batuque e as festas do boi. Carneiro (1937, p. 131) assinala que “samba” é o nome dado ao “batuque” africano na Bahia e que o samba se apresenta em diversas modalidades regionais: “samba batido (Cidade da Bahia), corta-jaca (cidade da Bahia e zona centro-leste do Estado), corrido (Mar Grande), etc”.

Entre vários sambas registrados por Carneiro (1937, p. 141), trago aqui aquele que ele considerou como “o mais interessante, pelas reminiscências da escravidão, do trabalho nos canaviaes e nos engenhos do recôncavo, trabalho de negros, trabalho de escravos [...]”. O samba de Mar Grande:

Toca fogo na cana...  
 - No canaviá!  
 Quero ver laborá...  
 - No canaviá!  
 [...]  
 O moinho pegou fogo...  
 - No canaviá!  
 Queimou o melado...  
 - No canaviá!. (CARNEIRO, 1937, p. 141).

Interpretando o texto do samba, Carneiro escreve:

Além do que este samba nos diz da satisfação do negro pela desgraça do senhor (o negro que vê o fôgo laborá no canavial e rejubila com o prejuízo da queima do melado), – odio de cor, exactamente! – ainda temos aqui a vida material) dando lugar ao aparecimento de formas intellectuaes, nas culturas dominadas. (CARNEIRO, 1937, p. 141).

Há um episódio interessante que marca esta interpretação, desde que, este mesmo texto sobre o samba foi publicado em forma de artigo, no jornal *O Estado da Bahia*, em 02 de julho de 1936, e no lugar da expressão “ódio de cor” havia “luta de classe”, o que nos faz entender uma mudança na compreensão do texto.

Comentando este episódio, Cruz (2012) levanta alguns argumentos para os possíveis motivos dessa mudança, trago-os nesse momento por concordar com os mesmos e considerá-los consistentes em relação à trajetória intelectual de Edison Carneiro, quais sejam: como membro do Partido Comunista, Carneiro vivia em sobressaltos, principalmente a partir do fracasso do levante comunista em 1935, quando a perseguição da polícia política se tornou mais acirrada contra aos membros e simpatizantes do PCB, sobressaltos que certamente foram intensificados com a decretação do Estado Novo em 1937; por outro lado, considera que tais mudanças estejam relacionadas a mudanças maiores no pensamento do autor, que quanto mais se interessava pela condição do negro(a), mais complicava sua visão marxista, que tentava explicar tudo via opressão de classe, “descortinando o racismo que também o rondava, inclusive talvez até em função de experiências pessoais, já que ele era um ‘homem de cor’.” (CRUZ, 2012, p. 08). Recorda ainda, o seu período de refúgio no terreiro do Axé Opô Afonjá, sob os cuidados de Mãe Aninha, como forma de estreitamento dos laços com o “povo-de-santo” e como uma experiência que pode ter auxiliado num entrelaçamento entre a exploração de classe e o preconceito de cor.

Penso que o convívio de Edison Carneiro com grupos negros, não só dos candomblés – embora principalmente destes – mas também com capoeiras, sambas, bem como seus estudos sobre o negro e sua participação em eventos e campanhas em defesa da ampliação destes estudos e da liberdade dos cultos negros, certamente compuseram um cenário no qual a lógica marxista ortodoxa não se encaixava, onde era preciso compor diálogos, ou ao menos silenciar sobre determinadas premissas generalistas.

*Candomblés da Bahia* (1991) apresenta também alguns dados biográficos do autor, e discute inicialmente os cultos considerados de origens africanas, defendendo a existência de uma unidade nestes cultos. No entanto, esta unidade estava sendo “mascarada” pelas “dessemelhanças formais”, de maneira que se apresentava como uma unidade sem uniformidade, marcada pelo esforço de um “acentuado processo de nacionalização” desigual em relação aos diversos lugares. O modelo representativo dessa unidade na Bahia era os nagôs.

A partir daí, discorre sobre a irradiação, a localização e as designações dos cultos, discutindo sobre monoteísmo e politeísmo neles, descreve suas principais características, tipos e subtipos. Afirma ainda o encaminhamento de tais crenças para a folclorização e em quais áreas as fidelidades às tradições jêje-nagôs permanecem vivas. Nas demais partes do livro, Carneiro (1991) descreverá com precisão de detalhes as “casas de candomblés”: sua fisionomia geral, sua função como habitação, suas localizações, suas festas e rituais, os deuses

e suas representações, a presença do sincretismo, os “chefes de candomblés” e as divisões dos poderes espirituais no interior da religião.

Destaco aqui alguns aspectos que considero relevantes no que diz respeito à memória e a tradição no seu mais famoso livro: *Candomblés da Bahia* (1991), que, como disse anteriormente, reafirma a maior parte dos postulados presentes em *Religiões Negras* (1991) e *Negros Bantus* (1937), particularizados na experiência baiana, mas ampliados no sentido do número e do aprofundamento das fontes e das relações com seu objeto, que em grande parte era na verdade composto por sujeitos.

Referindo-se inicialmente aos cultos africanos no Brasil, defende a unidade destes cultos, e ao mesmo tempo a ausência de uniformidade nesta unidade:

Levando em conta que esses cultos, naturalmente de modo desigual em cada lugar, estão sofrendo um acentuado processo de nacionalização desde a cessação do tráfico em 1850, poderemos determinar aquilo que os distingue como de origem africana e tentar uma sistematização dos tipos que podemos dividi-los, dentro de uma unidade sem uniformidade [...]. (CARNEIRO, 1991, p.16).

Carneiro (1991) define um modelo de culto africano como resultado da fusão de crenças possibilitada pelo movimento do tráfico externo e interno de negros(as) no processo da escravidão. Considera que a circulação dos(as) escravizados(as) pelo território nacional deve-se ainda ao desenvolvimento econômico e político do Brasil, particularmente o econômico, ilustrados por eventos como: “a guerra contra os holandeses, os quilombos, as insurreições e a ‘revolução da independência’ e com maior peso, as mudanças ‘do açúcar para o ouro, do ouro para o café’.” (CARNEIRO, 1991, p. 19).

Esta definição é apresentada como um poderoso argumento de (re)afirmação do “nagôcentrismo” ou “exclusivismo nagô” já defendido em *Religiões Negras*, como se pode observar no seguinte trecho:

[...] todos os negros precedentes do litoral do Golfo da Guiné professavam religiões semelhantes à dos nagôs. Como reflexo do estado social que haviam atingido na África e do conceito que deles se fazia no Brasil, os nagôs da Bahia logo se constituíram numa espécie de elite e não tiveram dificuldade em impor à massa escrava, já preparada para recebê-la, a sua religião [...]. (CARNEIRO, 1991, p.19).

No entanto, diz que o foco de irradiação desse modelo se deu de forma mais intensa na Bahia, com focos menores em Pernambuco e Maranhão. Diz ainda que os cultos eram um fenômeno quase que absolutamente urbano, com raras exceções no quadro rural. Afirma não haver um nome “genérico, africano” que designe todos os cultos e discute as origens dos

nomes candomblé e macumba e suas não relações com línguas africanas. A seguir, fala sobre a ideia de um suposto politeísmo dos cultos negros e traz a existência de *Olôrún* (palavra que significa Senhor ou Dono do Céu), como criador do Céu e a da terra, o seu filho Oxalá como gerador da humanidade e as demais divindades “como delegados, ministros, agentes do deus supremo, e são chamados, aqui orixás ou vódúns [...] Encantados, caboclos, santos, guias ou anjos-de-guarda.” (CARNEIRO, 1991, p.22-23).

Ao escrever sobre os tipos e subtipos de cultos, Carneiro (1991) reafirma a impossibilidade de identificação de tipos absolutos, mas – se considerados alguns aspectos peculiares presentes em todos eles – poderia se chegar a uma unidade na variedade<sup>72</sup>. Essa variedade é representada justamente pelos chamados subtipos, que segundo Carneiro (1991) florescem em grande número ao lado dos tipos padrões. Na sua visão, os subtipos estão relacionados, de um lado, à aceitação do modelo do culto padrão por grupos distanciados das “tradições que os plasmaram e, por outro, à falta de uma autoridade eclesiástica comum, capaz de manter vivas essas tradições.” (CARNEIRO, 1991, p.31).

Carneiro (1991, p. 33) afirma que as crenças e as práticas básicas dos cultos de origem africana, estão tomando formas lúdicas, a partir de versões profanas das suas manifestações e desta forma estão se encaminhando “parcialmente para seu destino lógico – o folclore”. No entanto, considera que, se isto tem contribuído para a desagregação destes cultos como unidade religiosa, ao mesmo tempo tem reforçado os mesmos, na medida em que os torna mais aceitáveis e compreensíveis, auxiliando na sua manutenção e multiplicação.

O livro *O Quilombo dos Palmares* (1988) apresenta uma narrativa singular dos acontecimentos relativos ao Quilombo dos Palmares, num estudo documentado em fontes brasileiras e portuguesas, que deve ser lido como uma obra pioneira e relevante para o estudo desse tema. Concluído pelo autor em 1944 e editado pela primeira vez em 1947, representava segundo os seus editores, conforme afirma Oliveira, W., (1988, p. 05): “tudo quanto no estado atual dos conhecimentos histórico se sabe a respeito dos Palmares”, uma obra de caráter pioneiro devido à compreensão do passado como referência para o presente<sup>73</sup>.

O texto desta 4ª edição traz uma apresentação bastante precisa de Waldir Freitas Oliveira (1988) e é aberto com um ensaio genérico sobre Palmares, com o objetivo de fornecer um panorama histórico do que constituía os quilombos, intitulado: *Singularidades*

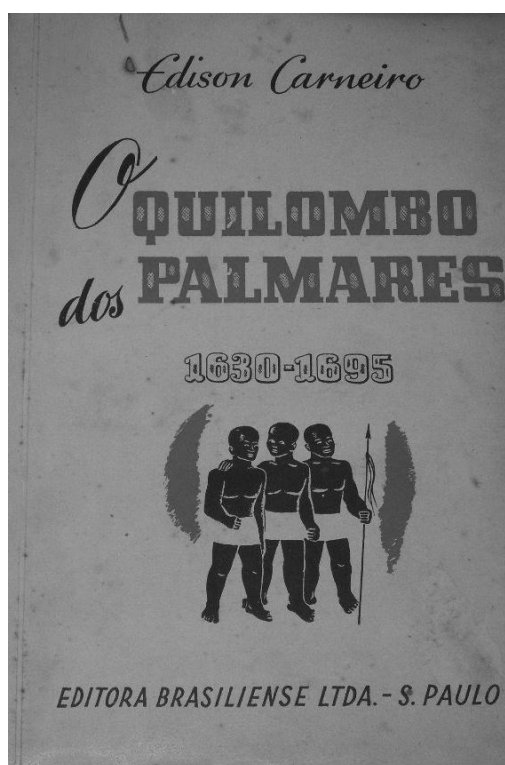
---

<sup>72</sup>Ele apresenta um mapeamento geográfico dos cultos entre Bahia e Maranhão, Recife e Rio Grande do Sul. Diz que os cultos jêje-nagôs deram o padrão local para os demais. Diz que os estados do Rio de Janeiro, São Paulo e possivelmente Minas gerais eram áreas de macumba. (CARNEIRO, 1991, p.28-29).

<sup>73</sup>Essas são afirmações feitas por Waldir Freitas Oliveira (1988,) no prefácio da 4ª edição (é sob a leitura dessa edição que se debruça essa reflexão).

*dos Quilombos*. Em seguida, o autor faz uma *Introdução*, na qual narra *A Campanha dos Palmares*, a formação do quilombo como sonho de liberdade, as guerras, a resistência e a lenda de Zumbi<sup>74</sup>. Depois, desenvolve sua narrativa em seis capítulos, abordando de forma crescente os seguintes temas: *Os negros no quilombo*; *As investidas holandesas*; *As primeiras expedições*; *Fernão Carrilho*; *O assalto final* e a última temática que se apresenta como uma forma de apêndice: *Uma questão de terras*. Ao final, trás o que o autor chama de *Bibliografia útil*, uma espécie de bibliografia comentada e a cópia de diversos documentos (diários, cartas e outros), consultados para a escrita dessa obra, referendando suas respectivas fontes.

Figura 4 – Primeira edição do Livro O Quilombo dos Palmares, 1947



Fonte: Elaborada pela autora no Museu do Folclore Edison Carneiro, Rio de Janeiro, em 2010.

Ao se referir “as singularidades” dos quilombos, Carneiro (1988, p. 14) define quilombo como “uma reafirmação da cultura e do estilo dos africanos” reproduzidos no Brasil, e também “um fenômeno *contra-aculturativo*, de rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos.” Em Palmares alguns

<sup>74</sup>A “lenda de Zumbi” é uma referência à memória das guerras dos Palmares, lembrado pelo folclore alagoano. Segundo Carneiro (1991) em Viçosa um folgado reproduzia os combates, onde o rei vencedor ia buscar a rainha, que era branca. Sobre isto ele diz: “Parece que Zumbi era casado com uma branca, dona Maria, filha de um senhor de engenho de Porto Calvo. [...] De qualquer modo, a esposa branca do chefe do quilombo pertence à uma tradição e a lenda, que entretanto encontram reforço na existência de uma rainha branca no folgado popular do *quilombo*, que faz parte do folclore da Alagoas.” (CARNEIRO, 1991, p. 71).

traços da cultura africana foram percebidos, a exemplo do que acontecia em todas as ocasiões importantes, quando os chefes palmarinos, reuniam-se em conselho, na reprodução de um costume em vigor entre as aldeias bantos.

Carneiro (1988, p. 15) destaca que “o quilombo foi essencialmente um movimento coletivo, de massa” e também como:

[...] um acontecimento singular na vida nacional, seja qual for o ângulo por que o encaremos. Como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas, sob todos esses aspectos o quilombo revela-se como um fato novo, único, peculiar – uma síntese dialética. (CARNEIRO, 1988, p. 24).

Aqui, retorno ao ponto sobre o qual considero haver um movimento contraditório no discurso de Edison Carneiro, desde que, ao falar do mundo religioso que os negros construíram no Brasil e particularmente na Bahia, refere-se aos bantos como inferiores, mas ao falar deste mesmo povo na luta de Palmares, reconhece sua inteligência, coragem e capacidade de organização, ou seja, atribui ao mesmo um papel bastante relevante no construto histórico, que não tem nada haver com a ideia de inferioridade.

E, como esta síntese dialética, o movimento dos quilombos, embora se voltasse de forma geral contra a sociedade que os oprimira, aceitava muito dessa sociedade, com práticas religiosas sincréticas, “proibição de feiticeiros” nos quilombos e relações mais ou menos amigáveis com a maioria dos moradores das regiões próximas.

*Pesquisa de Folclore* (1955) é um pequeno folheto editado pela Comissão Nacional de Folclore, redigido por Edison Carneiro para atender a uma decisão da IV Semana Nacional do Folclore (1952), como um manual de nível elementar sobre pesquisa folclórica. Esse trabalho foi submetido à apreciação do II Congresso Brasileiro de Folclore (1953) e aprovado. Dividido em 10 subtítulos, apresenta em linhas breves uma impressionante orientação metodológica sobre o tratamento que deve ser reservado à pesquisa do Folclore, como um trabalho com fontes orais.

Esse manual inicia com uma definição de “fato folclórico”, classificação, características e natureza do folclore em geral. Em seguida, busca orientar passo a passo o trabalho metodológico sobre esse tipo de temática, explicitando: disciplina pessoal e conhecimento da literatura em torno do assunto; ficha de informação; observação pela entrevista; registros mecânicos; descrição sistemática dos “elementos essenciais” da pesquisa; exame dos resultados; observação pelo questionário; relato final; coleta do material folclórico.

Penso que merece destaque a definição de folclore e algumas considerações tecidas sobre o mesmo logo no início do texto, porque nos fornece pistas bastante fortes sobre quais tradições o autor se refere como folclóricas e como estas tradições devem ser concebidas e estudadas.

Segundo Carneiro (1955, p. 07), “a palavra folclore identifica, em conjunto, uma série de maneiras de sentir, pensar e agir características das camadas populares nas sociedades civilizadas.” O folclore remonta aspectos da vida popular, que nem sempre são uma criação do próprio meio em que se movimenta o povo, mas, que mesmo oriundos da chamada *cultura erudita*, são aceitos e integrados pelo povo na sua vida cotidiana.

O folclore é afirmado como um sistema de vida, se estendendo a todas as atividades dos meios populares e todas as gerações. Carneiro (1955) classifica os fatos folclore como: literatura oral (folclore infantil); crendices e superstições; lúdica (danças e bailes, autos, jogos e sortes, cortejos, teatro de bonecos, festas tradicionais); artes e técnicas; música; usos e costumes; linguagem popular.

Em geral, os fatos do folclore trazem grande sobrecarga de tradição no sentimento original, na forma de expressão, na roupa exterior. Embora tradicional nesse sentido, o folclore está sempre vivo, atual, em transformação, adaptando-se às mudanças operadas na sociedade. O folclore acompanha os acontecimentos como o seu comentário. (CARNEIRO, 1955, p.10).

Assim, o folclore é um fato social, é uma coisa viva, sujeita aos processos históricos, condicionado ao nascimento, desenvolvimento e morte. “Folclore é o que *existe* e não o que existiu ou devia existir.” (CARNEIRO, 1955, p. 11).

Esta concepção de folclore é levada em consideração para a tessitura de uma metodologia cuidadosa e bem estruturada, produzida com o objetivo de orientar as pesquisas sobre este tema. Seu autor diz que cabe ao pesquisador entender que nenhum fato social existe isoladamente, mas que este sempre exerce uma função social e uma importância para determinados grupos. O folclore também se encaixa nesta condição, enquanto fato social, porém é preciso atentar para as formas da sua reprodução, “estabelecer, portanto, como se transmite a tradição – se através do ensinamento oral, do treinamento dos novos ou da palavra escrita.” (CARNEIRO, 1955, p. 27).

No livro *A sabedoria Popular* (1957), Edison Carneiro vai ampliar sua análise sobre o folclore, enquanto um saber e forma de vida popular, sistematizando de forma ainda mais complexa a dinâmica do mesmo. Nesta obra, Carneiro (1957, p. 20) diz que parece não haver dúvidas entre os estudiosos do folclore de que este é feito pelas camadas populares, mas que é

preciso acrescentar que isto não é realizado mecanicamente, desde que “todas as forças sociais, espontâneas ou não, contribuem para modificar o produto final.” Assim, só é possível entender a dinâmica de (re)produção do folclore se atentarmos para luta de classe, pois, são exatamente as diferenças de classe que explicam o folclore.

A concepção de folclore desenvolvida por Carneiro em algumas das suas obras (1955-1957-1982) permite pensá-lo como um intelectual *Avant Lêttré*<sup>75</sup> - um intelectual a frente do seu tempo, ou pelo menos impossível de ser enquadrado apenas nele – e um bom exemplo disto é a forma como se aproxima muito da ideia do que é o popular e a cultura popular na definição de Stuart Hall, um expoente considerável dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais na atualidade.

Hall (2003) afirma a inexistência de uma cultura popular autêntica e autônoma, situada fora do campo de força das relações de poder e de dominações culturais. Diz que a tendência de pensar as formas culturais em polos opostos: inteiramente corrompidas ou inteiramente autênticas, tem dominado de forma majoritária os discursos sobre o popular; no entanto, considera que estas formas são profundamente contraditórias. “Em outras palavras, o princípio estruturador do ‘popular’ neste sentido são as tensões e oposições entre aquilo que pertence ao domínio central da elite ou da cultura dominante, e à cultura da ‘periferias’.” (HALL, 2003, p. 256).

O princípio estruturador não consiste dos conteúdos de cada categoria – os quais, insisto, se alteraram de uma época a outra. Mas consiste das forças e relações que sustentam a distinção e a diferença; em linhas gerais, entre aquilo que, em qualquer época, conta como uma atividade ou forma cultural da elite e o que não conta. (HALL, 2003, p. 257).

A luta de classes é que marca na cultura ou em torno dela os regimes de verdade, “sendo que a classe dominante tende a conferir ao signo ideológico um caráter eterno e acima das diferenças de classe, a fim de abafar ou de ocultar a luta dos índices sociais de valor que aí se trava, a fim de tornar o signo monovalente.” (HALL, 2003, p. 259). Contudo, “a cultura popular é um dos locais onde a luta a favor ou contra a cultura dos poderosos é engajada; é

---

<sup>75</sup>Termo francês que numa definição mais esquemática se refere ao que existe antes mesmo de existir o próprio termo que o define. Paiva (2013) define Nina Rodrigues nestes termos num artigo intitulado: *Raimundo Nina Rodrigues: um antropólogo avant la lettre* – em que discute a construção de novos saberes intimamente ligados à trajetória dele e de seus sucessores, observando que “tanto na medicina legal como na antropologia o médico desloca-se dos aspectos fisiológicos do comportamento humano para dar ênfase às famosas análises antropométricas, aproximando-se, assim, do que conhecemos como dimensão psíquica do comportamento dos seres humanos.” (PAIVA, 2013, p. 06).

também o prêmio a ser conquistado ou perdido nessa luta. É a arena do consentimento e da resistência.” (HALL, 2003, p. 263).

*Ladinos e Crioulos* (1964) traz um conjunto de estudos variados sobre o(a) negro(a) no Brasil: rastros dos(as) negros(as) – o processo de nacionalização do(a) escravo(a), aspectos da cultura africana; a contribuição do(a) negro(a) escravo para formação dos(as) brasileiros(as); figuras que têm estudado o(a) negro(a) entre nós; entre outras temáticas relevantes. Na capa de orelha dessa obra, Manuel Diégues Júnior afirma que:

Em *Ladinos e Crioulos* encontram-se estudos históricos, através dos quais registra o autor os rastros dos negros; também aí estão páginas de etnografia religiosa, destacando-se particularmente a interpretação dos cultos africanos. [...]. Por fim, uma outra contribuição interessante: uma bibliografia, sumária embora, do que se escreveu de essencial ou fundamental sobre o negro africano entre nós. (JÚNIOR, 1964, p. 01).

Assim, o livro apresenta esses estudos através dos subtítulos: *Os rastros do Negro* – recortes da escravidão até estudos brasileiros sobre o(a) negro(a); *As encruzilhadas de Exu* – cultos de origem africana no Brasil; *Uma franquia democrática* – liberdade de culto e Associação Nacional de cultos populares; *Livros* – o(a) negro(a) nas letras brasileiras; *A face dos amigos* – homenagem à amigos como Nina Rodrigues e Perdigão Malheiros; *Scripta Manent* – bibliografia do negro brasileiro.

Carneiro (1964) argumenta que ao surgimento da república era difícil encontrar a pista de muitos dos elementos culturais trazidos pelos(as) escravos(as) africanos(as), quase que incorporados à vida nacional; outros(as), já se encontravam definitivamente perdidos(as); outros(as), ainda atuantes, não caracterizavam esta ou aquela tribo, mas o(a) negro(a) brasileiro(a) em geral. Afirma que “nunca houve no Brasil uma população negra homogênea” (CARNEIRO, 1964, p. 01) e refere-se ao trânsito dos diversos povos africanos que vieram escravizados para o Brasil e ao movimento interno do tráfico e do trabalho escravo como uma explicação viável para a heterogeneidade dos(as) negros(as) brasileiros(as): “[...] um vasto intercâmbio sexual, linguístico e cultural teve certamente lugar entre esses negros, representantes de tribos diferentes, aliás, em conjunto, a aceitar os padrões culturais da sociedade oficial.” (CARNEIRO, 1964, p.1-2).

Em seguida, conclui que a escravidão, no que diz respeito à totalidade dos(as) escravos(as), preparou a sua nacionalização, não como um desejo ou uma atitude consciente daqueles que a engendraram, mas como uma imposição histórica, desde que, os(as) negros(as) representavam, naquele momento, a maioria da população e também a maioria dos

trabalhadores, daqueles que produziam a riqueza neste país, em contramão disto, o(a) branco(a) considerava o trabalho manual aviltante:

[...] Assim, ao lado da exploração agrícola, o senhor teve que criar, entre a escravaria, um corpo de artífices para a satisfação das suas necessidades: pedreiros, carpinteiros, ferreiros, oleiros, seleiros, colchoeiros, sapateiros, mecânicos [...] A estes teve de ensinar a ler, de treinar em prendas domésticas e boas maneiras, de preparar para missões de confiança [...] o negro acompanhou o branco em todas as suas aventuras, até mesmo nas bandeiras; era pescador, estafeta, barbeiro, alfaiate, carregador, tropeiro, e sobre os seus ombros se fazia toda movimentação pública nas cidades. Não exagerava Joaquim Nabuco ao dizer que se devia ao negro tudo o que a civilização fizera no Brasil. (CARNEIRO, 1964, p. 3).

Aqui, ao analisar as consequências desta grande e contínua presença negra – enquanto trabalhadores –, Carneiro (1964) postula a ideia do desenvolvimento de atitudes mais humanas e de relações afetivas entre negros(as) e brancos(as), nascidas das intimidades das relações, tecidas principalmente nas funções desenvolvidas dentro das Casas Grandes, nos “cargos de confiança”, nas quais os(as) negros(as) conseguiam negociar uma série de conquistas para si e/ou para seus descendentes. No entanto, o autor admite que “os castigos e as vexações” (CARNEIRO, 1964, p. 02) continuaram presentes no campo e que a escravidão foi uma brutalidade.

Carneiro (1964) constata ainda que, apesar deste panorama já anunciado na “aurora de 1889” – de uma assimilação do(a) negro(a) à realidade nacional –, essa assimilação ainda não havia se completando, desde que:

[...] cultos de inspiração africana continuam a atrair adeptos e novas recombinações de elementos culturais, de que o exemplo mais curioso é o maculelê da Bahia, estão em pleno desenvolvimento. Embora o negro represente (Censo de 1950) pouco mais de um terço da população brasileira, se incluirmos no total seus descendentes, os mulatos, a sua bagagem cultural, que veio prodigalizando durante estes quatro séculos, ainda não se esgotou – e não podemos prever com que novos sortilégios nos surpreenderá no futuro. (CARNEIRO, 1964 p.05).

Em relação à referida “bagagem cultural”, não apenas dos(as) mulatos(as), mas do negro em geral, destaca a importância do(a) negro(a) nas características locais da Bahia: na cozinha, na religião, na linguagem popular e nos costumes em geral. Também retoma a participação dos(as) negros(as) na definição dos seus próprios destinos: contribuindo, para a libertação dos(as) seus(as) irmãos(ãs), através de organizações de ajuda mútua – “essas organizações, as ‘juntas da alforria’, eram uma invenção particular dos negros. E, pelo esforço comum, os negros se ajudavam reciprocamente a escapar aos horrores da escravidão.” (CARNEIRO, 1964, p.69).

Carneiro (1964) destaca a importância desse “passado histórico de boa vontade e cooperação” construído pelos(as) negros(as) – para a atualidade que se encontra – contra o qual, preconceitos e discriminações de classe, de cor e de religião, que perseguem o(a) negro(a), buscando coibir suas tentativas de afirmação individual e coletiva, “impedindo a lavagem do Bonfim, mandando varejar pela polícia os candomblés, escorraçando das festas de largo as *rodas* de capoeira e de samba, barrando os homens de cor o acesso a clubes, cargos público e posições políticas” (CARNEIRO, 1964, p.71) não poderão prevalecer.

Aqui, mais uma vez destaco o quanto Edison Carneiro avança para além da sua época na abordagem das questões que dizem respeito às relações inauguradas pelos negros no mundo do trabalho, relações reveladoras da capacidade dos mesmos de tecer resistências ao sistema escravista e solidariedades mútuas. Essa concepção do negro, enquanto um sujeito de fato e agente de interferência e modificação do sistema escravocrata, só iria surgir de forma mais ampla na historiografia brasileira algumas décadas depois<sup>76</sup>. Trago, como exemplo desta discussão historiográfica recente, o livro de Mattos, W., (2008) intitulado *Negros Contra a Ordem. Astúcias, Resistências e Liberdades Possíveis (Salvador–BA 1850-1888)*, no qual ele analisa a partir de fontes arquivistas e literárias diversas ações dos(as) trabalhadores(as) negros(as) urbanos(as) de Salvador nas décadas destacadas no título, que segundo o autor se constituem em atos de resistências, composições para liberdade, através do desenvolvimento de solidariedades e de negociações astuciosamente engendradas pelos(as) negros(as) baianos(as).

Mattos, W., (2008) refere-se aos “cantos” de ganhadores como um território de domínio negro no ambiente do trabalho, onde os(as) trabalhadores(as) praticaram um exercício da autonomia possível à realidade escravocrata, “sustentada por valores solidários construídos no dia a dia do trabalho e na negociação das diferenças, deve ter pesado bastante na elaboração das estratégias de controle e disciplinarização da mão-de-obra empreendidas pelo poder público” (MATTOS, W., 2008, p.81). Este autor também destaca outras estratégias negras de liberdade baseadas na maioria das vezes em ações individuais, as quais ele define como práticas transgressivas, desde que estas se constituíram em confrontos, questionamentos e/ou negociações com a norma instituída: crimes, transgressões, compra de alforrias, dentre outras.

---

<sup>76</sup>Sobre este tema vários autores/as já se debruçaram, trago aqui alguns trabalhos de destaque para os/as interessados/as: CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Cia. das Letras, 1990; REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito**: resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Cia. das Letras, 1989; SOARES, Cecília Moreira. **As Gabadeiras**: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. Afro-Ásia, Salvador: nº 07. CEAO/UFBA, 1996.

Na obra de Edison Carneiro, memória e tradição não têm um sentido único, não ocupam um lugar fixo, posso mesmo dizer que são categorias voláteis ao longo do tempo, porém constantes. O acompanhamento do desenvolvimento destas categorias obra por obra, observando seus desdobramentos, tanto verticalmente, quanto horizontalmente, permitiu perceber que mudanças sofreram essas categorias ao longo do tempo e como a própria experiência intelectual do autor orientou estas mudanças, levando em consideração seus movimentos por espaços e grupos diferenciados.

Outro aspecto que a análise de cada obra separadamente permitiu observar, diz respeito à diversidade de temática e o tratamento dado às questões relativas à memória e a tradição em cada uma delas. Embora entenda, como já anunciei anteriormente, que estas temáticas estão intimamente ligadas por uma preocupação comum, qual seja: as manifestações históricas e culturais das populações negras no Brasil.

As pesquisas realizadas por Edison Carneiro dizem respeito, na sua absoluta maioria, a manifestações religiosas, festivas, políticas e sociais de universos majoritariamente negros, situando-se, portanto, preferencialmente no terreno de tradições herdadas de povos africanos, mas não se esgotando nelas, se configuram no terreno nacional como tradições afro-brasileiras. candomblés, umbandas, capoeira, samba, Quilombos e Escravidão negra são temáticas recorrentes que acompanham toda obra de Carneiro, e até mesmo seus escritos de teor metodológico que orientam sobre a pesquisa do folclore têm como objeto de estudo tais tradições e/ou manifestações reconhecidas como *populares* que, no Brasil e – particularmente na Bahia – se conformavam em práticas de sujeitos majoritariamente negros.

Contudo, na escrita de Carneiro, memória e tradição não aparecem como um discurso manifesto, ou seja, não há da parte do autor o objetivo explícito de análise dessas categorias, elas confundem-se com os textos e de alguma forma os estruturam do ponto de vista teórico/metodológico. As pesquisas das quais resultam as obras de Carneiro têm a memória como a principal ferramenta para trilhar pelos caminhos da tradição e, a tradição, por sua vez, se apresenta como uma dimensão acionadora de memórias e também organizadora da mesma. A memória movimenta a tradição e vice-versa. Estes movimentos são realizados na condução da pesquisa através dos (des)encontros entre o pesquisador e seus objetos/sujeitos pesquisados, diante dos diversos lugares ocupados e dos caminhos percorridos pelos mesmos.

Assim, que nos primeiros livros aqui apresentados, *Religiões Negras*, *Negros Bantus* e *Candomblés da Bahia*, publicados em anos consecutivos, nos finais da década de trinta, Carneiro preocupava-se em afirmar as “sobrevivências africanas” nos cultos negros da Bahia e de outros Estados brasileiros e também em outras manifestações protagonizadas pelos

negros, a exemplo do samba. Sobre esta preocupação, Cruz (2012) afirma que ao descrever os “costumes negros”, Edison Carneiro partia do universo de conceitos disponíveis no seu tempo – “os estudos folclóricos e os estudos africanistas – este último ainda sob a forte influência das análises de Nina Rodrigues, autor que fincou na Bahia o pressuposto teórico de que a cultura negra nas Américas só poderia ser compreendida a partir da África.” (CRUZ, 2012, p. 04).

Além disso, na década de 1930, no Brasil, preponderava o ideário modernista, voltado para a delimitação de uma cultura e de uma identidade nacional que projetasse uma imagem positiva da nação brasileira no mundo; como era impossível negar ou esconder a presença negra e a influência africana na cultura do país, era necessário torná-la mais aceitável e, o caminho para isto foi focalizar num grupo específico de negros(as) – os Nagôs – reconhecidos como mais civilizados e culturalmente adiantados em relação ao restante do continente africano atrasado e selvagem.

Essa ideia de superioridade cultural dos nagôs tem sido considerada, pela maior parte da literatura sobre os estudos afro-brasileiros, relativos à década de 1930, como criação de um grupo de pesquisadores destacados da época, entre estes: Nina Rodrigues, Artur Ramos, Roger Bastide e Pierre Verger, dos quais, Carneiro se fez herdeiro e partidário, pelo menos no que diz respeito ao chamado “exclusivismo nagô”. Esta interpretação geralmente vem associada ao fato de ter Carneiro construído relações bastante sólidas com lideranças religiosas de terreiros “nagô”, como O Engenho Velho e o Opô Afonjá, particularmente, nas pessoas de Mãe Aninha e do Babalaô Martiniano Bonfim.

Preciso concordar que Carneiro (1991) reitera, nestes primeiro momento, a ideia da superioridade nagô, que como mostrei nas páginas anteriores, afirmava a centralidade deste culto sobre os demais nas áreas pesquisadas. No entanto, fica evidente nos seus livros, que as suas pesquisas não se concentram apenas nele, mas se estenderam a outros candomblés, a exemplo do Angola e Caboclo, embora não os considerassem tão puros no sentido da reprodução das tradições africanas.

Também entendo que Edison Carneiro tinha em Nina Rodrigues uma grande referência; seus escritos apontam sempre na direção dos seus discursos e descobertas, porém não sem ressalvas. Logo na introdução de *Religiões Negras*, ele faz a seguinte afirmação:

A teoria da inferioridade da raça negra e dos demais povos de cor, que infelizmente conseguiu arrastar talentos legítimos como Nina Rodrigues, nasceu da necessidade de justificativa, por parte da burguesia européia, dos crimes cometidos, ‘em nome da Civilização’, na África e na Ásia, contra os direitos dos povos de disporem de si mesmos [...]. (CARNEIRO, 1991, p. 24).

Carneiro (1982, p. 07) se refere ao posicionamento de Nina Rodrigues, conforme consta na sua obra *Os Africanos no Brasil*, quando afirma que “a raça negra no Brasil por maiores que tenham sido seus incontáveis serviços a nossa civilização há de constituir sempre um dos fatores de nossa inferioridade como povo [...]”, e considera que a supremacia imediata ou mediata da raça negra seria bastante nociva à nacionalidade brasileira.

Sobre esta crítica de Carneiro a Nina Rodrigues, estou de acordo com a constatação de Santos, F., (2012) que, ao analisar o comportamento dos intelectuais afro-brasileiros em relação às teorias racistas do início do século XX, afirma:

No confronto com as ideias racistas, os intelectuais afro-brasileiros não tinham, diferentemente de seus contendores, o objetivo de afirmar a tese da superioridade ou inferioridade. Ao contrario, preferiram afirmar que as contribuições dos afro-brasileiros para a formação da sociedade brasileira foram tão importantes quanto às de outros grupos humanos que compunham a demografia do Brasil. Na construção de seus discursos, deixavam evidente que as contribuições poderiam ter sido de ordem diferente, mas que se equiparavam em importância. Foi a partir dessa compreensão que Manoel Querino e Edison Carneiro montaram suas obras (SANTOS, F., 2012, p.16).

Porém, apesar de reconhecer as contribuições dos negros para nação brasileira – através de suas tradições e conhecimentos, ao buscar “sobrevivências africanas”, ao reforçar a ideia de “exclusivismo nagô”, de folclorização dos cultos religiosos e outras manifestações negras, e também destacar “singularidades” dos quilombos – neste momento, Edison Carneiro (1991) interpretava as tradições negras de forma essencialista, buscando certa “pureza” nas suas manifestações – orientando-se por um modelo de tradição que se mantinha imune ao tempo, repassada às gerações seguidas como um texto fixo, impermeável ao movimento histórico.

Nascimento, Ana, (2008, p. 108) detecta de forma bastante precisa nos textos de Carneiro os sinais desta forma de apreender a tradição; fazendo eco às palavras desta autora, pude observar que nos textos, “algumas palavras e expressões como ‘antigamente’ ou ‘nos bons tempos’ fazem demarcações entre a ‘tradição’, que é contraposta ao tempo de ‘hoje’.” As fronteiras entre o que está dentro dessa “tradição” e o que está fora dela são estabelecidas tomando como parâmetro as relações com a “África”. Nascimento, Ana (2008) ainda destaca corretamente o fato de que no livro *Religiões Negras* (1991) em nenhum momento aparece à ideia de qualquer manifestação que seria “afro-brasileira”: religiões, origens, sacerdócio, canções, tendo sempre como referência a África e os africanos. Assim:

O tempo da “tradição” é desenhado a partir de festas que não acontecem mais, orixás que foram esquecidos, lendas que não são mais contadas, palavras que não são mais ouvidas, instrumentos musicais que não são mais fabricados, velhas canções não mais cantadas, ebós, feitiços ou despachos que não são mais vistos pelas ruas da cidade. Edison Carneiro conhece esse tempo, essas histórias, através de “velhos africanos”, “pessoas fidedignas”, “que conheceram a escravidão”. (NASCIMENTO Ana, 2008, p.108).

O movimento pelos caminhos da memória, contudo, colocava Carneiro quase sempre diante de encruzilhadas; em rotas contraditórias, nas quais as marcas do tempo nem sempre seguiam em linhas retas, mas orientadas pelas narrativas dos sujeitos pesquisados e pela sua própria experiência, tendiam muitas vezes a *bater de frente* com as teorias prontas e postuladas como científicas e hegemônicas no seu tempo.

Assim, tomo – enquanto um campo bastante elucidativo do tratamento dado por Carneiro (1964; 1991) as manifestações da população negra no que se refere à memória e a tradição, entre outras coisas: a ação do tempo. O tempo considerado principalmente pelas muitas jornadas vivenciadas nos lugares onde estas manifestações aconteciam: nas longas horas de conversa e de participação nos eventos, onde as lembranças guiavam esta ou aquela memória e a realidade se impunha, muitas vezes num embate com as memórias reveladas.

O tempo do vivenciar tradições vivas, de compartilhar com elas; o tempo da memória e de suas nuances, da oralidade, da tradição oral, de um campo cultural no qual a experiência é a principal orientadora do discurso e da ação. A este tempo, juntava-se outro: o tempo das datas imutáveis, dos prazos fixados, da urgência econômica por sobrevivência, talvez um tempo mais próximo do traçado pela ciência moderna.

Buscando entender de forma mais ampla o movimento temporal que exerceu sua força tanto sobre Carneiro quanto sobre as manifestações de tradições pesquisadas, retomo ao trabalho de Cruz (2012, p. 08), quando do comentário da análise de Carneiro sobre o *samba* afirma que esta análise se faz sobre algo em movimento, que pode modificar-se “a cada entrada de um novo participante na roda” e, sobretudo, que os conceitos (ou preconceitos) que o orientavam a priori, não o impediram de entrar na roda e sentir a força e a importância da comunidade que fazia do samba um espaço de diversão, de transmissão de conhecimento, de sociabilidade, de produção de memórias, de desafios, de criatividade.

Traduzindo o “entrar no samba”<sup>77</sup>, no sentido que se consagrou popularmente esta expressão – como um compromisso de seguir em frente com uma iniciativa tomada. A

---

<sup>77</sup>Este é um ditado popular que na sua forma completa diz: “quem entra no samba, é pra sambar”. Muitas vezes ouvi este ditado na minha infância, e como a maior parte dos ditados populares, ele guarda um ensinamento moral, um preceito a seguir, nesse caso, cobra-se que ao tomar uma iniciativa, deve-se mergulhar fundo nela e assumir as suas consequências.

impressão que tenho ao acompanhar a obra de Carneiro, é que de fato ele *entrou no samba foi para sambar*. Quero dizer com isto, que estando imerso nos universos das tradições pesquisadas, o autor se encontrava impactado pelos seus movimentos, não exercendo apenas a função de um mero expectador, mas também de sujeito, na medida em que buscava traduzir tais tradições e projetava ações que interferiam nelas.

Acredito que esta imersão no universo pesquisado é o ponto central para algumas mudanças substanciais nos argumentos de Carneiro, que apresenta na sua escrita, já durante a década de 1940, revisões significativas dos seus postulados sobre os(as) negros(as) e suas manifestações em geral, incluindo aquelas que o autor classificou como folclore. Tais revisões deslocam, de certa forma, os lugares ocupados pela memória e a tradição no seu discurso, se apresentado algumas vezes como um processo de autocrítica.

No livro *O Quilombo dos Palmares*, publicado no Brasil em 1947, a importância dada às implicações que o passado tem na conformação do presente parece ser uma das preocupações centrais do autor, atento às direções e aos objetivos da sua escrita no aqui e agora em que a produzia e no eco da mesma nas memórias produzidas ao longo dos tempos e das espacialidades. Segundo ele, “este livro tenta rasgar o véu da fantasia, espantar a sombra e o silêncio e trazer novamente à vida esse Estado Negro, esse exemplo de resistência sem paralelo no Brasil [...]” (CARNEIRO, 1988, p. 44).

Nesse momento quero destacar o não dito dessa proposição ou aquilo que ela permite inferir sem dizê-lo expressamente; uma alusão evidente às memórias construídas sobre Palmares, memórias que referendavam as fantasias e medos dos seus opositores, que colocavam na sombra e silenciavam as demais memórias daqueles que vivenciaram como protagonistas essa experiência histórica.

Acerca do silêncio sobre Palmares e da construção de uma memória hegemônica que correspondia à versão oficial sobre o mesmo, Carneiro (1988, p. 44) afirma: “Palmares ficou envolvido em sombra e em silêncio durante três séculos, enquanto, cá fora, o seu fantasma – o Palmares das 25 expedições, do suicídio de Zumbi, da vitória de Domingos Jorge Velho – tomava o seu lugar.”

E é justamente “cá fora” que Carneiro (1988) constrói o seu posicionamento sobre Palmares, na perseguição do seu “fantasma”, “O Palmares das 25 expedições, do suicídio de Zumbi, da vitória de Domingos Jorge Velho”, que perdurou nos discursos de vários autores anteriores a ele e na oposição a estes.

De acordo com (Gomes, F., 2005), desde o século XVIII, cronistas como Rocha Pitta, Francisco Brito Freire e Domingos Loreto do Couto já escreviam sobre Palmares. Mendes

(2013) refere-se a Rocha Pitta como o primeiro autor a analisar Palmares com intenções historiográficas em seu livro *História da América Portuguesa*, de 1732. Conforme estes autores, nestes escritos, é visível a intenção de valorizar poder e o avanço dos portugueses em detrimento do atraso dos negros Palmarinos. A historiografia do início do século XIX, com Varnhagem e Nina Rodrigues como destaques, não conseguiu ir muito mais além desta perspectiva de demonstração da força civilizatória portuguesa. Segundo Mendes:

Adolfo Varnhagen foi um dos primeiros autores a destacar a força dos paulistas que lutaram contra os palmarinos, colocando-os como responsáveis pelas expedições mais bem sucedidas. A tendência de ver o mestre de campo paulista Domingo Jorge Velho como o grande conquistador de Palmares, em detrimento de outras figuras locais, como o capitão-mor Bernardo Vieira de Melo, tornou-se predominante na historiografia, e foi consolidada por autores como Capistrano de Abreu, Rocha Pombo, Affonso de E. Taunay e Ernesto Ennes. (MENDES, 2013, p. 02).

Nina Rodrigues (1982) valoriza as expedições realizadas pelos portugueses demonstrando um certo alívio com o arrasamento dos quilombos dos Palmares, já que tal vitória evitou uma disseminação da raça negra por via da mestiçagem. Para ele:

A todos os respeito, menos discutível é o serviço relevante prestado pelas armas portuguesas e coloniais destruindo de uma vez a maior das ameaças à civilização do futuro, nesse novo Haiti, refratário ao progresso e inacessível à civilização, que Palmares vitorioso teria plantado no coração do Brasil. (RODRIGUES, 1982, p. 49).

Assim, exalta as tropas coloniais chefiadas pelo bandeirante Domingos Jorge Velho e proclama “a benemerência das armas portuguesas destruindo o formidável quilombo dos Palmares.” (RODRIGUES, 1982, p. 49).

*O Quilombo dos Palmares*, de Edison Carneiro (1988), não apenas contrapõe-se a tais perspectivas como se propõe a construir outros significados sobre a memória deste evento, destacado como um símbolo da liberdade protagonizada pelos negros e também situando Palmares numa perspectiva do discurso marxista, na medida em que o definia como um Estado Negro.

A narrativa dos Palmares realizada por Edison Carneiro (1988) traduz o lugar da memória como uma construção discursiva sobre as lembranças prefiguradas das experiências, a memória como um significante em aberto, (re)configurado conforme os lugares e posições ocupados por aqueles que a trazem à tona. Vista sob esse prisma a memória se torna um lugar político, sempre em processo de (re)criação e atualização, ou seja, ela não existe em si mesma, não traduz um sentido único ou individual.

O Quilombo assim revelado é retirado das “sombras e do silêncio”, juntado nos fragmentos de suas memórias para se tornar uma realidade presente, a partir da articulação de um discurso que o recria. Zumbi é negado como aquele que sucumbiu num ato suicida e desesperado, na memória histórica (re)configurada nessa narrativa ele ressurge “enérgico, resoluto, obstinado, Zumbi iria dar à luta o caráter heróico que a celebrizou entre as insurreições de escravos no Brasil.” (CARNEIRO, 1988, p. 119). Tal representação de Zumbi caracteriza uma forma inovadora de reconfiguração da memória, antecedendo um posicionamento que seria algumas décadas a frente (re)apresentado pela historiografia e pelos Movimentos Negros, naqueles que defendiam a afirmação e o reconhecimento de heróis e heroínas negras da nossa História. No entanto, ainda por muito tempo esta interpretação de Zumbi estaria ausente dos textos escolares e silenciada nos discursos nas salas de aula.

Assim, ocupando o lugar de crítico em relação à história contada sobre Palmares até então, Edison Carneiro (1988) busca apreender os sentidos esquecidos e ocultados de Palmares e “assumir a responsabilidade pelos passados não ditos, não representados, que assombram o presente histórico.” (BHABHA, 1988, p.34). Nessa (re)construção mnemônica, o passado não apenas é projetado no presente como também deriva desse: passado e presente são partes constituintes e constituídas através dos sistemas discursivos que lhes emprestam significados semânticos e históricos. Mas, esses sistemas discursivos também são articulados nas experiências memorialísticas e nas suas formas de expressão e continuidades.

Ao celebrar a memória dos quilombos dando ênfase ao protagonismo dos sujeitos negros, ao reivindicar um sentido positivo para os seus papéis históricos, entendo que o autor não apenas pretende a redenção da sua memória no presente, mas projetar essa memória para todos os tempos, na abertura de lugar de discursividade. E sem dúvida nenhuma se há um lugar onde esta memória necessita estar presente e vigorar é na escola e nos processos de educação em geral, isso, se ao menos quisermos que a promessa de respeito às diferenças e inclusão das histórias e das memórias das populações negras na sua variedade de vozes se torne realidade.

Como descrevi no resumo de *Pesquisa de Folclore* (1995), apesar de grande parte das manifestações culturais negras e até mesmo religiosas serem denominadas como folclore, esta designação passa a ter uma interpretação bastante ampla, sendo o folclore concebido neste momento como a forma de agir e de pensar do povo. Este modo de traduzir o folclore é ratificado no livro *A sabedoria Popular* (1957), no qual as manifestações folclóricas são tomadas como a expressão dos antagonismos sociais, das diferenças de classe, através do qual o povo organizava “uma consciência comum” e realizava suas reivindicações.

[...] Ora, são exatamente estas diferenças de classe que explicam o folclore. O povo sente, age e pensa diversamente da burguesia como reflexo da condição econômica, social e política inferior em que se encontra. E, através do folclore, o povo se torna presente na sociedade oficial e dá voz aos seus desejos, cria para si mesmo um teatro e uma escola, preserva um imenso cabedal de conhecimentos, mantém a sua alegria, a sua coesão e o seu espírito de iniciativa. Este processo é dinâmico e submete o folclore a uma constante transformação, através de recomposições, recombinações, particularizações e inovações que o atualizam, que o põe em dia com os fatos e lhe dão a possibilidade de participar da vida da sociedade. (CARNEIRO, 1957, p. 21).

Esta longa citação busca evidenciar o esforço de Carneiro (1957) no sentido de uma generalização do folclore, enquanto uma categoria explicativa de um modo de vida baseado nas tradições históricas populares, mas inseridas num contexto maior de uma sociedade de classes e, portanto, organizada hierarquicamente até em seus saberes. O povo, que retirado do texto recortado e considerado ao longo da obra de Carneiro, perde o seu caráter de abstração e ganha contornos de cor, localização e trajetória histórica, podendo ser lido como “populações marginais”, sobretudo as populações negras.

A dinâmica de (re)produção do folclore descrita por Carneiro (1957) contradiz a ideia de tradição que o mesmo apresenta no livro *Religiões Negras* (1936), como já me reportei anteriormente, no sentido de práticas ligadas a um passado ou uma origem e recontadas por fontes fidedignas. Neste momento, a tradição e as práticas culturais são tomadas como expressões das vivências cotidianas das pessoas, se aproximando de forma bastante intensa da definição dada por Williams, quando afirma que tradição e prática culturais:

[...] são muito mais do que expressões superestruturais – reflexos, mediações ou tipificações – de uma estrutura social e econômica formada. Pelo contrário estão entre os processos básicos da formação e, mais, relacionadas com um área muito mais ampla da realidade do que as abstrações da experiência “social” e “econômica”. Pessoas que se consideram em relações diretamente pessoais com outras; pessoas que vêem o mundo natural e a si mesmas nele [...] todas essas experiências e práticas ativas, que constituem tanto da realidade de uma cultura e sua produção cultural, podem ser vistas tal como são, sem redução a outras categorias de conteúdo, e sem forçá-las para que se enquadrem (diretamente como reflexo, indiretamente como mediação, tipificação ou analogia) a outras relações econômicas e políticas, determinantes e manifestas. (WILLIAMS, 1973, p. 114).

Carneiro (1957) ao apresentar a ideia de que através do folclore o povo se expressa, produz e organiza seus conhecimentos e seu espírito de iniciativa, também me faz lembrar o conceito de hegemonia, defendido por Williams (1973), que descreve uma hegemonia como um processo realizado num complexo de experiências, atividades e relações, com pressões e limites específicos e mutáveis, que na sua ação prática não pode ser vista nunca como singular. Assim, se torna importante acrescentar ao conceito de hegemonia o conceito de

contra-hegemonia e hegemonia alternativa, que são elementos reais e persistentes da prática. Ou seja, os grupos hegemônicos não (re)criam sociedades, culturas, memórias, ou realiza qualquer outro movimento de forma isolada e solitária, mas em conflitos, negociações e enfrentamentos com os demais grupos que não compartilham e/ou não têm interesse de reproduzir o que está estabelecido por esta hegemonia. Estes grupos fora do hegemônico ao se organizarem e (re)produzirem seus conhecimentos e interesses, o fazem, muitas vezes, num enfrentamento direto com a posição hegemônica, estabelecendo uma contra-hegemonia, que por sua vez, não sendo homogênea, desenvolverá no seu interior hegemônias alternativas, ou seja, grupos hegemônicos de menor alcance no interior daqueles que se constituem como a contra-hegemonia.

De forma que, se “o povo sente, age e pensa diversamente da burguesia”, através da tradição como afirma Carneiro (1957), “temos então uma cultura que não funciona no seu dia a dia conforme aos ditames do domínio ideológico dominante. Uma cultura tradicional que é ao mesmo tempo rebelde, que quase sempre resiste, em nome do costume às racionalizações e inovações da economia.” (THOMPSON, 1998, p. 19).

Carneiro (1957, p. 85) via o folclore em geral e, particularmente o “folclore do negro”, como importante vetor do processo de nacionalização, afirmando que era justamente nas manifestações folclóricas que os negros mais se comportavam como brasileiros – pois, ao promover o folclore, “o negro lhes vai comunicando muito das suas maneiras de ser – graça, vivacidade, liberdade [...] iniciativa – em suma, sangue novo.” De maneira que os negros brasileiros abandonaram em parte as versões mais tradicionais de determinadas tradições ditas folclóricas, introduzindo nas mesmas modificações de formas e conteúdos que estavam relacionados quase sempre as modificações sócio/espaciais e aos interesses dos grupos na sociedade.

Esta “incorporação do negro” à vida nacional é à temática que inicia *Ladinos e Crioulos* (1964), como está explicitado no resumo deste texto – Carneiro (1964) afirma a perda de muito dos elementos culturais trazidos pelos negros africanos, apontando como o motivo principal para essa perda, a incorporação destes elementos à vida nacional, porém não sem mudanças, mas em múltiplas versões que correspondiam aos diferentes mecanismos utilizados pelos negros para garantirem a sua sobrevivência em território brasileiro da melhor maneira possível.

Esta análise aproxima-se da abordagem realizada por Sidney Mintz e Richard Price, no livro *O Nascimento da Cultura Afro-americana: uma perspectiva antropológica* (2003), no qual debatem a instalação dos africanos na América e sua interpenetração com as

comunidades europeias. Esta aproximação guarda relações com a ideia defendida por estes autores de que nenhum grupo que povoaram a América conseguiu realizar uma transposição de seus valores de maneira intacta por melhores que fossem as condições. Segundo eles, é necessário pensar numa herança cultural generalizada quando a referência é o africano na colônia, sendo que, a cultura tomada enquanto um corpo de crenças socialmente padronizadas que orienta um grupo, não serve como explicação para os movimentos dos africanos escravizados e apartados dos seus meios políticos/culturais.

Dessa forma, Mintz e Price (2003) afirmam que, se os africanos na América constituíram-se como comunidades que partilham uma cultura, isto só foi possível na medida em que eles próprios lhes deram vida e as sustentaram. Para eles qualquer abordagem acadêmica que se proponha a compreender o surgimento de uma cultura crioula na América deve ser focada mais no espaço de interlocução e menos nas instituições. Desde que, é necessário levar em consideração a influência das formas como foram mantidas ou inovadas as continuidades culturais e sociais africanas, enfatizando “[...] os problemas enfrentados pelas classes senhoriais no controle dos escravos e na consecução dos objetivos a que se destinavam as economias das colônias agrícolas de base” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 44) e também como dentro desta conjuntura “os escravos teriam encontrado oportunidades para arquitetar e manter seu estilo de vida.” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 44).

Embora não dito explicitamente, entendo que nestes últimos trabalhos, memória e a tradição mudam efetivamente de condição no discurso de Carneiro, que passa a defender a ideia de memórias e tradições que se movimentam e se transformam de acordo com as lembranças, os interesses e as trocas entre os diferentes grupos sócio/culturais e a negar tradições essencializadas e fixas através de reproduções mnemônicas cristalizadas e inquestionáveis.

### **3.4 Edison Carneiro e O Quilombo dos Palmares: na tessitura de uma *autoria negra***

Analisando processo de construção de autoria no conjunto da obra de Edison Carneiro, veremos um autor que atreve a arriscar suas próprias interpretações, quando toma isso como necessário. Esta posição de autonomia assumida por Carneiro aparece em boa dose no trabalho de Rossi (2011, p. 169), conforme evidencia as afirmações: “Édison acabaria por adotar posições que, em boa medida, se mostraram na contramão das orientações intelectuais e políticas hegemônicas da época.” Este autor se refere às posições teórico/ideológicos de Carneiro e sua opção pelo marxismo como uma teoria que orientou muitas das suas ações,

com a qual buscava explicar maior parte dos eventos e também referenciar-se para enfrentar determinados combates com os “donos do assunto” – isto no cerne do debate sobre as populações negras no Brasil.

Assim, Rossi (2011) destaca algumas posições tomadas por Carneiro (1964; 1991) – já constatadas nesta tese – que demonstram como o mesmo falava e agia por conta própria, assumindo os riscos e conflitos desencadeados: a luta pela liberdade de manifestação das religiões de matriz africana e pelos direitos de seus praticantes se organizarem civil e politicamente, visando o controle dos cultos e das suas tradições em geral; os conflitos enfrentados com Gilberto Freyre e Artur Ramos, estes, considerados por Rossi “os donos do assunto” que revelavam as tensões de relacionamentos intelectuais baseados em modelos hierarquizados, quando colocados em cheque pelo exercício de autonomia de alguém considerado discípulo que ousava (re)criar o seu aprendizado<sup>78</sup>.

Na última parte do livro, *Pesquisa de Folclore* (1955), intitulada *Estudos Brasileiros do Negro*, Carneiro (1964) desenvolve uma crítica bastante severa à maioria dos trabalhos sobre o negro, e, conseqüentemente, aos seus autores, afirmando que,

[...] não se procurara em ver o negro na sua realidade presente, nem os mecanismos com os quais assumia os estilos de vida da nossa gente, mas o *africano*, um elemento estranho, com ideias, aparência e hábitos estranhos. O interesse pelo negro, assim, teve por motivo os aspectos ornamentais, pitorescos, anedóticos da sua atividade. (CARNEIRO, 1964, p. 103).

Nesta crítica chegou a incluir a si mesmo, na medida em que considerava que nos “primeiros tempos” não pode “fugir a correnteza”. Nesse ponto ele faz uma referência aos teóricos/estudiosos das populações negras e as suas teorias sobre o negro<sup>79</sup> que predominaram na década 1930 e se desdobraram de lá para cá nas mais diferentes formas. Reconhece ainda que este era um aspecto equivocadamente de muitos escritos, inclusive de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, que não procuraram ver o negro como um ser vivo, um brasileiro atuante em todos os aspectos da sociedade. Para Carneiro, esta preocupação só aparecia “agora”, no momento em que escrevia, quando se procurava destacar “não apenas o legado da África, mas a contribuição que o negro deu no passado, e está dando no presente à conformação da

<sup>78</sup>Por ocasião do II Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador – Ba, em janeiro de 1937, Freyre fez uma crítica bastante severa a iniciativa tomada por Carneiro de convidar alguns pais e mães-de-santo para apresentarem trabalhos de suas autorias no Congresso. Numa entrevista concedida ao Jornal *O Estado da Bahia*, Freyre classificaria essa decisão como demagógica e dizia temer que o congresso resvalasse para apologia política da gente de cor, sacrificando assim os seus interesses científicos.

<sup>79</sup>Sobre estas teorias e seus autores já tratei no capítulo primeiro desta tese. Sobre a forma como Edison Carneiro pensava as questões tratadas aqui, no decorrer da década de trinta, apresentei neste mesmo capítulo, quando resumi algumas das suas obras.

nacionalidade, do ponto de vista dos variados processos que o levaram à nacionalização, à aceitação dos valores sociais que identificam o nosso povo.” (CARNEIRO, 1964, p. 103).

Rossi (2011, p. 170) faz uma citação de Edison Carneiro (1935), evidenciando sua posição bastante nítida, “não apenas criticando os arroubos psicanalíticos de Ramos, como também marcando seu distanciamento dos ‘discípulos’ de certa ‘escola antropológica de Nina Rodrigues’ que esta sendo inventada.” Reproduzo aqui parte desta citação.

A interpretação dos fatos sociais exige outros métodos. Não servia para o caso dos negros brasileiros, a escola antropológica de Nina Rodrigues, como também não serve a psicanálise de mestre Freud, mesmo através de um discípulo como o Sr, Arthur Ramos. Somente a concepção materialista da história pode resolver de uma vez por todas, a questão [...]. (CARNEIRO, 1935 apud ROSSI, 2011, p. 170)<sup>80</sup>.

Uma observação que me parece considerável acerca destas palavras de Carneiro, é que estas foram escritas exatamente na metade da década de 1930, um ano antes da publicação de *Religiões Negras*, no qual o autor congregava com algumas das ideias de Nina Rodrigues, a exemplo da tese de “exclusivismo nagô”.

Antes de comentar de forma mais demorada esse fato, reproduzo uma crítica semelhante efetuada por Carneiro no jornal *O Estado da Bahia*, em 17 de outubro de 1936, em relação ao livro de Freyre *Sobrados e Mucambos*. Carneiro (1936) elogia o trabalho e diz que nele há “grandes e bellas coisas!” mas, condena a afirmação de Freyre de que o esplendor de vida de Minas Gerais não se devia a riqueza das minas e aos mineiros. Para Carneiro (1936), o trabalho nas minas age como “fator de civilização”, por facilitar a maior interpenetração das culturas, por melhorar de alguma maneira a situação econômica das classes médias da sociedade, dando lugar ao aparecimento de intelectuais e artistas de valor.

Não há, portanto, nenhuma razão para que Gilberto Freyre affirme: “o determinismo econômico falha, sozinho, na interpretação de uma série longa de processos sociais” [...] O determinismo econômico, ao contrário, explica todos os factos, desde que se tenha, em mãos, um methodo que o ajuste à realidade [...] E foi porque Gilberto Freyre não utilizou a theoria do determinismo econômico de Marx e Engels, – que o seu estudo sobre a decadência do patriarcado rural no Brasil tem alguns erros de interpretação dos factos da nossa história como o que pude apontar acima. (CARNEIRO, 1936, p. 02)

As duas críticas têm por base uma perspectiva de interpretação referendada pelo materialismo histórico, e no esforço realizado por Carneiro, naquele momento, em tomar suas categorias como ferramentas teóricas competentes para explicação da maioria dos fenômenos

---

<sup>80</sup>Esta citação foi retirada originalmente do artigo de Carneiro *Nota sobre O negro Brasileiro*, publicado no *Boletim Ariel*, Rio de Janeiro, nº 07, abril de 1935.

que atravessavam suas pesquisas, bem como no enfrentamento de posições que as desconheciam ou as desconsideravam na fundamentação das suas premissas. Se suas argumentações materialistas não davam conta de explicar o objeto de análise em questão em toda a sua amplitude, certamente, marcava um lugar de descompasso em relação ao que se estabelecia como leitura hegemônica do universo negro no Brasil, desde que, a decisão de Carneiro de reunir classe e raça para um melhor entendimento dos movimentos da população negra, faz parte de uma abordagem inaugural, no que diz respeito aos intelectuais brasileiros preocupados com essa temática, naquele momento.

De forma que, a opção de Carneiro (1936) por assumir tal discurso no seio do debate intelectual o credencia como alguém que deseja compor sua própria autoria com autonomia e direito de fazer suas escolhas. Este desejo, no entanto, se torna mais evidente na medida em que ao longo da sua trajetória, recorre ou abandona o marxismo de acordo as relações travadas com seus objetos e/ou com as implicações do mesmo para a sua produção e reconhecimento desta.

Aqui, quero destacar também o quanto Carneiro não assumiu nenhuma fidelidade a esta teoria, nem ao materialismo enquanto uma unidade discursiva – a trajetória de sua escrita é marcada pela ausência de uma centralidade teórica, e se há uma insistência do ponto de vista da presença de argumentações marxistas, a meu ver, em determinados momentos elas se tornam tênues, em outros, desaparecem completamente.

De toda forma, acredito que Carneiro tentou enquadrar-se em alguns dos discursos prevaletentes nos seus grupos de diálogos – teóricos raciais, marxistas, conhecedores(as) da cultura negra fora do campo de conhecimento formal. Contudo, se sua escrita revela o privilégio de algum desses grupos, diria que seria o do último, embora a característica mais marcante das suas obras seja uma constante oscilação entre todos eles – um oscilar que não significa ausência de escolha, mas, ao contrário disto, permite pensar numa escolha que recusa a obrigatoriedade de alinhamento do discurso a uma única tradição de pensamento.

Por fim, é fora de qualquer centralidade teórica que vejo o processo de tessitura da autoria de Carneiro e considero que a narrativa composta em *O Quilombo dos Palmares* é um texto imprescindível para uma reflexão mais apurada destas considerações.

Na obra de Edison Carneiro, memórias e tradições são construções discursivas reveladoras da autoria de um sujeito posicionado, que se afirma, se contradiz e se (re)descobre continuamente neste construto.

Partindo desta premissa é que tomei a decisão de finalizar este capítulo, discutindo uma problemática já anunciada de forma mais geral na introdução da tese, agora

particularizada na análise da escrita de Carneiro: a questão da autoria, que tomo, nesse caso, como *autoria negra* e suas implicações na (re)configuração da memória sobre as populações negras. Essa reflexão se dará a partir do livro *O Quilombo dos Palmares*, pelo fato de que foi a partir da sua leitura que tal questão se originou como uma problemática a ser considerada nesta reflexão e no seu reverso, como a reflexão que gerou a problemática que se desdobraria nesta tese.

Parece-me importante salientar que esta escolha se deu, ainda, por entender que neste texto, Carneiro (1988) se arrisca com maior liberdade na aventura de falar por si próprio, e isto não quer dizer que deixo de considerar os esforços realizados pelo autor na construção dos diálogos com suas fontes, conforme o mesmo faz questão de chamar atenção, mas que busco reconhecer o quanto ele extrapola-as no seu processo de tradução, tecendo uma impressionante narrativa que de uma maneira contundente constrói uma memória dos Palmares na qual os negros aquilombados se impõem.

A meu ver, neste livro, Carneiro (1988) assume um discurso que tem como pretensão uma (re)configuração da memória, desempenhando sua autoria, enquanto catalisador de memórias coletivas e veículo da sua disseminação – atribuindo-lhes sentido e destinando-lhes lugares (no passado e no futuro).

Penso que Edison Carneiro reivindica para si esse papel de atribuir novos sentidos mnemônicos à Palmares através de sua narrativa.

O quilombo foi, portanto, um acontecimento singular na vida nacional, seja qual for o ângulo por que o encaremos. Como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas, sob todos esses aspectos o quilombo revela-se como um fato novo, único, peculiar – uma síntese dialética. (CARNEIRO, 1988, p. 24).

Tendo como referência para além desta sua definição de *quilombo*, o conjunto da sua obra, arrisco levantar como uma questão inspiradora para uma próxima reflexão a ideia de que Carneiro (1988) apresenta uma inédita matriz interpretativa da dinâmica dos grupos negros escravizados no Brasil: realçando a trajetória dos povos nagôs no campo da cultura e nas relações fundamentadas na negociação e na paz; em contrapartida aborda o povo banto nos seus aspectos mais políticos através da sua análise sobre os quilombos – de predominância banta – enquanto vetores da insurgência e da guerra.

Na citação acima, através da imersão do autor no passado, a memória emerge do mesmo com o objetivo de explicitar variados aspectos dessa experiência coletiva para as gerações do presente e do futuro.

A importância dada às implicações que o passado tem na conformação do presente parece ser uma das preocupações centrais do autor, atento às direções e aos objetivos da sua escrita no aqui e agora em que a produzia e no eco da mesma nas memórias produzidas ao longo dos tempos e das espacialidades.

O lugar do autor na construção do discurso – enquanto um sujeito localizado no tempo e no espaço, que produz conhecimentos a partir das questões colocadas pela sua experiência no mundo – parece fundamentar algumas das mais importantes questões colocadas para nós, intelectuais negros e negras, no atual contexto em que nos encontramos. Considerando as especificidades e diversidades dos lugares ocupados pelos sujeitos negros, o que se coloca como imperativo é a construção de um protagonismo histórico das populações negras que vai além das suas relações de resistência ou acomodação aos sistemas e estruturas hegemônicas pelos brancos, buscando desenvolver e aprimorar diferentes métodos e técnicas de pesquisa visando romper com os estudos que evidenciam apenas a destruição das sociedades pelos europeus em virtude do tráfico negreiro e o domínio destes sobre a ação e o pensamento dos povos colonizados.

Os estudos/discursos que enfocam o protagonismo negro, na perspectiva de evidenciar a participação das populações negras no construto das sociedades em que vivem – incluindo a modernidade –, demonstram outras possibilidades de construção/representação do mundo e das humanidades presentes nele, fora do modelo europeu e da sua definição do que seria moderno. Produções materiais e intelectuais protagonizadas por outros sujeitos históricos que não são os brancos; sujeitos negros produtores de discursos e memórias. É também uma afirmação das nossas escolhas, das respostas que damos para nossas questões e do quanto conhecemos e validamos nossas memórias, escritas e não escritas.

Ngoenha (2009) nos diz que para pensar é preciso ter substrato de pensamento – se pensarmos apenas sobre substrato de outros, não teremos construído pensamento. No entanto, alerta que um pensamento só pode ser entendido nas circunstâncias da sua criação.

Assim, ao debruçar sobre a obra de Edison Carneiro, todas essas questões vieram à tona, me impelido a refletir sobre as escolhas desse autor no processo de construção de sua autoria e daquilo que se constitui o seu substrato de pensamento.

Ao retomar a memória de Palmares, Carneiro (1988) volta o seu olhar para o passado a partir de novos postulados; esses novos postulados têm como finalidade central uma proposta de liberdade ou de libertação dessa memória: libertação das fantasias, das sombras e dos silêncios nas quais se encontrava encerrada.

Mas, quem é esse sujeito que constrói sua autoria? De que lugar ele fala?

Como um mestiço de descendência negra, como ser pensante e sujeito histórico e atuante, Carneiro é um intelectual dividido; ocupando um lugar solitário no mundo acadêmico, convive entre as incertezas das possibilidades de alinhamento ao discurso central e hegemônico nesse espaço e suas escolhas intelectuais, relativas ao estudo das populações negras e suas formas de disseminação.

Como militante engajado num projeto de transformação social, eminentemente de propósitos socialistas, traz na elaboração do seu pensamento as prisões impostas por esse lugar representado através de uma unidade narrativa, na reafirmação de categorias duras, na maioria das vezes, duais e aprioristicamente explicativas das suas proposições.

Como um sujeito que vivencia a experiência da discriminação numa sociedade racista, ele apresenta uma narrativa marcada pelo conflito dessa experiência, debatendo-se entre uma escrita que busca o reconhecimento da comunidade acadêmica – que se quer *científica* e zelosa da neutralidade dos seus construtos discursivos, garantida pela fidelidade dos autores às fontes consultadas e pelo rigor metodológico –, os postulados e modelos autorizados por esses discursos científicos e o desejo de dizer de si mesmo e da experiência que o constitui.

Dessa forma, em sua escrita, ele se preocupa com os aspectos formais e metodológicos, com o compromisso do autor em relação às suas fontes: “nesse capítulo das primeiras entradas, o historiador tem de movimentar-se com infinita cautela, pela extrema falta de documentos com que se defronta.” (CARNEIRO, 1988, p. 187).

Mas, ele também se autoriza a dizer, a inferir, a suspeitar; sua narrativa esquadrinha os detalhes, arrisca possibilidades interpretativas, partindo sempre das referências documentais, mas buscando de algum modo extrapolá-las: “é provável que o nome Zumbi fosse um apelido ou um título, de qualquer forma os adversários o temiam e o respeitavam.” (CARNEIRO, 1988, p. 71).

Esse *arriscar-se a dizer* diz respeito ao lugar do autor enquanto criador do seu texto, mas, certamente, é também o escancaramento do lugar político e ideológico no qual o autor tem ancorado suas prerrogativas. Nesse lugar prevalece a subjetividade do sujeito que fala e escolhe qual a versão da história que quer contar:

Um auxiliar imediato de Zumbi, foi preso e escoltado a caminho de Recife, onde “Provavelmente os paulistas torturam o mulato, pois este, ‘temendo’ [...] que fosse punido por seus graves crimes”, prometeu que, se lhe garantissem a vida em nome do governador, se obrigava a entregar o “traidor” Zumbi. A oferta foi aceita – e o mulato cumpriu a palavra, guiando a tropa ao mocambo do chefe negro. (CARNEIRO, 1988, p.164).

Então ele (re)constrói sua própria narrativa da luta, não como um autor neutro, distante, que se volta para um passado, para descrevê-lo como mera sucessão de fatos, mas, como alguém que adentra ao passado, ou pelo menos, como alguém que se reconhece nele de alguma forma. Sua presença está na cena narrada e ela é tão forte, que podemos prospectar as imagens trazidas através da mesma:

O Mestre de Campo assaltou a “cerca”, mas sem resultado. A peleja deve ter sido renhida – os negros certamente se defenderam com bravura e obstinação – pois os homens de Alagoas “desmaiaram” e uma segunda tropa, de moradores de Porto Calvo, também de 60 homens, arrepiou carreira, do meio do caminho. (CARNEIRO, 1988, p. 147).

Os trechos acima citados, assim como todo o texto da obra *Quilombo de Palmares*, indicam a existência de um sujeito que impõe sua autoria, que demarca seu lugar no discurso – que voltando para si mesmo, na rememoração da sua história, propõe (re)escrevê-la retirando o negro da condição de objeto que fora colocado pelos demais discursos predominantes.

A meu ver, essa escrita tenta não apenas romper “sombras e silêncios” sobre os Palmares, mas atravessar os isolamentos nos quais estavam colocados os autores negros, quantitativamente insignificantes em relação aos brancos e qualitativamente atrelados às exigências dos discursos formulados por estes.

Discutindo sobre o alinhamento e o isolamento dos intelectuais negros em relação ao pensamento branco e hegemônico nas produções literárias,

O intelectual negro tem assim um painel de dinamismo individual muito contraditório, pois, tem de se expressar na linguagem erudita, com uma temática quase sempre escolhida da problemática que não é afro-brasileira, e, ao mesmo tempo, tem de submeter a sua obra ao julgamento dos leitores e críticos que a consideram apenas através de seus valores estéticos convencionais, vale dizer, dos padrões brancos que dominam a cultura brasileira. (MOURA, 1994, p. 191).

Esse autor mostra-se preocupado com as dificuldades encontradas pelos intelectuais negros de sair desse lugar de divisão, ou de quase sempre optar pelo alinhamento às fileiras dos discursos brancos hegemônicos (re)produzindo discursos ambíguos, que muitas vezes reafirmavam valores racistas e discriminatórios.

E para efeito de pausa, como uma conversa inconclusa, penso que, se o discurso apresentado na narrativa de *O Quilombo dos Palmares* ainda pode ser lido a partir desse lugar de divisão do autor, privilegiando a ambiguidade do seu discurso, ele também pode ser visto como uma corajosa iniciativa de sair desse lugar, de vislumbração de um autor, que é um

sujeito negro escrevendo sobre outros sujeitos negros, num declarado esforço de (re)configurar a memória histórica dos acontecimentos protagonizados pelos mesmos.

#### **4 ABDIAS DO NASCIMENTO: TRADIÇÃO E INSURGÊNCIA NA CONSTRUÇÃO INTELECTUAL DO PENSAMENTO NEGRO**

Intelectual, poeta, pensador, dramaturgo, ensaísta, político, Abdias do Nascimento encontra em si mesmo a capacidade de abrir portas para o mundo, especificamente para o *mundo negro*, sendo o conjunto de sua obra um rico legado de referências e afirmação da herança e dos patrimônios africanos espalhados nas experiências diaspóricas das populações negras.

O conjunto da sua obra é muito abrangente: de criação artística nas artes plásticas, nas letras e na dramaturgia: a poesia, o teatro, a pintura; na produção de pesquisa acadêmica e na atuação política, enquanto professor, deputado federal, senador e secretário de governo do Estado do Rio de Janeiro e também no trabalho político de ativismo no movimento social pelos direitos humanos, pelos direitos civis da população negra em todo mundo e, especificamente no Brasil. Há uma ligação íntima entre sua produção e sua atuação política engajada em defesa das questões relacionadas aos povos negros: nos ensaios, na dramaturgia, na poesia, na pintura, na luta internacional pan-africanista, num esforço que envolveu quase um século de dedicação e insurgência.

A contribuição que Abdias do Nascimento deixa para todos nós é o legado de uma rica produção multidisciplinar, criativa e inspiradora, resultado de um grande esforço, no sentido de aprender e valorizar toda percepção e (re)ação humana. Em todos os aspectos, o que ele realça é a dignidade da pessoa humana e da convivência coletiva, embora, certamente, a experiência de ser negro numa sociedade racista tenha radicalizado o contorno das suas criações e escolhas, orientando todo o seu trabalho político e sua produção intelectual para o combate e a formulação de alternativas antirracistas e de autodeterminação de todos os povos.

Apresento aqui um breve resumo da trajetória de Abdias do Nascimento, objetivando introduzir o(a) leitor(a) nos aspectos que são notoriamente realçados na sua biografia e que evidentemente se constituem nos pontos nodais da sua experiência multifacetada. Logo a seguir, alguns destes aspectos serão aprofundados, problematizando a relação entre as vivências do autor e o conjunto da sua obra, particularmente da obra escrita, buscando descortinar a presença e o impacto do ser intelectual negro nessa experiência.

#### 4.1 O autor e sua trajetória: aspectos de um aprendizado antirracista

Inicialmente vou destacar algumas questões que considero importantes para pensar este autor, observando a interferência da experiência e do aprendizado da infância para a formação do homem que se tornaria um intelectual e militante das relações raciais.

Abdias do Nascimento nasceu no dia 14 de março de 1914, em Franca<sup>81</sup> – São Paulo. Ainda criança, relata as relações que ele tinha com o pai, sapateiro, católico, que – segundo o próprio Abdias – só pensava em viver em paz e por isso tinha como regra o não enfrentamento com as agressões racistas da sociedade em que viviam. Já em relação à sua mãe, Nascimento, Abdias, (2006) ressalta que se deu com a mesma as suas primeiras lições antirracistas, e este é um ponto de destaque na sua infância: tendo a sua mãe como o primeiro modelo para a luta contra o racismo. Isso é revelado através de algumas passagens narradas pelo autor, e que considero bastante relevante, pois estas vivências vão abrindo os caminhos e o olhar de Abdias para o horizonte das diferenças e também das desigualdades raciais.

Ele destaca algumas ações da sua mãe, sendo que a principal dela – já apresentada na introdução desta tese – refere-se à decisão da sua mãe de enfrentar uma mulher branca que espancava um menino negro, batendo-se fisicamente com esta. Ele diz que entendeu o gesto da sua mãe, pois ela se voltou contra um ato duas vezes perverso: de uma pessoa adulta espancando uma criança e de uma mulher branca agredindo um menino negro, o que tornava este ato mais violento; expressões do racismo e da intolerância tão comuns e frequentes no contexto em que se encontravam, quando as chamas da escravidão ainda queimavam e a abolição decididamente não conseguira apagar os focos de um incêndio que ardia na vida da população negra.

Outro aspecto lembrado por Abdias é o da vivência na escola, que segundo ele, reunia crianças negras e brancas. Uma lembrança marcante era a dos passeios pelas fazendas com as professoras brancas que reservavam, na interpretação dele, um tratamento bastante *maternalista* para as crianças negras, dando-lhes presentes, que seus/suas irmãos/irmãs gostavam muito, porém ele detestava, sentia-se incomodado com aquilo, e por isso era visto como rebelde. Penso que Abdias considerava aquele tratamento humilhante, pois revelava

---

<sup>81</sup>“Franca, na segunda metade do século XIX, havia se tornado um importante centro cafeeiro. Assim como em boa parte das localidades que cultivavam esse produto agrícola, voltado para a exportação, a mão-de-obra preferida pelos fazendeiros era a imigrante, na sua maioria composta por italianos e espanhóis. Isso fazia com que a população negra, abandonando a área rural após a abolição, buscasse se estabelecer na área urbana das cidades nas primeiras décadas do século XX. De acordo com Butler (1998), entre 1890 e 1940, há uma migração em massa da população afro-brasileira do campo para as cidades do interior e, num segundo momento, para a capital.” (MACEDO, 2013, p.36).

alguma espécie de piedade para com eles. Também foi na escola, conforme suas lembranças, que ganhou o apelido de “tição”, “tiçãozinho” e a partir dessas experiências de discriminação começou a perceber as diferenças dentro das relações escolares.

Nos seus primeiros trabalhos, quando ainda muito pequeno, Abdias entregava leite para instituições da cidade e fazia todo tipo de trabalho que podia, dentre eles, um que lhe marcou muito foi quando um médico da cidade o contratou para tomar conta do seu consultório durante uma viagem que iria realizar. Ele relembra os livros que encontrou neste local como sua primeira importante experiência de leitura: leu Júlio Verne, *A Carne*; Platão, *A República*; Euclides da Cunha, entre outros. Também reconhece um pouco contrafeito que leu Monteiro Lobato, mas salienta que naquela altura da sua infância ele não tinha elementos para reconhecer o racismo presente na obra deste autor, do qual, mais tarde, ele vai realizar uma profunda crítica, questionando o caráter preconceituoso do seu trabalho. Essas leituras vão inaugurar de certa forma a entrada de Abdias num universo de conhecimento até então desconhecido por ele.

Nascimento, Abdias, (2006) narra, ainda, que moravam em Franca numa parte periférica da cidade e que nos arredores ficava a maior parte dos negros – numa zona de conflito entre o rural e o urbano. Relembra que a maior parte das suas relações e das de sua família era com pessoas negras, que frequentavam sua casa e à noite reuniam-se para contar histórias<sup>82</sup> e vivenciar toda uma *literatura oral*. Nascimento, Abdias, (2006) ressalta o caráter formativo desta experiência pelo conteúdo dos textos apresentados e pelas relações interpessoais desenvolvidas nessas reuniões. Sobre este período da vida de Abdias, Macedo, Marcio, (2005) afirma que a circulação do mesmo por espaços restritos aos negros abria-lhe horizontes e perspectivas para a vida, e também lhe dava noções mínimas dos dramas que envolviam a sua condição racial.

Certamente que os dramas e tramas, tecidos a partir desta condição de ser negro – vivenciados na infância –, não foram poucos. Nascimento, Abdias, (2006) remonta o suicídio da sua irmã e entende como o detonador desta ação o racismo e os seus efeitos negativos<sup>83</sup>.

Na sua infância também não era possível se distanciar daquilo que foi a escravidão, pois as lembranças e os efeitos da mesma estavam ali presentes em sua família: sua avó materna, ex-escrava, que retorna para a casa de seus pais depois de anos internada em

---

<sup>82</sup>Algumas das histórias lembradas por Abdias, também ouvi de meus pais e sei de cor os seus textos até hoje.

<sup>83</sup>Esta é a única vez que se refere a este fato nas suas narrativas memorialísticas e nos seus escritos em geral. Parece-me estranho também o fato de que não encontrei nada sobre tal assunto em outros(as) autor(as) que retratam sua vida ou sua obra, nenhuma informação sobre esta irmã. Apenas Abdias do Nascimento (2006) diz que acredita que ela se suicidou devido a esta realidade discriminatória e as dores que ela impõe.

“hospícios”, padecendo de doença mental<sup>84</sup>; seu pai, segundo Abdias, foi fruto de estupro da sua avó pelo seu senhor branco e guardava uma grande frustração de nunca ter conhecido o pai e de ser rejeitado por este. Ele também lembra que nas fazendas os negros viviam todos juntos num espaço próximo de onde ficavam as senzalas, chamado de “anexos”. Ou seja, ainda viviam muito na sombra da escravidão, embora fossem considerados livres.

Fernandes (1972, p. 37) discorre sobre a situação da população negra na pós-abolição, destacando o quanto a abolição ocorreu em condições precárias no que diz respeito aos interesses dos negros, “que viram-se convertidos em ‘párias’ da cidade, formando o grosso da população dependente em São Paulo nos três primeiros decênios do nosso século.”<sup>85</sup> Conforme este autor, os negros tiveram que criar por suas próprias contas, num esforço coletivo, formas de participar das garantias e dos direitos sociais, reconhecidos socialmente, desenvolvendo processos de “autoeducação e de autoesclarecimento”.

O próprio Abdias do Nascimento (1984)<sup>86</sup> denuncia em muitos dos seus textos a farsa que foi a abolição no sentido da liberdade, da autonomia ou mesmo da sobrevivência negra. Diz que, apesar das lutas dos(as) negros(as) e do exemplo de libertação protagonizado pelos quilombos, a abolição não significou o fim destas lutas, pois, mais do que nunca, era necessário, para a população negra, defender-se da miséria e do abandono no qual foi atirada. Em um discurso proferido no dia 13 de maio de 1998, no Senado Federal, Abdias denuncia a “mentira cívica da abolição”:

[...] o que fazer com esse tipo de liberdade? Para muitos a resposta seria permanecer nas mesmas fazendas, realizando o mesmo trabalho, agora sob piores condições: não sendo mais um investimento, e sem qualquer proteção na esfera das leis, o negro agora era livre para escolher a ponte sob a qual preferia morrer. Sem terras para cultivar e enfrentando no mercado de trabalho a competição dos imigrantes europeus, em geral subsidiados por seus países de origem e incentivados pelo governo brasileiro, preocupado em branquear física e culturalmente a nossa população, os brasileiros descendentes de africanos entraram numa nova etapa de sua via crucis. (NASCIMENTO, Abdias, 1998, p.74).

Para além dos efeitos mais imediatos da abolição, Nascimento, Abdias, (1998) analisa seus desdobramentos, evidenciando como a maior parte da população negra saiu da condição de escrava para tornar-se favelada, sem-teto, sem-terra, à margem da sociedade, da forma como se encontrava estruturada. Denunciar esta realidade e propor alternativas para a

---

<sup>84</sup>Nascimento (2006) conta que sua avó era escrava em Minas Gerais e ao mudar-se para seguir seus senhores, foi separada da família, sendo que a dor desta separação forçada e certamente todas as agruras da escravidão a tenha enlouquecido.

<sup>85</sup>Esta é uma referência ao século XX, momento da escrita do autor e da publicação desta obra.

<sup>86</sup>Discurso proferido na Câmara dos Deputados, em 1983.

transformação da mesma tornaram-se, com certeza, os principais eixos norteadores dos discursos deste autor.

Rios e Mattos (2005), num livro intitulado: *Memórias do Cativo: Família, Trabalho e Cidadania no Pós-abolição*, buscam (re)constituir uma memória da escravidão e do pós-abolição a partir da:

recontagem das tradições familiares, um renarrar de histórias repetidas incontáveis vezes, recordadas devido à sua importância para contadores e ouvintes [...]. As pessoas recordam individualmente, mas adquirem essas lembranças, mantêm-nas e recontam-nas socialmente – e é isso que as tornam coletivas. (RIOS; MATTOS, 2005, p.09).<sup>87</sup>

Parece-me que faz sentido pensar a produção de Abdias, neste contexto de um “renarrar” constante e repetido de uma memória que, senão constituída apenas das lembranças e *recontagens* das vivências familiares, tem, na sua própria experiência enquanto negro e – nas recordações sobre esta –, o material mais presente das suas formulações teóricas e políticas, sendo a sua escrita uma socialização desta memória, para efetivação de um compromisso coletivo assumido.

De toda forma, considero que as relações vivenciadas por Abdias na sua infância foram impactantes para a formação *deste menino*, ainda tão próximo da escravidão – das dores e da desorganização que esta causara nas pessoas negras. Estas vivências da infância, certamente, foram os primeiros instrumentos para forjar o Abdias do Nascimento que se tornaria um intelectual negro engajado, extremamente decidido a introduzir o negro como sujeito na história do Brasil.

Abdias deixa Franca em 1930, formado em contador pelo colégio Atheneu Francano em 1929<sup>88</sup>, então com 15 anos e segue para São Paulo onde se alista como voluntário no Exército Brasileiro, sendo designado para servir como recruta no Quartel Militar de Itaúna, chegando ao posto de cabo graças ao seu nível de instrução.

Abdias conta as grandes dificuldades que teve que enfrentar para chegar a São Paulo: dificuldades financeiras, já que não tinha nenhuma possibilidade de se manter na capital, e este é o motivo porque resolve se alistar no exército; mas, como só tinha 16 anos, teve que alterar a idade nos documentos para ser aceito; dificuldades familiares: às vésperas de viajar

---

<sup>87</sup>Prefácio do livro citado.

<sup>88</sup>Sobre esta formatura, Nascimento (2006) lembra que dos sete formandos que compunham a turma, ele era o único negro. Vale a pena destacar também que este curso de contabilidade, equivale hoje ao período da formação básica que vai do 6º ao 9º ano (antigo ginasial), no entanto, fazia parte dos chamados *Cursos de Offício*, que buscavam preparar a pessoa para o mercado de trabalho, dando-lhe uma formação inicial e um diploma.

para São Paulo, sua mãe sofreu um derrame e este acontecimento o deixa bastante dividido e sofrendo para tomar uma decisão, no entanto, entende que só através do seu trabalho poderá contribuir para o tratamento de saúde da mãe, prossegue a sua viagem.

Macedo, Marcio, (2005) observa que este momento de conturbação na vida pessoal de Abdias do Nascimento encontra correspondência no contexto nacional e até internacional, desde que:

O ano de 1930 se configurou como um “divisor de águas” na história nacional. Tanto é verdade que a compreensão desta década é essencial para o entendimento da modernidade brasileira do ponto de vista político, educacional, intelectual e político. Finda a República Velha, a política do “café com leite” e a dos “governadores”, sobem ao poder as oligarquias dissidentes na figura do político gaúcho Getúlio Vargas. O crack da bolsa de Nova Iorque, um ano antes, havia lançado o mundo capitalista numa grave crise econômica. O café, até aquele momento produto-base da economia brasileira agroexportadora, tem seu preço no mercado internacional e seu volume de exportações reduzido drasticamente. Organizações políticas surgem por todo o país. Nascimento participaria de duas ao mesmo tempo: a Frente Negra Brasileira (FNB) e a Ação Integralista Brasileira (AIB), ambas com contornos de direita conservadora. (MACEDO, Marcio, 2005, p.40).

No que diz respeito às mudanças políticas no seio das populações negras, Fernandes (2012) afirma que o protesto negro, nas décadas de 1920, 1930 e 1940, começa a lançar suas raízes, e que o(a) negro(a) perguntava-se porque o(a) imigrante branco(a) tivera êxito e os(as) negros(as) continuavam relegados a uma condição de inferioridade. Fernandes (2012) afirma que o(a) negro(a) buscou elaborar uma radiografia da sociedade brasileira, e com base nesta, ele se insurgiu contra o parasitismo, o clientelismo, surpreendendo os brancos da classe dominante com seus inconformismos que desaguavam na crítica e na condenação do preconceito racial e das discriminações.

[...] por aqui surgiram várias associações e entidades negras e o movimento social que desembocava na crítica da ordem legal vigente e de sua inocuidade (e falsidade) para o negro. Elaboram-se dessa maneira uma ideologia racial própria, que não chegou a difundir-se além das minorias inconformistas ativas (que organizavam e operavam os movimentos sociais espontâneos de uma reforma racial dentro da ordem), e certas disposições de enfrentar as manifestações de preconceitos e discriminação em situações concretas. Tratava-se de algo mais amplo e profundo que um fermento social. Era uma incipiente ruptura racial. (FERNANDES, 2012, p. 16).

Nos anos trinta, a cidade de São Paulo – marcada por uma ditadura que apenas se iniciava – já prenunciava a luta de enfrentamento do racismo e pela inclusão dos(as) negros(as) em setores específicos da sociedade, como o mercado de trabalho e a educação escolar. Essa luta era realizada especialmente por negros e negras. Desde a década de 1920 já

se tem a presença, ainda que inicial, de uma imprensa negra, de sociedades culturais e recreativas de “homens de cor”, de forma que já se fazia uma denúncia do racismo em diversas esferas e de maneiras diferenciadas, evidenciando suas mazelas e sua nocividade para o desenvolvimento da sociedade brasileira. A população negra de São Paulo, naquele momento, buscava um fôlego para desenvolver um trabalho coletivo que reunisse negros e negras em um objetivo comum, combater o racismo.

Sobre o Movimento Negro em São Paulo, no contexto das primeiras décadas da República o trabalho de Cardoso, P., (2012), intitulado: *A luta contra a apatia: estudo sobre a instituição do movimento negro antirracista na cidade de São Paulo (1915- 1931)* é bastante elucidador das relações e embates presentes na trajetória de comunidades de letrados(as) negros(as) e suas organizações (jornais, sociedades recreativas, entidades de promoção sociocultural dos negros), o texto apresenta estes movimentos, como um processo de instituição histórica do Movimento Negro antirracista em São Paulo entre 1915 e 1931, delineado por um conjunto de práticas negras que emergiram no processo de metropolização desta cidade. Cardoso, P., (2012) recupera diversas formas de manifestações negras, que expressam experiências sociais diferenciadas de ocupação dos espaços públicos, contextualizadas nas ações de jornais e sociedades recreativas.

O texto de Gomes, F., (2005): *Negros e Política*, também apresenta discussões bastante interessantes sobre organizações negras do pós-abolição, final do século XIX (1888-1889) e início do século XX (1931-1937), focalizando a “Guarda Negra”, jornais e associações e a Frente Negra Brasileira – FNB –, refletindo sobre concepções e mobilizações políticas, recortando de forma especial os sentidos da liberdade, cidadania e autonomia nestes contextos.

É nesse cenário que Abdias do Nascimento vive sua primeira experiência em São Paulo, se deparando com um racismo explícito no seu cotidiano, presente nas ruas, nos cinemas, nos bares, em todos os lugares onde se apresentava; quase sempre tinha que enfrentar o preconceito e a discriminação<sup>89</sup>. É nesse momento também que vivenciará suas

---

<sup>89</sup>Nascimento (2006) relata um episódio, quando juntamente com o amigo Sebastião Rodrigues, também das fileiras do exército, vão ao bar *Majestic* para se divertir e são impedidos de entrar pela porta da frente por serem negros. Relata que indignados iniciaram um *bate-boca* que terminou em pancadaria e que chegando um delegado, este resolveu bater nele e no seu companheiro de cinto, mas que eles tomando-lhe o seu próprio cinto aplicou-lhe a maior surra, fato pelo qual foram presos e expulsos do exército. Um pouco antes destes acontecimentos, Abdias já tinha saído sem permissão do exército para visitar sua mãe, no entanto, na sua chegada já estará acontecendo o velório da mesma, fato que causará um grande impacto no mesmo. A partir de tais acontecimentos Abdias passa a perceber melhor como o racismo pode ser destruidor e como pode ter uma interferência muito pesada na vida das pessoas atingida por ele. No entanto, ele reconhece que a estadia em São Paulo lhe deu oportunidade de conhecer e passar por experiências que nunca passaria se continuasse em Franca: diz que viu passar a Revolução de 1930, embora não tenha participado dela; acompanhou em 1932 o

primeiras experiências em organizações coletivas, participando da Frente Negra Brasileira e do Movimento Integralista.

Domingues (2012) considera que a fundação da FNB<sup>90</sup>, em 1931, em São Paulo, representou um salto qualitativo para o Movimento Negro, por ser uma das primeiras organizações negras com reivindicações políticas mais deliberadas, se tornando, sem dúvida, a mais importante entidade negra do Brasil na primeira metade do século XX. Segundo este autor, além de arregimentar milhares de negros(as), conseguindo converter o Movimento Negro Brasileiro em “movimento de massa”, esta entidade conseguiu organizar e desenvolver atividades notáveis: “mantendo escola, grupo musical e teatral, time de futebol, departamento jurídico, além de oferecer serviço médico e odontológico, cursos de formação política, de artes e ofícios, assim como publicar um jornal, *A Voz da Raça*.” (DOMINGUES, 2012, p.05).

Gomes, F., (2005) ressalta que o surgimento da FNB estava de acordo ao cenário que se apresentava para o Movimento Negro Brasileiro daquele momento, seus “quadros” eram formados por ativistas, participantes/colaboradores(as) de associações, jornais e agremiações. Segundo este autor “a FNB transformou-se quase numa febre”, dado suas atividades e mobilizações que atraíam vários setores negros, talvez porque “a expectativa da FNB era não só incluir o tema do racismo na pauta política como promover melhores condições de vida, saúde, educação e emprego.” (Gomes, F., 2005, p.48). No entanto, este autor ressalta que apesar de ter a pretensão de se tornar uma “entidade de massas”, a FNB não chegava com facilidade a estas “massas” devido às tensões provocadas pelo julgamento moral e a censuras dirigidas as pessoas negras envolvidas em desordens.

Houve mesmo divergências entre o pessoal da FNB e setores negros populares que participavam de bailes e ajuntamento na Rua Direita, na capital paulista. Além disso, o perfil de suas lideranças era de funcionários públicos e letrados, muitos nascidos no interior paulista. Arlindo Veiga dos Santos era professor de latim. Francisco Lucrecio era funcionário público e cirurgião-dentista. Justiniano da Costa era funcionário dos Correios. E João de Souza tinha pequeno escritório de serviços de pintura. De certa forma, estavam distantes do público que desejavam atingir. (GOMES, F., 2005, p. 54).

---

movimento de oposição ao governo de Getúlio Vargas, observando que este movimento teve uma grande participação de negros, embora a história oficial omita esta informação.

<sup>90</sup>Vale salientar que, além da Frente Negra Brasileira, outras entidades floresceram com o propósito de promover a integração do negro à sociedade mais abrangente, dentre as quais destacam-se o Clube Negro de Cultura Social (1932) e a Frente Negra Socialista (1932), em São Paulo; a Sociedade Flor do Abacate (1934) e no Rio de Janeiro, a Legião Negra (1934), em Uberlândia/MG, e a Sociedade Henrique Dias (1937), em Salvador.

Assim, acredito que Abdias no momento da sua passagem pela FNB talvez estivesse mais próximo dos(as) negros(as) “ajuntados” nas ruas do que das suas lideranças. Contudo, esta passagem é considerada por ele como uma espécie de ingresso na militância negra.

[...] quando entrei para a Frente Negra, o meu papel era apenas como militante quase anônimo, não tinha nenhum destaque, nenhuma relação direta com a estrutura do comando [...]. Mas foi nesse princípio de militância orgânica que pude começar a sentir e a entender o orgulho coletivo, porque esse orgulho individual, que também é muito necessário, eu já tinha, pois o meu pai e a minha mãe me ensinaram muito bem [...]. Aquela militância na Frente Negra trouxe uma série de descobertas importantes e também me permitiu ir construindo um novo tipo de consciência, uma visão mais ampla das problemáticas raciais. (NASCIMENTO, Abdias, 2006, p.78).

Nascimento, Abdias, (2013) recorda os protestos realizados pela FNB contra a discriminação racial e de cor, protestos feitos em lugares públicos e que tinha como perspectiva a integração dos(as) negros(as) na sociedade nacional. Segundo ele, a FNB combatia todos os estabelecimentos ou instituições que vetavam a entrada ao negro(a): hotéis, bares, barbearias, clubes, guarda-civil, departamentos de polícia, e outros, num movimento que lembrava a luta pelos direitos civis dos negros norte-americanos. Diz que não podia se envolver profundamente nessas ações, pois estando a serviço do exército, cujo regulamento disciplinar proibia qualquer participação em atividades sociais e políticas, sua participação era mais simbólica e espiritual<sup>91</sup>. No entanto, reconhece que participou “de ações isoladas” como: “reagir contra barbearias que não aceitavam negros como clientes”. “Naquele tempo, estava pelos meus dezoito anos, que era a idade da maioria da turma, e disposição era o que não faltava [...]” (NASCIMENTO, Abdias, 2006, p.78).

Para Nascimento, Abdias (2013), a FNB foi uma vanguarda com o objetivo de preparar o(a) negro(a) para assumir uma posição política e econômica na representação do povo brasileiro no Congresso Nacional. E de acordo com ele, este movimento se espalhou de São Paulo para outros Estados como Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Maranhão, até o momento que a ditadura de Getúlio Vargas, instaurada em 1937, fechou a FNB juntamente com todos os partidos políticos então existentes<sup>92</sup>.

Quanto a sua passagem pelo Integralismo, ela é iniciada em 1933, quando Abdias se filia à Ação Integralista Brasileira – AIB. Pereira, A., (2012) destaca que nessa época, aos 19

---

<sup>91</sup>Retirado de um trecho do depoimento de Abdias Nascimento (1976), publicado no livro *Memórias do Exílio* (Lisboa: Arcádia, 1976). Disponível em: [http://www.abdias.com.br/movimento\\_negro/frente.htm](http://www.abdias.com.br/movimento_negro/frente.htm). Acesso: 20/02/2013.

<sup>92</sup>Em 1936, a FNB transformou-se em partido político e pretendia participar das próximas eleições, a fim de capitalizar o voto da população negra, neste contexto é que foi destituída e fechada, como os demais partidos políticos de esquerda.

anos de idade, Abdias do Nascimento circulava por um ambiente de classe média urbana, estando em constante contato com os jovens oriundos desse grupo social e também com oficiais do exército, relações que certamente influenciaram nesta decisão.

Esta passagem de Abdias do Nascimento pelo Integralismo tem sido historicamente questionada, tanto por militantes do Movimento Negro – em especial aqueles que se reivindicam como de esquerda – quanto por pesquisadores da sua trajetória e da sua obra, a exemplo de Silva, R., (2010), que define as relações de Abdias com o Integralismo como um aspecto polêmico da sua trajetória e que, até certo ponto, compromete a imagem que este intelectual construiu para todo um legado de referência traduzida pela sua história de vida. Afirma ainda que: “muito pouco se tem esclarecido sobre esta contradição entre o intelectual crítico às relações raciais no Brasil e a sua trajetória marcada pela proximidade com ortodoxias e determinismos referentes à política do Integralismo [...]” (SILVA, R., 2010, p.53).

No entanto, penso que este é um ponto recorrente nas obras sobre Abdias e também na escrita do autor, que analisa da seguinte forma sua passagem pelo movimento integralista:

Ninguém entra para um movimento se não tiver um mínimo de identidade com as causas que são defendidas; e o movimento só se faz movimento porque as lideranças conseguem agregar esses interesses comuns entre as pessoas. O que me levou ao integralismo foi sua posição antiimperialista e antiburguesa. O que me interessava era a luta contra o imperialismo, contra a penetração americana. (NASCIMENTO, Abdias, 2006, p. 82).

Contudo, ele reconhece que a sua condição de jovem negro, a insegurança e o desalento desta condição também o levaram ao Integralismo. Recorda que foi colaborador do jornal *O Povo*, criado pelo Integralismo, no Rio de Janeiro e que foi nesse jornal que teve a amarga experiência de perceber a presença do racismo em muito dos seus setores.

Nascimento, Abdias, (2006) diz que o Integralismo foi uma escola de vida para ele, onde expandiu o seu conhecimento sobre arte, literatura, economia, defesa nacional e os grandes problemas nacionais mais gerais. Recorda também que foi no universo do integralismo que conheceu “figuras notáveis” do mundo intelectual e político, como Rômulo de Almeida, Ricardo Werneck de Aguiar, Dom Hélder Câmara, Rolando Corbusier, Gerardo Mello Mourão, Adonias Filho, entre outros. Reconhece, porém, que havia “erros no integralismo”, sendo que o seu ponto de atrito com o mesmo foi o racismo contra os(as) negros(as) e, desde que o combate a este tipo de racismo era a sua bandeira principal, não tinha como permanecer nas suas fileiras.

Nascimento, Abdias, (2006, p.85) afirma que em relação ao Integralismo, ele desenvolveu a certeza de que este não oferece nenhuma oportunidade para o(a) negro(a) e o povo realizarem suas aspirações “[...] possuo essa convicção porque o integralismo tem uma cúpula doutrinária que esmaga qualquer movimento genuinamente popular [...].”

Sobre este episódio da participação de Abdias no Integralismo, entendo que a sua decisão não representa um erro individual ou um desvio de conduta que deve pesar sobre sua trajetória militante e/ou intelectual comprometido com as lutas e as questões que envolvem as populações negras. Somente situando esta decisão no seu tempo, poderemos alcançá-la e buscar compreender os seus fundamentos, assumindo assim as responsabilidades pelas escolhas mnemônicas que faremos sobre ela.

Tomarei como referência contextual a própria FNB como uma entidade bastante representativa das lutas e anseios dos negros *organizados* em São Paulo, na qual Abdias teve participação. Segundo Domingues (2012), a Frente Negra Brasileira,

Influenciada pela conjuntura internacional de ascensão do nazifascismo, notabilizou-se por defender um programa político e ideológico autoritário e ultranacionalista. Sua principal liderança, Arlindo Veiga dos Santos, elogiava publicamente o governo de Benedito Mussolini, na Itália, e Adolfo Hitler, na Alemanha. O subtítulo do jornal *A Voz da Raça* também era sintomático: “Deus, Pátria, Raça e Família”, diferenciando-se do principal lema integralista (movimento de extrema direita brasileiro) apenas no termo “Raça”. A FNB mantinha, inclusive, uma milícia, estruturada nos moldes das boinas verdes do fascismo italiano. (DOMINGUES, 2012, p.06).

A aproximação da FNB com o Integralismo foi potencializada principalmente pelas relações que o seu líder, Arlindo Veiga dos Santos, mantinha com Plínio Salgado, o também líder máximo dos integralistas; Segundo Velasco (2013), o jornal *A Voz da Raça* chegou a abrir espaço em uma das suas publicações para Salgado escrever algumas linhas<sup>93</sup>.

Nascimento, Abdias (1976) destaca que a FNB teve seus problemas internos de orientação e liderança: o dirigente Arlindo Veiga dos Santos se achava ligado ao Movimento Patrianovista<sup>94</sup>, de orientação de direita, enquanto José Correia Leite se filiava ao pensamento

<sup>93</sup>Velasco (2013, p. 2.399) diz que “segundo um antigo ativista do Movimento Negro, Arlindo Veiga dos Santos participou do Primeiro Congresso da Ação Integralista Brasileira, ocasião na qual proferiu um discurso prometendo o apoio da Frente Negra Brasileira e de seus 200.000 negros aos integralistas.” O artigo de Velasco, intitulado: “Morte à ré...pública” – Frente Negra Brasileira: Monarquismo Paulista no século XX, traz uma interessante discussão sobre a FNB. Disponível em [http://www.geledes.org.br/component/rsfiles/view?path=Frente\\_Negra\\_Brasileira\\_Monarquismo\\_Paulista.pdf](http://www.geledes.org.br/component/rsfiles/view?path=Frente_Negra_Brasileira_Monarquismo_Paulista.pdf). Acesso: 23/04/2011.

<sup>94</sup>Ação Imperial Patronovista Brasileira, fundada em 1928, tinha como finalidade restaurar um regime que se apoiasse sobre o rei, a Igreja católica. O patronovismo rejeitava o Império brasileiro, sendo que o programa Patronovista colocava em primeiro plano seu credo.

socialista. Considera que isto pode ser visto como um bom índice da sua vitalidade, no entanto, tal polarização levaria inevitavelmente ao fracionamento que ocorreu.

Sobre a relação FNB e Integralismo, bem como os atritos internos a FNB, Gomes, F., (2005), reconhece a perspectiva nacionalista da mesma e a existência de uma articulação de Arlindo Veiga dos Santos e outros dos seus membros com o Integralismo. Para ele o apoio escancarado a Getúlio Vargas, por parte significativa da direção da FNB, demonstrado principalmente através do *A Voz da Raça* provocou uma forte cisão ideológica dentro desta entidade, desde que este apoio foi fortemente contestado pelas “tendências” da própria entidade que se apoiavam no socialismo, de forma que “[...] a discussão e os conflitos internos provocaram o aparecimento de grupos dissidentes” (GOMES, F., 2005, p.60), como por exemplo a Frente Negra Socialista e o Clube Negro de Cultura Social, entre outros.

Enfim, quero salientar aqui que a conjuntura daquele momento levou muitos militantes negros a aderirem posicionamentos em que o nacionalismo se tornava a bandeira principal, mesmo que um “nacionalismo negro” que exaltava e se orgulhava da raça negra e de suas potencialidades para alavancar o país. Tal posicionamento está explicitado num trecho do discurso de Arlindo Veiga dos Santos.

[...] que nos importa que Hitler não queira, na sua terra, o sangue negro? Isso mostra unicamente que a Alemanha Nova se orgulha da sua raça. Nós também, nós Brasileiros, temos RAÇA. Não queremos saber de ariano. QUEREMOS O BRASILEIRO NEGRO E MESTIÇO que nunca traiu nem trairá a Nação. Nós somos contra a importação do sangue estrangeiro que vem somente atrapalhar a vida do Brasil, a unidade da nossa Pátria, da nossa raça, da nossa Língua. Hitler afirma a raça alemã. Nós afirmamos a Raça Brasileira, sobretudo no seu elemento mais forte: O NEGRO BRASILEIRO. (DOMINGUES, 2006 apud VELASCO, 2013, p.2.399).

Posteriormente muitos destes militantes abdicaram do nacionalismo a favor de uma atitude anticolonialista e internacionalizada, conforme se deu no caso de Abdias do Nascimento. Assim, concordo com Semog (2006, p. 77) que, ao se referir às críticas sofridas por Abdias pela sua participação no integralismo, diz que “aquele foi um tempo de experimentos, de costura de ideias e de gestação de um projeto que o transformaria num homem obstinado”, que dedicou quase toda a sua vida – quase um século – à luta antirracista e ao engrandecimento do povo negro.

---

Depois de expulsos do exército, Abdias e Ironildes terão muitas dificuldades de encontrar emprego<sup>95</sup>. Assim, Abdias deixa São Paulo e segue para o Rio de Janeiro, em 1936, onde vai morar, inicialmente, no Morro da Mangueira e depois em Duque de Caxias na Baixada Fluminense. Esta experiência em territorialidades bastante negras vai fazer com que conheça determinadas manifestações da população negra que ainda não tivera a oportunidade de conviver no seu cotidiano como, por exemplo, os terreiros de Candomblé e de Umbanda<sup>96</sup>, passando a frequentar o terreiro do babalorixá Joãozinho da Goméia<sup>97</sup> Sobre este período ele fala:

[...] no Rio de Janeiro, os negros tinham uma relação mais direta com a sua cultura, através dos seus terreiros, dos seus candomblés, e isso foi uma nova educação para mim [...] Eu pude entrar naquilo que era a alma negra, e compreender as nossas tradições culturais. (NASCIMENTO, Abdias, 2006, p.87).

A sua estadia no Rio de Janeiro foi também um importante momento da sua trajetória intelectual, principalmente pelas relações com o poeta Solano Trindade<sup>98</sup>, Abigail Moura<sup>99</sup>

<sup>95</sup>Ironildes consegue adentrar numa Congregação religiosa da Igreja Católica, tornando-se um ajudante-leigo para garantir à sua sobrevivência. Abdias recusa-se a fazer serviços para os padres, já que as congregações nesta época não aceitavam padres negros.

<sup>96</sup>Neste período, morando num quartinho de fundos do Morro da Mangueira, ele vai trabalhar em todo serviço que aparece inclusive como faxineiro, até o momento que consegue um trabalho como revisor do jornal *O Radical*. No Rio de Janeiro, ele ampliará bastante suas experiências, sobretudo no que diz respeito as suas escolhas políticas, sob dois pontos de vistas: do combate ao racismo e da defesa do nacionalismo.

<sup>97</sup>João Alves Torres Filho, nasceu em 27 de março de 1914 em Inhambupe, Bahia, aos 18 anos já tinha seu terreiro, onde mantinha os padrões do Candomblé de Caboclo e Angola, cultuando Orixás, Encantados e Espíritos de ameríndios. Sendo que a incorporação das entidades ameríndias originou várias polêmicas levantadas por alguns pesquisadores, ou mesmo pais e mães-de-santo da época que questionavam sua iniciação e seus trabalhos. O nome Joãozinho da Goméia é uma referência a sua moradia na Rua da Goméia – que ficava no bairro de São Caetano, Cidade Baixa – Salvador/Ba. Intelectuais como Jorge Amado e Edison Carneiro projetaram o Terreiro da Goméia para o resto do Brasil. Joãozinho da Goméia se tornou um pai de santo famoso em uma cidade dominada pelas mulheres, e em torno de sua trajetória criou-se muita lenda. Joãozinho estabeleceu-se definitivamente no Rio de Janeiro em 1946, onde se instalou na cidade de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense. Para maiores informações sobre ele ver: NASCIMENTO, Andréa. **De São Caetano à Caxias: um estudo de caso sobre a trajetória do rei do Candomblé Joãozinho da Goméia**. Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura Plena em História da Faculdade de Formação de Professores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/54404989/A-Historia-de-Joaozinho-da-Gomeia>>. Acesso em: 05/06/2013.

<sup>98</sup>Solano Trindade nasceu em 24 de julho de 1908, foi poeta, escritor, teatrólogo, ator, pintor e pesquisador de tradições populares. Souza, F., (2004, p. 282-283) o destaca como “um intelectual e artista da primeira metade do século XX cuja produção reconfigurou a história e a memória dos afro-brasileiros [...] participou de uma série de atividades dos movimentos negros e da cultura brasileira, desde a década de 1930. Além dos dois congressos afro-brasileiros — em 1934 no Recife, e 1937 em Salvador — participou da fundação do Centro Cultural Afro-Brasileiro e da Frente Negra Pernambucana, em 1936, do Teatro Experimental do Negro (juntamente com Abdias do nascimento), em 1945, e do Teatro Popular Brasileiro (juntamente com Edison Carneiro), em 1950, entre outras organizações culturais.” Publicou *Poemas Negros* (1936), *Poemas de uma vida simples* (1944), *Seis tempos de poesia* (1958) e *Cantares ao meu povo* (1961). Ver: SOUZA, Florentina. **Solano Trindade e a produção literária Afro-brasileira**. Disponível em: <[http://www.afroasia.ufba.br/pdf/31\\_14\\_solano.PDF](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/31_14_solano.PDF)>. Acesso em: 03/09/2013.

(compositor e maestro) e o próprio Joãozinho da Goméia; segundo Abdias do Nascimento (2006), essas relações e amizades lhe permitiram um maior aprofundamento na construção da sua dimensão africana.

Ainda no Rio, em 1937, como estudante de curso superior<sup>100</sup>, Abdias retorna ao Exército para cursar a Escola de Formação de Oficiais da Reserva, onde optou pela carreira de oficial de Cavalaria. No entanto, ao participar juntamente com outros amigos de um movimento contrário às tropas americanas estacionadas na Baía de Guanabara, distribuindo boletins, termina preso. Na penitenciária da Rua Frei Caneca, conheceu vários militantes do Partido Comunista, presos por participar do levante comunista de 1935. Nascimento, Abdias, (2006, p. 89) diz que “com essa população carcerária toda politizada, foi criada uma situação talvez inédita, pois a vida na cadeia passou a ser um permanente seminário político”. Ele e seus colegas foram processados e condenados a seis meses de prisão e quando saíram foram expulsos do exército.

Em 1938, Abdias foi um dos organizadores do Congresso Afro-Campineiro o qual, segundo ele, “teve o propósito de combater o ostensivo racismo e separatismo tradicional desta cidade, e avaliar a situação global do negro no país” (NASCIMENTO, Abdias, 2006, p. 90). Nucci (2012) numa pesquisa realizada nos jornais das cidades de Campinas e São Paulo discorre sobre os trabalhos apresentados neste congresso por diversos intelectuais como Geraldo C. de Oliveira que apresentou uma tese intitulada *A escravidão negra no Brasil*, Jeronymo Sebastião da Silva discorreu sobre *Os grandes vultos negros do Brasil*, João Batista de Sá abordou *A história da escravidão em Campinas*, José Alberto Ferreira apresentou o artigo *Existe ou não o preconceito de cor*, e Lino Guedes discutiu sobre *Preconceito*, Aguinaldo Camargo, defendeu a tese *Igualdade de inteligência entre as raças* e Abdias do Nascimento debateu a questão social do negro, enfatizando-a como uma questão nacional. O texto de Nucci (2012) não detalha o conteúdo destes trabalhos, mas coloca a realização deste evento no panorama mais geral do debate sobre as questões negras a nível nacional e também sobre algumas abordagens e preocupações sobre a África neste momento.

---

<sup>99</sup>O maestro Abigail Cecílio de Moura era mineiro e esteve à frente da Orquestra Afro-brasileira que foi criada em 1942 como um grupo voltado à divulgação da arte e cultura musical negra brasileira. Em suas pesquisas, o maestro Abigail incorporou percussivos originais como agogô, adejã, o urucungo, afoxé, atabaques. O maestro Abigail Moura, e faleceu em 1970 no Rio de Janeiro, onde viveu desde sua adolescência. Até o fim de seus dias levou uma vida honrada e pobre, acalentando o sonho de ver sua orquestra retornar ao brilho dos grandes dias. Era copista da Rádio MEC, função que exerceu até sua morte. Numa pesquisa na web, conseguir localizar a existência de uma biografia deste, no entanto, não sei se já se encontra esgotada: VILLANOVA, Grégoire de; ARAÚJO, Emanuel. **Abigail Moura**: Biografia Musical. Grupo Takano, 2003.

<sup>100</sup>No Rio de Janeiro, Abdias terminou o curso de Economia, iniciado em São Paulo, na Escola de Comércio Alves Penteadado – Faculdade de Administração e Finanças, transferindo-se para a Universidade do Rio de Janeiro, especificamente para a Faculdade de Economia.

Em 1940, Abdias do Nascimento cria, juntamente com Geraldo de Mello Mourão e três poetas argentinos – Juan Raul Young, Efraín Tomás Bó e Godofredo Tito Iommi –, a *Santa Hermandad Orquídea*, cuja filosofia, segundo Abdias do Nascimento (2006), era não fazer nada, só queriam poesia. No entanto, reconhece que queriam expandir e divulgar os seus saberes, buscando também novos conhecimentos pelo mundo afora. O grupo viajou por diversos Estados brasileiros, chegando até as cidades de Iquitos e Lima no Peru. Como jornalistas, escritores e estudiosos, proferiam conferências sobre diversos assuntos e escreviam artigos para jornais locais<sup>101</sup>.

Foi em Lima, ao assistir a peça *O Imperador Jones*, numa montagem no teatro Del Pueblo, que se sentiu extremamente abismado ao observar que a personagem principal – que era negra – era representada por um ator branco pintado de preto, e decidiu ali mesmo que ao regressar ao Brasil iria fazer teatro negro.

No entanto, ao retornar ao Brasil, será preso novamente devido a um processo disciplinar contra ele e que correu a sua revelia. Na penitenciária de São Paulo, realizou a sua primeira experiência de teatro, fundando o Teatro do Sentenciado, no qual: “os presos escreviam as peças, vários presos escreveram, e eu as dirigia<sup>102</sup>.” (NASCIMENTO, Abdias, 2006, p. 116).

Ao sair da prisão, Abdias criou o Teatro Experimental do Negro<sup>103</sup>, que na sua definição representa “a afirmação da cultura negra, da capacidade do negro de se organizar, da capacidade de luta do negro e da cultura africana no Brasil, independentemente de qualquer influência branca” (NASCIMENTO, Abdias, 2006, p. 122). Para ele, o TEN veio combater a ausência do(a) negro(a) como protagonista no teatro brasileiro:

verdadeiras gerações de atores negros e de atrizes negras que só eram aproveitadas nos papéis secundários, folclóricos ou obscenos [...] ele veio a favor da história e da cultura negra, a favor de todos os valores positivos que a cultura africana trouxe para o Brasil e que continuam até hoje menosprezados, secundarizados, agredidos e folclorizados. (NASCIMENTO, Abdias, 2006, p. 123).

<sup>101</sup>Nascimento, Abdias (2006) relata que era através da realização destes trabalhos que o grupo conseguiam se manter do ponto de vista da sobrevivência econômica.

<sup>102</sup>Abdias do Nascimento (2006 p. 106) relata que escreveu dois romances na penitenciária que se perderam: *O Submundo* – um documentário sobre a penitenciária, escrito a partir das entrevistas com os presos – e *Zé Capetinha* de cunho racial – tratava da “interação entre brancos e negros na sociedade brasileira.”

<sup>103</sup>Abdias conta como se aproximou “dos intelectuais negros ou mulatos de São Paulo, para buscar apoio para fazer o Teatro Experimental do Negro, para concretizar a ideia” (NASCIMENTO, Abdias, 2006, p.118), contudo, diz que Mário de Andrade não mostrou o menor interesse e a maior parte deles tratou essa ideia com muita indiferença. Então ele volta ao Rio de Janeiro e reúne um grupo: dois velhos amigos, Aguinaldo Oliveira Camargo – agrônomo e advogado e Sebastião Rodrigues Alves, além do pintor Wilson Tibério, José Herbel, contabilista ou administrador, Teodorico dos Santos, arquiteto. Esta seria a composição inicial, que logo depois teria mais adesões, como: Arinda Serafim, empregada doméstica, Marina Gonçalves, roupeira, a estas(es) se juntaram muitos outras(os). Diz que contou com o apoio de Aníbal Machado, Carlos Lacerda.

Sobre a iniciativa do TEN, Semog (2006) fala:

[...] tratava-se de intervir na consciência coletiva, estabelecendo novos parâmetros de auto-estima para homens e mulheres negros, um paradigma, uma nova atitude cidadã e, por conseguinte, criando as bases para um enfrentamento político que implicasse profundas mudanças sociais. (SEMOG, 2006, p.129).

Com o objetivo de “intervir na consciência coletiva” e suscitar mudanças sociais, o TEN realizou diversas atividades para além da sua atuação teatral<sup>104</sup>: criou um departamento que estudava os direitos das empregadas domésticas, cursos sobre a história da África e de alfabetização e cultura básica, organizou concursos e exposições dentre outras iniciativas de igual relevância.

Dentre suas realizações, destacam-se ainda a criação do jornal *Quilombo* (1948); a Convenção Nacional do Negro (1945); o Comitê democrático Afro-brasileiro (1945) e o I Congresso do Negro Brasileiro (1950).

O jornal *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*, além de divulgar os trabalhos do TEN em todos os seus campos de ação, traz reportagens, entrevistas e matérias sobre assuntos diversos que envolviam problemáticas e manifestações relativas às populações negras no cenário nacional e por vezes também internacional. Os textos são assinados por autores(as) majoritariamente negros(as), de diferenciadas correntes teóricas. Este jornal circulou entre 1948 e 1951; segundo Nascimento, Abdias, (2006, p. 222), “a precariedade dos recursos financeiros do TEN, e do poder aquisitivo de seu público não lhe permitiu uma permanência maior.”<sup>105</sup>

Abdias do Nascimento, Aguinaldo Camargo, Rodrigues Alves, Isaltino Veiga dos Santos, José Pompílio da Hora e Ruth de Souza, dentre outros(as) organizaram a *Convenção Nacional do Negro* (São Paulo, 1945, e Rio de Janeiro, 1946). De acordo com Nascimento, Abdias, (2004), esta convenção buscou resumir na sua “Declaração Final” os anseios e as aspirações coletivas de grupos negros, encaminhando-a a Constituinte de 1946 através do

<sup>104</sup>O TEN produziu muitos espetáculos, estreando com a peça *O Imperador Jones*, levou para o público outras peças com temáticas afro-brasileiras e protagonistas negros, como *Filhos de Santos*, *Aruanda*, *O filho Pródigo*, *Sortilégio Negro* entre outras.

<sup>105</sup>Em 2003 foi publicada uma edição fac-similar do jornal *Quilombo* pela Editora 34 e a Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo – FUSP. Esta edição contém todas as matérias publicadas do nº 01 ao 10 – dezembro de 1948 a julho de 1950, contém ainda um rico acervo de imagens, constituindo-se uma inestimável fonte de pesquisa.

senador Hamilton Nogueira<sup>106</sup>, tendo, entre as principais proposições, a inserção da discriminação racial como crime de lesa-pátria com uma série de medidas práticas em prol de sua eliminação<sup>107</sup>.

Este documento conclama os(as) negros(as) a assumirem o protagonismo na reivindicação dos seus direitos, a partir da união e da coragem de assumir suas negritudes:

[...] antes de mais nada, nos compenetrámos, cada vez mais, de que devemos estar unidos a todo preço, de que devemos ter o desassombro de ser, antes de tudo, negros, e como tais os únicos responsáveis por nossos destinos, sem consentir que os mesmos sejam tutelados ou patrocinados por quem quer seja. (NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 112).

É com esta ideia que a “Declaração” é arrematada, numa conclamação para que cada um(a) assuma o lugar de “obreiro” da causa negra, na luta pelos direitos da população negra, contra a “decadência” dos seus costumes, contra a ignorância e o preconceito e na afirmação do valor do(a) negro(a) e de sua contribuição na política, nas artes, nas ciências e na guerra. A ideia de protagonismo negro está bastante presente nos textos e contextos dos(as) intelectuais e militantes negros(as) deste período e este é um tema que debatarei de forma mais ampla na continuidade desta escrita.

Ainda a respeito dos princípios constantes nesta “Declaração Final”, destaco aqui a reivindicação nº 4: “enquanto não for tornado gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos brasileiros negros, como pensionistas do Estado. Em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior do país, inclusive nos estabelecimentos militares.” (NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 112).

A preocupação com a inclusão dos(as) negros(as) no sistema de ensino é um quesito recorrente nas reivindicações coletivas, sendo quase sempre um item presente nos documentos elaborados em congressos ou/e outros eventos realizados por militantes e intelectuais negros(as), esta preocupação também se tornou uma demanda constante nos discursos e projetos de lei apresentados por Abdias do Nascimento durante o seu exercício parlamentar como deputado federal e senador da República. Mas, a pauta no que diz respeito à educação não se reduz a inclusão, ampliando-se para outras demandas, também discutidas e encaminhadas pelos Movimentos Negros, como por exemplo, a necessidade de incluir como

<sup>106</sup>O senador Hamilton Nogueira, alcunhado de *senador dos negros*, após a deposição de Vargas, em outubro de 1945, elegeu-se senador do Distrito Federal à Assembleia Nacional Constituinte pela legenda da União Democrática Nacional – UDN.

<sup>107</sup>Para Abdias esses são antecedentes da lei antidiscriminatória que ficou conhecida, posteriormente, como Lei Afonso Arinos, poucos conhecidos, cujos termos ficaram muito aquém do previsto no projeto de emenda constitucional patrocinada pela convenção.

conteúdo do ensino brasileiro temáticas relativas à África, sua história e seus valores. Este será um outro debate recorrente na minha escrita, retornando sempre à baila no momento necessário, como parte relevante e constituidora dos textos/discursos aqui analisados.

Em 1945, no Rio de Janeiro, com Aguinaldo de Oliveira Camargo e Sebastião Rodrigues Alves e outros militantes negros, fundou o *Comitê Democrático Afro-Brasileiro*, que funcionava na sede da União Nacional dos Estudantes – UNE –, onde estava localizado o TEN. O Comitê, conforme o define Abdias do Nascimento (2006), seria uma espécie de braço político do Teatro Experimental do Negro, que tinha como objetivo principal consolidar em longo prazo, “uma organização capaz de avançar na defesa dos interesses da coletividade afro-brasileira [...] o objetivo imediato do Comitê era a luta pela anistia geral dos presos políticos, e ele estava aberto a todos(as) os(as) que quisessem colaborar, não importando raça, cor, profissão, credo político.” (NASCIMENTO, Abdias, 2006, p. 148).

O I Congresso do Negro Brasileiro, no Rio de Janeiro, em 1950, cujo documentário está publicado no livro *O negro revoltado* (segunda edição da Nova Fronteira, 1982), tinha como objetivo “dar ênfase toda especial aos problemas práticos e atuais da vida da nossa gente.” (NASCIMENTO, Abdias, 1997, p.83). Num discurso realizado na Associação Brasileira de Imprensa, às vésperas deste congresso, Abdias do Nascimento (1982, p.121) afirma que o I Congresso do Negro Brasileiro “abre uma nova fase nos estudos dos problemas das relações de raça no Brasil.”

Parece-me que esta é uma afirmação que faz sentido, conforme a relação geral das teses que foram apresentadas, um total de 35 entre os dias 28 de agosto a 02 de setembro de 1950; de acordo com os seus títulos e conteúdos, estas teses abrangiam todo o “temário” relativo às populações negras, aprovado para este I Congresso na Conferência Nacional do Negro em 1949, qual seja: *história, vida social, sobrevivências religiosas, sobrevivências folclóricas, línguas e estética*; e ainda extrapolaram esta proposta, se atentarmos para a amplitude dos textos, pareceres e debates, que discutiram e propuseram sobre temas diversos como: preconceito, relações de raças, quilombos, criminalidade, ascensão social negra, composição étnica, escravidão e abolição, racismo, religiosidade negra, entre outros não menos relevantes.

O I Congresso do Negro Brasileiro teve como *Comissão Central de Coordenação*, Guerreiro Ramos, Edison Carneiro e Abdias do Nascimento, sendo um evento que reuniu grande parte dos estudiosos sobre a temática das relações raciais, inclusive alguns de maior reconhecimento naquele momento, a exemplo da própria comissão, mas, para além dela, contou com as participações de Thales de Azevedo, Darcy Ribeiro, Roger Bastide, Charles

Wagley, Oracy Nogueira, participando de debates, apresentando teses e/ou realizando pareceres sobre teses dos demais participantes. Vale a pena também registrar a realização de uma mesa-redonda, sob o título sugestivo: *Há um problema do Negro no Brasil?* Esta mesa realizou discussões acaloradas sobre o racismo, o preconceito racial, o papel das organizações negras neste cenário, tendo entre seus debatedores Guerreiro Ramos, Edison Carneiro, Costa Pinto, Darcy Ribeiro e Abdias do Nascimento entre outras participações.

Todos as teses apresentadas e as discussões realizadas neste Congresso constituem um material primoroso para o conhecimento dos estudos realizados sobre as populações negras naquele momento, bem como as posições dos(as) autores(as) que os realizaram. Constituem também um excelente material para os trabalhos sobre a memórias esquecidas ou pouco lembradas nos nossos discursos históricos. No entanto, como a interlocução privilegiada nesta tese é com as obras de Abdias do Nascimento e Edison Carneiro, não será possível realizar uma reflexão mais aprofundada sobre toda a extensão dos temas apresentados e debatidos no congresso – o que pretendo fazer num outro projeto.

Por ora, quero destacar duas participações no debate da mesa-redonda acima citada: a primeira, de Guiomar Ferreira de Mattos<sup>108</sup>, única mulher a debater neste espaço, e que propõe o combate ao preconceito através de um movimento que force o funcionamento da lei que criminaliza o racismo, referindo-se a Lei Afonso Arinos<sup>109</sup> diz que ela “[...] foi inócua, porque, depois disso, o preconceito recrudescer”, contudo reconhece que é preciso ir além dela. “Através da lei não teremos esperança de ver solucionado o problema. Parece que a melhor maneira será fazer-se a recuperação psicológica, cultural, intelectual e moral do negro, enfim, uma recuperação social, criando-se escolas para atingirmos esse fim” (MATTOS, G., 1950 apud NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 328). A segunda fala destacada é a de Aguinaldo Camargo<sup>110</sup> (1950 apud NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 328) que conclama por um processo de reeducação dos brancos, como uma forma de combater o preconceito e afirma

---

<sup>108</sup>A advogada Guiomar Ferreira de Mattos teve um papel destacado na organização do Conselho das Mulheres Negras e da Associação das empregadas domésticas (1950), atuava intensamente na militância e no engajamento feminino nas lutas contra a discriminação. Para além do debate aqui apresentado, apresentou ainda neste I Congresso do Negro Brasileiro a tese sobre a necessidade de regulamentação do trabalho doméstico.

<sup>109</sup>Criada por Afonso Arinos de Melo Franco (1905-1990) e sancionada pelo então presidente Getúlio Vargas, em julho de 1951, a Lei 1.390 também conhecida como Lei Afonso Arinos, foi o primeiro código brasileiro a incluir entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de cor.

<sup>110</sup>Aguinaldo Camargo foi um dos fundadores e destacados integrante do Teatro Experimental do Negro, sendo um dos organizadores do Congresso Afro-Campineiro em 1938, fundando com Abdias e com Sebastião Rodrigues Alves o Comitê Democrático Afro-Brasileiro. Aclamado por sua atuação teatral na peça *O Imperador Jones*, foi considerado na época uma das maiores expressões da arte cênica no Brasil, Aguinaldo Camargo faleceu em março de 1952.

que esta educação deverá ser realizada pelos negros, destacando também a necessidade dos negros educarem seus filhos:

Precisamos fazer a recuperação e o caminho é a reeducação do branco, porque nós não temos preconceito. Reeduquemos o branco, para que ele aprenda a respeitar a criança negra, a respeitar o doutor negro, a empregada negra, que aprenda a casar-se com a mulher negra [...]. Que os negros literatos venham para o asfalto, que os doutores negros saibam educar e fazer-se sentir a seus irmãos negros, para que eles também trabalhem, e o branco, vendo que o negro está subindo, dará a sua cooperação. É preciso educar nossos filhos; que cada um de nós mande os filhos para escola e não vender amendoim nas calçadas. (CAMARGO, 1950 apud NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 329).

As duas intervenções focalizam a educação, considerando-a como uma ação vital para a ascensão social do(a) negro(a) e para o combate ao preconceito. As afirmações de Aguinaldo Camargo trazem à tona questões emblemáticas e relevantes que tenho discutido e enfrentado juntamente com outro(as) intelectuais negros(as) no âmbito da educação e da implementação da Lei 10.639/2003, quais sejam: A quem interessa um processo de reeducação que combata o racismo e a desigualdade? Por quem e como será feito este processo para que atinja da mesma forma negros(as) e não negros(as)? Ou seja, ao conclamar aos negros(as) letrados(as) para que assumam a responsabilidade da reeducação dos(as) brancos(as), no sentido de ensiná-los a respeitar os(as) negros(as) e demonstrar este respeito na convivência com estes, Camargo (1950 apud NASCIMENTO, Abdias, 1982) ressalta a importância da educação para os(as) próprios(as) negros(as) e do esforço que todos eles(as) devem fazer neste sentido, apostando neste caminho como garantia de uma sociedade mais igualitária.

Talvez seja questionável a ideia de não “termos preconceitos”, mas, parece-me bastante razoável e atual a necessidade de uma reeducação de negros(as) e brancos(as), na direção de uma educação antirracista e plural, que não ensine a hierarquizar e discriminar as pessoas pelas suas diferenças raciais, de gênero, lugar social e/ou outras, que combata todo tipo de racismo e xenofobia. Também entendo como bastante pertinente, embora desolador, o entendimento que nós negros(as) temos que encontrar maneiras de assegurar a realização deste processo de reeducação, senão como os únicos deflagradores e envolvidos neste, porém, com certeza como os mais interessados e comprometidos com as transformações que ele poderá instaurar, principalmente se acatarmos o desafio de este processo de reeducação deverá convencer aqueles que ocupam os lugares de privilégios a compartilharem os mesmos, ou pelo menos a entender que existem outros capazes e dispostos a dividi-los, para o estabelecimento de relações mais equitativas e mais humanas entre os diferentes.

Dito isto, e ressaltando que esta discussão de alguma forma está colocada na pauta mais geral desta reflexão, retorno a trajetória de Abdias do Nascimento.

Em 1968, Abdias do Nascimento vai para os Estados Unidos, alvo de perseguição do regime ditatorial; este é o início do seu autoexílio, e também de certa forma a finalização das atividades do TEN. Lá estabeleceu residência e atividades profissionais em universidades norte-americanas e se encontra com líderes do Movimento Negro norte-americano. Em 1968/69, foi contratado como Professor Associado do Centro de Pesquisas e Estudos Porto-riquenhos da Universidade do Estado de Nova York em Buffalo – SUNYAB e funda a cadeira de Culturas Africanas no Novo Mundo, no Departamento de Estudos Porto-riquenhos.

Silva R., (2010) observa que essa experiência acadêmica de Abdias Nascimento se constituiu num exercício prático sobre intelectualidade, militância, cultura, direitos humanos, diferenças étnico-raciais, além do alargamento do seu poder de questionamentos sobre as formas de racismo disseminadas pelo mundo e conhecidas através da representação política das várias lideranças com as quais manteve contato. Para ela “Abdias percebe que não há, como afirmado por Stuart Hall homogeneização do racismo. De uma sociedade para outra, as formas de constituição histórica do racismo são completamente diferentes. Restava ao intelectual compreender como estas formas operavam no Brasil.” (SILVA, R., 2010, p. 96).

Enquanto professor da SUNYAB, compareceu à Conferência Preparatória do VI Congresso Pan-Africano, em 1973, na Jamaica. Fala que o impacto que sentiu ao pisar pela primeira vez “o chão de um país negro independente é coisa difícil de descrever” (NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 13). Sobre sua participação no VI Congresso Pan-Africano em Daar es Salaam, na Tanzânia, em 1974, ela afirma:

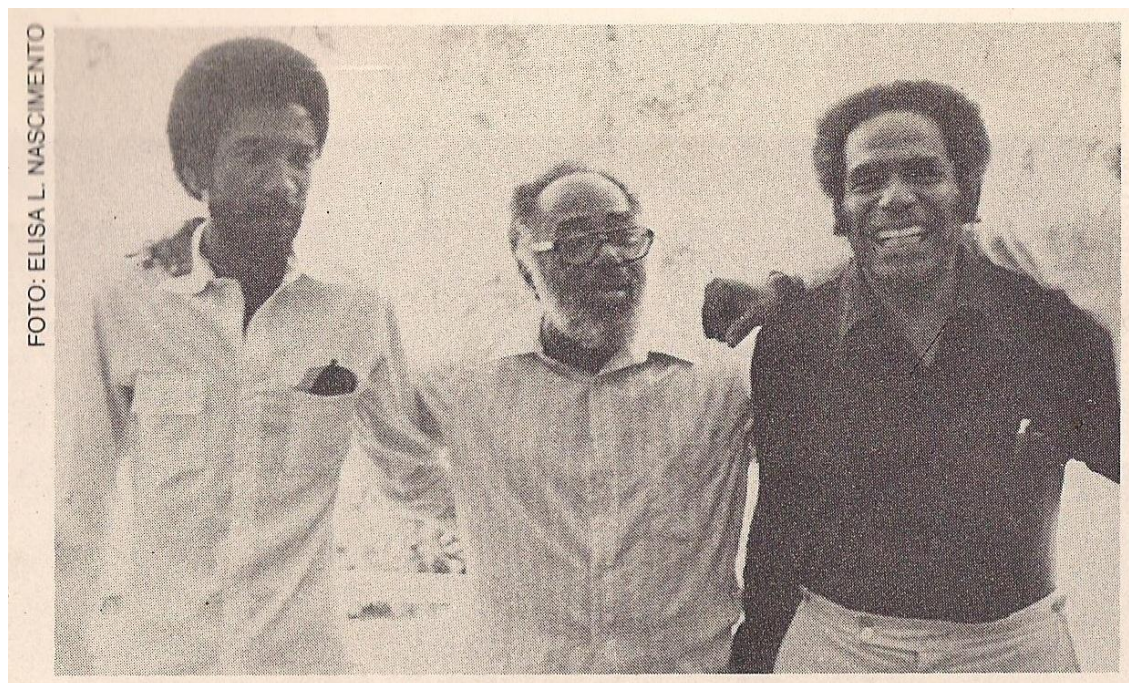
Expus à assembléia de mais de 500 delegados africanos, do continente e da diáspora, as condições de opressão, destituição e racismo das irmãs e irmãos negros do Brasil. Pela primeira vez se ouvia, no âmbito internacional, tal denúncia de racismo e discriminação, da boca de um negro oriundo deste país tido como a própria fonte da democracia racial. (NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 13).

O texto completo do discurso que proferiu neste congresso encontra-se publicado no livro *O Quilombismo*, sob o título de *Introdução à mistura ou massacre?* (1980) – no qual denuncia o permanente genocídio que sofre o povo negro em geral e a exclusão de delegações sul-africanas desse Congresso, destacando que a história do Brasil tem sido “concebida por brancos, para os brancos e pelos brancos” (NASCIMENTO, Abdias, 1980, p. 15), sendo que toda a sua estrutura econômica, sociocultural, política e militar tem sido utilizada para o benefício exclusivo de uma elite branca em detrimento dos direitos da maioria da população

negra, pobre e excluída. Os argumentos apresentados neste discurso de Abdias do Nascimento (1980), como nos demais textos publicados em seus livros constituem parte relevante das considerações sobre memória e insurgência na sua escrita que serão tecidas ainda neste capítulo.

Sobre a participação de Abdias na Conferência Preparatória do VI Congresso Pan-Africano, Moore (2002, p. 24) afirma: “ali ele definiu sua visão de um pan-africanismo global, independente dos blocos ideológicos [...]”<sup>111</sup>. Certamente esta visão se ampliou com a sua participação em 1974, no VI Congresso Pan-Africano em Dar es Salaam.

Figura 5 – Abdias com os presidentes do II e I Congresso de Cultura Negra das Américas<sup>112</sup>



Fonte: NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 164.

Em 1976, Abdias mudou sua residência para Nigéria, onde trabalhou como professor visitante do Departamento de Línguas e Literaturas Africanas da Universidade de Ifé, participando do I e II Congressos de Cultura Negra das Américas (Cali – Colômbia – 1977 e

<sup>111</sup>Sobre a participação e a localização de Abdias do Nascimento no Pan-Africanismo, enquanto movimento e corrente teórica estarei discutindo ainda neste capítulo algumas laudas à frente, quando reflito sobre memória e tradição na sua escrita.

<sup>112</sup>Em Barbados (agosto de 1981), reuniram-se os presidentes dos II e I Congresso de Cultura Negra das Américas: professor Geraldo Maloney, do Panamá, e Dr. Manuel Zapata Olivella, da Colômbia (à esquerda e à direita, respectivamente, de Abdias do Nascimento, coordenador geral do III Congresso de Cultura Negra das Américas a se realizar no Brasil).

Panamá – 1980)<sup>113</sup>, eleito na plenária do último como coordenador do III Congresso. Nesse mesmo ano participa do Seminário sobre Alternativas Africanas, coordenado por Wole Soyinka, em Dakar, e também do Simpósio e da Marcha Comemorativa do Dia de Libertação da África, em Washington.

Sobre estas e as demais experiências internacionais de Abdias, Moore (2002, p.20) afirma que foi na sua pessoa e graças a sua ação política que “se estabeleceu pela primeira vez uma ponte entre o movimento social negro norte-americano e aquele que surgia, embora balbuciante, na América Latina, principalmente no Brasil.” Segundo ele, Abdias defendia que as diásporas das Américas e do Caribe deveriam desempenhar um papel estratégico no processo de enfrentamento ao colonialismo, no mesmo nível de urgência “dos povos do continente”.

Entendo que a experiência internacional de Abdias, nos Estados Unidos e na África, permitiu que ele ampliasse o seu conhecimento sobre as populações negras a nível mundial, percebendo outras dimensões da dominação branca e do racismo, bem como outras formas de combatê-los, também alargou os seus horizontes teórico/metodológicos, contribuindo para uma maior fundamentação dos seus textos, no que diz respeito as suas elaborações sobre o combate ao racismo, a denúncia da democracia racial e a defesa da igualdade racial como forma de democratização da sociedade brasileira. Além disto, considero esta experiência bastante relevante no seu construto sobre a memória negra, erigida numa relação constante e estreita com as tradições dos povos negros do continente africano e da diáspora, marcadas pelos movimentos dos tempos, dos lugares e dos diálogos onde se desenvolviam. Por fim, penso que esta experiência também colaborou para lapidar de forma mais contundente o perfil de Abdias, enquanto um intelectual insurgente, e que esta insurgência perspectivou sobre maneira a sua produção e sua militância política.

Com a abertura política, Abdias volta ao Brasil e funda o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros – IPEAFRO. Em 1982, realiza e presidia o III Congresso de Culturas Negras na América, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, organizado pelo IPEAFRO. Em 1982, eleito deputado federal, pelo Partido Democrático Brasileiro – PDT, faz uma legislação em prol dos interesses da Comunidade Negra – cria a

---

<sup>113</sup> Abdias do Nascimento (1982), diz que a partir de 1977 já não comparecia sozinho aos encontros internacionais, lembra a participação de mais quatro brasileiros no *I Congresso de Cultura Negra das Américas*, em Cali – Colômbia, em agosto desse ano. Foram eles: Sebastião Rodrigues Alves, Marina de Avelar Sena, Eduardo de Oliveira e Oliveira e a jornalista Mirna Grzich. No *II Congresso de Cultura Negra das Américas*, no Panamá, março de 1980, o número de afro-brasileiros aumentou consideravelmente, entre os citados: Clóvis Moura e Henrique Cunha Júnior. Nesse Congresso o Brasil foi escolhido para sediar o *III Congresso de Cultura Negra das Américas*, e Abdias Nascimento eleito como vice-presidente para a América do Sul.

Fundação Afro-Brasileira de Arte, Educação e Cultura – FUNAFRO. Em 1991, ainda no PDT, chegou ao Senado Federal<sup>114</sup>, exercendo também entre 1991 e 1994 o cargo de Secretário Extraordinário de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras (SEAFRO) no Rio de Janeiro, nomeado pelo então governador deste Estado, Leonel Brizola.

A vida parlamentar de Abdias foi marcada por enfrentamentos e conflitos, tendo como marca registrada do seu mandato a luta contra o racismo, evidenciada nos seus discursos e projetos realizados. Grande parte destes discursos e projetos está publicada nas revistas *Combate ao Racismo* e *Thoth: Escriba dos Deuses – Pensamento dos povos africanos e afrodescendentes*,<sup>115</sup> produzidas no seu mandato de deputado federal e senador, respectivamente. Esses discursos e projetos também irão fomentar e orientar algumas das discussões e análises que serão desenvolvidas ao longo desta reflexão.

Enfim, toda a trajetória de Abdias o conduziu na direção de um “protesto negro”, fundamentado na sua própria experiência e nos aprendizados que ela lhe proporcionou, como militante político e intelectual negro engajado e comprometido com as populações negras e suas demandas. Aqui, farei uma pausa no relato desta trajetória, contudo, a mesma retornará com muita força nas reflexões a seguir, considerando que a experiência do autor está sempre presente na sua obra, sendo a dimensão que lhe dar maior sustentação e poder de argumentação. De forma que muitos temas abertos por este relato e pouco explorados nos seus significados mais amplos serão revisitados e aprofundados na continuidade deste capítulo e nos capítulos a seguir.

#### **4.2 O autor e a sua escrita: apresentando as obras destacadas**

Este trabalho, embora leve em consideração a amplitude do poder criativo do autor – buscando conhecer e explorar o seu rico acervo – toma como centralidade para esta reflexão suas produções escritas e mais especificamente cinco títulos citados anteriormente, dos quais faço um breve resumo nesse momento para melhor situar o leitor sobre as reflexões que farei a seguir, nas quais busco traduzir os sentidos da tradição e da memória negra nesta produção.

Ratificando o que já expus na introdução deste texto, os títulos escolhidos contemplam, a meu ver, os pilares fundamentais do discurso de Abdias – do ponto de vista teórico – na afirmação de um discurso insurgente, de enfrentamento ao racismo e suas mazelas, mas, também, propositivo, construindo a partir de lugares políticos definidos e

---

<sup>114</sup>Este mandato foi assumido com a morte de Darcy Ribeiro.

<sup>115</sup>Os números e títulos consultados neste trabalho constam nas referências finais do mesmo.

defendidos uma teoria compromissada e comprometida com autonomia e a liberdade de todos os povos, sobretudo das populações negras.

Se pensada no seu conjunto, as obras escolhidas contemplam ainda todo o escopo da experiência de Abdias, enquanto homem, intelectual, político, ou seja, em todas as suas faces negras e/ou “negrificadas” por ele. Em grande parte, estas obras são compostas de narrativas do autor sobre sua própria trajetória. Estas narrativas não se apresentam como uma *história de vida* – na qual o sujeito olha para trás, no sentido de relembrar o passado como um caminho já feito a ser recuperado – mas, como uma reflexão elaborada de forma sistematizada sobre a sua experiência, o que envolve pensar todas as relações que foram constituídas por Abdias e que também o constituiu: organizações coletivas, grupos de pertencimento e de estranhamento, bem como os espaços por onde andou e as diversas territorialidades da qual fez parte.

*O Quilombismo* (1980) é uma coletânea de ensaios da autoria do próprio Abdias do Nascimento, que visa apresentar diferentes textos escritos em diferentes momentos, mas que trazem como objetivo comum à intenção de afirmar a experiência dos(as) africanos(as) e seus descendentes e suas lutas em qualquer parte do mundo.

A publicação desse livro teria como alvo fender o bloqueio que nos isola, contribuindo, ainda que limitadamente, para iluminar e compreender o processo e as diversas estratégias utilizadas pelas forças que nos exploram, oprimem e alienam. (NASCIMENTO, Abdias, 1980, p. 17).

O esforço de realização dessa discussão é apresentado em sete ensaios, denominados de *Documentos* e enumerados crescentemente, sendo que o primeiro deles, intitulado de *Introdução à mistura ou massacre?*, escrito para o VI Congresso Pan-Africano, em Dar es Salaam (1974), denuncia a exclusão de delegações sul-africanas desse Congresso e o permanente genocídio que sofre o povo negro em geral. O *Documento 2* remete-se a uma discussão sobre cultura e trajetória do negro brasileiro, tomando a experiência do Teatro Experimental do Negro – TEN e a ação pan-africanista para evocar os “ausentes e silenciados e/ou aprisionados e a importância dos mesmos para uma “Revolução Cultural”. O terceiro *Documento* versa sobre arte, religião e culturas afro-brasileiras, destacando as lutas de resistência à imposição de uma cultura ariana, a destruição das línguas africanas, e vozes negras contestadoras da colonização mental.

O *Documento 4* é uma transcrição da contribuição do autor ao I Congresso de Culturas Negras nas Américas, realizado em Cali, Colômbia, em 1977 e realiza uma crítica contundente à política internacional brasileira que, de acordo com o ideal de supremacia

branca, invisibiliza a população negra e tem, como política oficial do Estado, o embranquecimento. No *Documento 5*, apresenta uma discussão sobre o perfil traçado do afro-brasileiro no livro *Afro-Braziliana: a working bibliography* da escritora norte-americana Dorothy B. Porter (1978) como uma importante leitura sobre a tentativa de liquidação mental dos afro-brasileiros. No 6º, encontra-se *Uma breve nota sobre a mulher negra*, evidenciando seu passado histórico de escravidão e abuso sexual e a imagem criada sobre a mulata na Literatura e nas Ciências Sociais.

Por fim, no último *Documento*, apresenta a tese principal dessa obra como desdobramento necessário ao cenário levantado nas reflexões anteriores: o *Quilombismo*, que é ao mesmo tempo uma síntese teórica e uma proposta política no campo dos direitos humanos, dos direitos de soberania, de autodeterminação e de protagonismo histórico das populações negras. *O Quilombismo* propõe como alternativa à sociedade racista, a recuperação do nosso autorrespeito e da nossa história – a história africana deve ocupar um lugar eminente nos currículos escolares. *O Quilombismo* propõe ainda uma economia coletiva e cooperativa; e que a sociedade *Quilombista* dê prioridade as crianças e as mulheres negras, alertando, porém, que a sociedade *Quilombista* não é uma sociedade exclusivista de negros: ela é de todos os brasileiros, negros e brancos.

*O Negro Revoltado* (1982), segundo o próprio Abdias, foi publicado para ser mais um instrumento operativo na luta pela libertação do povo afro-brasileiro. O livro tem como objetivo central apresentar os documentos (teses, comunicações, discussões) relativos ao I Congresso do Negro Brasileiro (1950), promovido pelo Teatro Experimental do Negro. Esses documentos constituem a segunda parte dessa obra, com debates e contribuições relevantes de nomes bastante conhecidos que discorreram sobre a temática negra como: Edison Carneiro, Thales de Azevedo, Guerreiro Ramos, Darcy Ribeiro, Roger Bastide, o próprio Abdias do Nascimento, dentre outras(os).

Antecede a apresentação desses trabalhos, uma primeira parte composta dos prefácios da 2ª e 1ª edições desse livro; de *Apêndices*, que apresentam resumo da proposta do *Quilombismo*, reflexão sobre o *Memorial Zumbi* e crítica ao racismo do Itamarati por vetar a realização do III Congresso de Culturas Negras no Brasil. Ainda constam nessa primeira parte, algumas Declarações, Manifestos e Carta-Aberta, escritos pelo autor, todos relativas às questões que envolviam as populações negras. Destaco aqui algumas destas questões, sendo que outras discussões trazidas ao longo deste texto são incorporadas em diferentes momentos da minha escrita.

Abdias do Nascimento (1982) realiza uma crítica ao comportamento conciliador dos ativistas da causa negra nesse I Congresso em relação à posição “dos brancos liberais”, inclusive à homenagem a Nina Rodrigues. Para ele, “a tônica da cordialidade impôs uma conciliação estéril.” (NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 9-10). Contudo, ele ressalta a importância do trabalho coletivo e participação conjunta dos negros e negras em eventos, projetos e outras realizações; diz que a partir de 1977 já não comparecia sozinho aos encontros internacionais, lembra a participação de mais quatro brasileiros(as) no I Congresso de Cultura Negra das Américas, em Cali – Colômbia, em agosto desse ano: Sebastião Rodrigues Alves, Marina de Avelar Sena, Eduardo de Oliveira e Oliveira e a jornalista Mirna Grzych. Observa que no II Congresso de Cultura das Américas, no Panamá, março de 1980, o número de afro-brasileiros aumentou consideravelmente, entre os citados: Clóvis Moura e Henrique Cunha Júnior.

Para Abdias do Nascimento (1982, p.21), o processo de internacionalização da luta afro-brasileira ampliou-se e foi fortalecido a partir de 1979 pela atuação de Lélia Gonzalez em várias conferências nos Estados Unidos e na Europa, sobretudo porque levava “a palavra da mulher negra brasileira aos foros estrangeiros e internacionais.” Segundo Abdias, o maior exemplo da maturidade na realização de projetos e agendas comuns entre os negros (as) foi a criação do Movimento Negro Unificado:

[...] foi a histórica concentração de 2.000 homens e mulheres negros nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, a 7 de julho de 1978, num veemente ato de protesto contra a discriminação racial e a violência gratuita da polícia contra a população negra. Naquele momento como um imperativo da luta, nascia o Movimento Negro Unificado – MNU. (NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 21).

Segundo Domingues (2012, p. 12), essa concentração foi a primeira atividade deste movimento quando ainda se chamava Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial – MUCDR, “[...] um ato público em repúdio à discriminação racial sofrida por quatro jovens no Clube de Regatas Tietê e em protesto à morte de Robson Silveira da Luz, trabalhador e pai de família negro, torturado até a morte no 44º Distrito de Guainases.” Neste ato foi apresentada uma carta aberta à população brasileira, denunciando e condenando o racismo. Em dezembro de 1979, durante a realização do seu primeiro congresso na cidade do Rio de Janeiro, o MUCDR se tornará o MNU – Movimento Negro Unificado e permanecerá assim até os dias atuais.

Domingues (2012) também discorre sobre as influências e perspectivas do MNU, nesta fase inicial, como um movimento que buscou inspiração na luta pelos direitos civis dos

negros estadunidenses e nas organizações negras marxistas, como os Panteras Negras, e, também nos movimentos de libertação dos países africanos, particularmente a Guiné Bissau, Moçambique e Angola, enquanto países de língua portuguesa. Para ele, estas influências externas contribuíram para a construção e afirmação de um discurso mais radicalizado contra a discriminação racial no seio do Movimento Negro Unificado.

Figura 6 – Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez<sup>116</sup>



Fonte: Acervo Abdias do Nascimento<sup>117</sup>.

Abdias do Nascimento ainda fora do país, veio participar da reunião de fundação do MNU, em São Paulo, porém, são poucas as referências sobre sua participação neste movimento, contudo, acompanhado sua trajetória e através de algumas passagens da sua escrita é possível inferir que esteve bastante presente nas ações realizadas por este movimento ao longo do tempo e também no estabelecimento de uma parceria com o mesmo durante o seu exercício parlamentar, na composição de reivindicações, projetos de leis e discursos que tinham por objetivo atender as demandas históricas da população negra: participou da luta pelo reconhecimento do 20 de novembro como *Dia da Consciência Negra*, do movimento nacional pelo *Memorial Zumbi*, que agregou diversas entidades do Movimento Negro de todo

<sup>116</sup>Com Lélia González em Burkina Faso, durante a reunião de constituição do Instituto dos Povos Negros. Ouagadougou, 1990.

<sup>117</sup>Disponível em: <<http://www.abdias.com.br/exilio/foto8.htm>>. Acesso em: 10/08/2013.

o país em torno da demanda da recuperação das terras da República dos Palmares, fundou com outros militantes, a *Secretaria do Movimento Negro* no PDT – partido pelo qual se tornou deputado federal e depois senador –, entre as várias propostas, transformadas em projetos de Lei, encaminhados e defendidos na Câmara de Deputados, propôs feriado nacional para o 20 de novembro, a definição do racismo como crime de “lesa-humanidade”, a reserva de vagas de 40% para mulheres e homens negros(as) na seleção de candidatos(as) ao serviço público, bolsas de estudos para estudantes negros(as) e a incorporação no sistema de ensino da história das civilizações africanas e do(a) africano(a) no Brasil, entre outros igualmente relevantes e coerentes com a pauta de reivindicação dos movimentos negros.

Outro aspecto perceptível deste relacionamento foi o desenrolar de diversos conflitos entre Abdias e parte da vertente mais marxista do Movimento Negro em geral, e não apenas do MNU, que entendia a luta antirracista submetida ao ideal revolucionário anticapitalista, numa política que conjugava classe e raça, porém de maneira hierárquica, na qual a classe tinha prioridade na construção de uma sociedade igualitária. Abdias do Nascimento (1997), afirma que os “setores de esquerda” no interior do movimento, negavam a legitimidade da luta específica dos(as) negros(as) e que o atrelamento as perspectivas generalistas da esquerda, impossibilitava que as histórias e as conquistas anteriores das populações negras embasassem e referendem-se a construção dos seus discursos e lugares políticos.

Contudo, tal conflito não impediu o estabelecimento de relações estreitas entre Abdias do Nascimento e o Movimento Negro, havendo um reconhecimento do trabalho desenvolvido em comum por ambas as partes. Para Abdias, existia um valor inestimável nas iniciativas negras – individuais ou coletivas – pois, tais iniciativas revelavam os esforços constantes das populações negras, das mais diversas formas, em todos os lugares que ocupavam no enfrentamento do racismo e na luta pela igualdade; conforme as suas palavras: “os negros têm sido os únicos – solidários e incansáveis – artífices da sua própria libertação [...]”. (NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 43). Já o Movimento Negro prestou várias homenagens a Abdias, em diversas ocasiões, em reconhecimento da sua militância comprometida com o povo negro e dos frutos gerados por esta.

*O Brasil na Mira do Pan-Africanismo* (2002) traz nesta segunda edição duas obras do autor: *O Genocídio do Negro Brasileiro*<sup>118</sup> e *Sitiado em Lagos*, com introdução de Elisa

---

<sup>118</sup>A primeira edição deste livro em inglês foi de 1977, traduzido por Elisa Larkin do Nascimento no Departamento de Línguas e Literaturas Africanas da Universidade de Ife, Ile-Ife, tendo ainda uma segunda edição também em inglês, publicada neste mesmo ano por Sketch Publishing Co., Ibadan. Tenho a primeira edição do original em língua portuguesa, editada em 1978, o texto foi reproduzido exatamente igual nesta segunda edição de 2002.

Larkin e prefácio de Carlos Moore. No início do texto, *O genocídio do Negro Brasileiro*, é apresentado um *texto de orelha* de Gerardo Mello Mourão, um prefácio à edição brasileira de Florestan Fernandes (1978) e um prefácio à edição nigeriana de Wole Soyinka (1979). Em seguida, o autor escreve um prólogo, no qual denuncia a recusa do seu trabalho no Segundo Festival Mundial de Artes Negras e Africanas, realizado em Lagos, Nigéria, em 1977, responsabilizando a interferência do governo ditatorial brasileiro por essa ação. Na introdução, apresenta uma crítica ao *mito da democracia racial* e a construção da *morenidade* brasileira como instrumento de consolidação do projeto de *embranquecimento* das populações brasileiras.

Esta crítica se aprofunda quando se refere à Gilberto Freyre (1966 apud NASCIMENTO, Abdias, 2002) e seu “lusotropicalismo” afirmando que:

[...] sua ênfase e insistência no termo *morenidade*; não se trata de um jogo de palavras, mas sim de proposta vazando uma extremidade perigosa mística racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano, tanto fisicamente, quanto espiritualmente, através do malicioso processo de embranquecer a pele negra e a cultura do negro. (NASCIMENTO, Abdias, 2002, p. 81).

Para Abdias do Nascimento (2002), outra lenda justificadora da tese da “democracia racial” no Brasil se localizava na mistificação da sobrevivência cultural africana através de um mito que postulava a sobrevivência de traços da cultura africana na sociedade brasileira, como resultado de relações amigáveis entre senhores e escravos. De acordo com esse autor, tal tese tem muitos(as) seguidores(as), os quais ele chama de “beatos” que infelizmente constituem uma tradição no pensamento brasileiro. De forma que, a tese da existência de uma democracia racial no Brasil, e mais que isto, o esforço de reproduzi-la como verdade através dos discursos veiculados, principalmente pelas instituições governamentais, constituem para o autor um preponderante fator na política de genocídio do povo negro, desenvolvida neste país.

Abdias do Nascimento (2002) acrescenta outros fatores responsáveis diretamente pelo “genocídio negro”, como a exploração sexual da mulher negra, denunciando esse tratamento que considera “degradante e desrespeitoso”. Faz uma crítica acirrada a Pierre Verger (1977 apud NASCIMENTO, Abdias, 2002) e outros “ideólogos da democracia racial que incansavelmente defendem a bandeira do inter-casamento.” (NASCIMENTO, Abdias, 2002, p. 106). Para o autor, esta bandeira traz como lema principal o branqueamento, camuflado em discursos que aparentemente valorizava as formas/processos de miscigenação. No entanto, a maior parte desta miscigenação não era fruto de relações harmônicas nem de encontros amorosos entre brancos(as) e negros(as), mas da exploração/violação da mulher negra, de

orientação racista da política migratória brasileira, do comprometimento de intelectuais que produziram e difundiram teorias científicas e políticas racistas, como essa do embranquecimento; para ilustrar tais intelectuais, cita José Veríssimo, Thales de Azevedo, Gobineau e até mesmo Joaquim Nabuco, dentre outros, que compartilharam da ideia de construção de uma ordem civilizada no Brasil e através de discussões e textos variados, fomentaram em seus discursos de forma recorrente a argumentação de que para se formar como um país moderno e civilizado aos moldes dos países europeus, o Brasil precisaria embranquecer sua população e o meio mais rápido para que isto se tornasse realidade era a miscigenação.

No entanto, para Abdias do Nascimento (2002), os caminhos tecidos para o “genocídio negro” foram muitos e amplos: o mito do “Africano Livre”, forjado pela abolição, atirou os africanos e seus descendentes para fora da sociedade e exonerou de responsabilidades os senhores, o Estado, e a Igreja. “Tudo cessou, extinguiu-se todo o humanismo, qualquer gesto de solidariedade ou de justiça social: o africano e seus descendentes que sobrevivessem como pudessem.” (NASCIMENTO, Abdias, 2002, p. 109). A discussão sobre raça estava proibida, o ato de 1899 – do ministro Ruy Barbosa, que ordenou a incineração de todos os documentos pertinentes à escravidão, inclusive estatísticos – já prenunciava esta proibição, mas “em verdade, porém, a camada dominante simplesmente considera qualquer movimento de conscientização afro-brasileira como ameaça ou agressão retaliativa.” (NASCIMENTO, Abdias, 2002, p. 123).

Abdias do Nascimento (2002) discute ainda a ineficácia da Lei Afonso Arinos, diz que o seu valor “é puramente simbólico” e que depois da lei, os anúncios de emprego substituíram “pessoas de cor”, por “boa aparência”, o que seria apenas um eufemismo para indicar “branco”. Por fim, denuncia a condição dos afro-brasileiros em geral como “dramaticamente despossuídos”, com participação insignificante no sistema educativo e péssimas condições de moradias.

Assim, o desenvolvimento deste texto se traduz num conjunto de reflexões que busca percorrer ao longo da história a construção de estratégias que visavam o genocídio do “negro brasileiro”: o mito do senhor benevolente, exploração sexual das mulheres negras, o embranquecimento da raça, a discussão racial como algo proibido, a realidade de discriminação racial, o sincretismo e a folclorização da cultura negra. Também aponta os caminhos de reação do negro: a persistência das culturas africanas no Brasil, o teatro

Experimental do Negro contra o embranquecimento e o espírito libertador da arte afro-brasileira<sup>119</sup>.

*Sitiado em Lagos* (2002), traz um *texto de orelha* de Clóvis Brigagão e prefácio de Dom José Maria Pires. Esse texto detalha o boicote sofrido pelo autor no Segundo Festival Mundial das Artes e Culturas Negras e Africanas – FESTAC, ocorrido em Lagos – Nigéria, no ano de 1977, apresentando como Apêndice a Carta Aberta ao Primeiro Festival das Artes Negras. Dacar, Senegal, 1966. Relata como seu trabalho, texto original do livro *O Genocídio do negro brasileiro*, foi recusado sem maiores explicações, além do episódio de ser vetado como delegado oficial da Comissão Brasileira, de forma que só pôde participar como observador, não tendo direito a voto e nem a apresentação de proposta.

No entanto, segundo Abdias do Nascimento (2002), se os agentes do governo ditatorial brasileiro procuravam silenciá-lo e persegui-lo, ele pode contar com a solidariedade da imprensa nigeriana, de forma que a sua denúncia e o seu trabalho foram largamente difundidos não apenas no local onde aconteceu o festival, mas ultrapassando fronteiras internacionais, graças a colaboração de alguns delegados de outros países<sup>120</sup>.

O livro, *Abdias do Nascimento: o Griot e as Muralhas* (2006) é uma espécie de biografia autonarrada, escrita por Abdias do Nascimento e Ele Semog. É uma narrativa biográfica que apresenta dimensões reflexivas e discursos históricos desse autor, percorrendo os caminhos da infância, da escola, do aprendizado racial, das criações e participações na militância negra e do exílio fora do Brasil. Esta obra foi tomada como principal referência na primeira parte deste capítulo, quando (re)apresento a trajetória de vida e a produção deste autor, de maneira que o seu conteúdo já foi amplamente explorado.

O conjunto formado por essas cinco obras encerra grande parte dos trabalhos mais relevantes desse autor, configurando-se como um mosaico no qual se apresenta suas principais criações teóricas e embates políticos, fundamentados nas suas próprias experiências e lutas, enquanto um intelectual negro engajado a favor e atuante na construção de um mundo sem racismos.

---

<sup>119</sup>Os aspectos que dizem respeito às *reações negras* são tratados ao longo deste capítulo, inclusive sobre o papel do TEN e/ou outras organizações negras.

<sup>120</sup>Diante das denúncias de racismo e violência contra o povo negro no Brasil, constantes no trabalho de Abdias do Nascimento e da divulgação do mesmo nos jornais nigerianos, o governo brasileiro se manifestou através de uma nota oficial produzida pelo embaixador do Brasil em Lagos: a nota lamentava os aborrecimentos causados por Abdias e a recusa do seu trabalho pelo caráter militante e panfletário deste, que não apresentava nenhum valor acadêmico. No entanto, segundo Abdias do Nascimento (1982), esta nota teve pouca circulação, desde que a imprensa nigeriana se recusou a divulgá-la. Abdias do Nascimento (1982) também relatou apoios e felicitações recebidas, a exemplo de diversos documentos redigidos a seu favor por intelectuais de outros países da África, dos Estados Unidos e de Portugal.

### 4.3 O lugar da escrita: uma breve passagem pelo anticolonialismo

Abdias Nascimento é considerado um dos maiores defensores da cultura e igualdade para as populações afrodescendentes desde que conseguiu resultados positivos a partir de suas iniciativas na defesa e na inclusão dos direitos dos(as) negros(as). Ele também é reconhecido como o principal difusor do Pan-Africanismo no Brasil.

Um mergulho na obra de Abdias é uma porta de entrada para o pensamento anticolonial concebido pelos intelectuais negros(as) do continente africano e da diáspora. A escrita do autor traz como referências inquestionáveis as ideias articuladas pelo Pan-Africanismo, o Movimento da Negritude e o Afrocentrismo, dos quais apresento no momento um breve resumo com o objetivo de situar o leitor sobre eles. No entanto, o dinamismo e a complexidade destes, enquanto movimento e teoria, extrapola em muito os aspectos aqui colocados<sup>121</sup>.

O Pan-Africanismo começou a se esboçar na diáspora, particularmente no Caribe e nos Estados Unidos, no século XIX, se desenvolveu e teve um grande recrudescimento nas políticas nacionalistas africanas, visto “[...] enquanto uma expressão de solidariedade entre os povos africanos e de origem africana, e enquanto vontade de assegurar a liberdade do continente africano e seu desenvolvimento de forma igual à de outras partes do mundo [...]” (CONFERÊNCIA DOS INTELLECTUAIS DA ÁFRICA E DA DIÁSPORA, 2004, p.10)<sup>122</sup> também se colocava como contraponto a uma imagem generalista deste continente, construída em torno de uma suposta inferioridade africana.

O Pan-Africanismo provém, antes de qualquer coisa, de uma reação ao tráfico negreiro, à escravidão e a todas as suas conseqüências sobre o status jurídico dos negros, sobre a imagem da África no mundo e sobre o destino que as grandes potências da época reservavam aos africanos e ao seu continente. E foi rejeitando o sistema negreiro que os africanos da África e da diáspora afirmaram a igualdade dos povos e o direito dos africanos a viver na liberdade e na dignidade, tal como os demais seres humanos (CONFERÊNCIA DOS INTELLECTUAIS DA ÁFRICA E DA DIÁSPORA, 2004, p.10)<sup>123</sup>.

<sup>121</sup>Ao leitor(a) interessado(a) numa leitura mais ampla da temática, sugiro a coletânea de SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os Impérios tecem**. Textos Anticoloniais, Contextos coloniais. Lisboa: Edições 70, Lda. 2012; NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**. Uma abordagem *epistemológica* inovadora. São Paulo, SP: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4).

<sup>122</sup>Textos de referência, publicados por ocasião da **I Conferência dos Intelectuais da África e da Diáspora**, organizada pela União Africana em Dakar, 2004, p. 10.

<sup>123</sup>Idem.

O Pan-Africanismo nasceu no âmago dos regimes coloniais, e sempre se revestiu de extrema complexidade, na medida em que se desenvolveu em diferentes lugares do mundo: África, América do Norte, Caraíbas, América do Sul, Europa, de forma que estas diversas experiências pan-africanas realizaram diálogos e encontros conjuntos, influenciando uns aos outros, embora, certamente, mantivessem as singularidades referentes aos seus contextos particulares.

O Movimento Pan-Africano realizou a sua primeira conferência em julho de 1900, em Londres, sendo esta o início de uma série de eventos pan-africanos que se estenderam por todo o século XX, e continuam acontecendo até nossos dias<sup>124</sup>: conferências, congressos, festivais, colóquios, dentre outros. Estes eventos debateram e produziram textos extremamente importantes para o contexto em que se encontravam, extrapolando-os, tornando o pensamento pan-africanista em uma referência que não pode ser obliterada na perspectiva da denúncia do colonialismo, dos processos de escravidão e suas mazelas; nas construções dos movimentos pela independência dos países africanos colonizados e nas lutas mais gerais de autodeterminação dos povos negros contra a discriminação racial e o racismo.

O Movimento Pan-Africano reuniu em suas fileiras intelectuais de grande destaque ao longo do seu percurso, contando com expoentes como W.E.B. Dubois, George Padmore, Marcus Garvey e Kwame Nkrumah. Du Bois certamente é uma presença renomada, considerado o “pai” do Pan-Africanismo. S. Finch III e Larkin Nascimento (2009) destacam a participação de Du Bois em todos os congressos pan-africanos como organizador e referência intelectual e política reverenciada.

Com Dubois, o Pan-Africanismo tomou uma dimensão transatlântica e autonomista. Na conferência de Paris de 1919, Dubois reivindica o direito dos povos disporem de si mesmos. William Edward Burghardt Du Bois (1999) preconizava a igualdade de direitos entre brancos e negros sem qualquer discriminação de raça, origem social ou credo religioso.

O Pan-Africanismo surgiu e se desenvolveu baseado no sentimento de solidariedade e “consciência de uma origem comum” (CONFERÊNCIA DOS INTELLECTUAIS DA ÁFRICA E DA DIÁSPORA, 2004, p.11) entre negros(as) do continente e da diáspora,

---

<sup>124</sup>A II Conferência dos Intelectuais da África e da Diáspora – CIAD, intitulada *A Diáspora e o Renascimento africano*, aconteceu na cidade de Salvador, Bahia – Brasil de 12 a 14 de julho de 2006, sua primeira edição ocorreu em Dacar – Senegal, em outubro de 2004, tendo por objetivo reunir intelectuais, representantes da sociedade civil e também dos poderes estatais, para debater e aprofundar temas de interesse da África e da Diáspora propõe ainda ampliar o conhecimento mútuo e o entendimento entre os países africanos e da Diáspora, promovendo uma maior cooperação para o desenvolvimento. II CIAD está inserido no contexto das ações do Governo Federal brasileiro, objetivando para além de uma maior aproximação com o continente africano, cumprir com a agenda assumida tanto do ponto de vista nacional, quanto internacional, com a valorização da cultura afro-brasileira, a promoção da igualdade racial e a luta contra o racismo.

encampando os mais diversos combates contra os processos de colonização e a violência da segregação racial. Ele marcou profundamente os séculos XIX e XX, propondo a união de todos os povos da África e a potencialização deste continente no contexto internacional.

O Movimento da Negritude desenvolveu-se nos Estados Unidos, na Europa e particularmente na França, onde foi estruturado de forma mais sistematizada, expandindo-se por toda a África negra e pelas Américas. A Negritude tem como antecedente outro movimento surgido no Harlem, bairro negro de Nova Iorque, nos anos de 1920: *O Negro Renaissance*, de cunho literário e artístico, que combatia os estereótipos e preconceitos raciais e enalteciam a cor do negro nas suas obras. Escritores e poetas de grande destaque na contemporaneidade faziam parte deste movimento, a exemplo de Langston Hughes, Claude Mackay e Richard Wright.

Segundo Domingues (2013), se inicialmente o Movimento da Negritude tinha um caráter cultural e sua principal bandeira era a negação da política de assimilação à cultura europeia, com o tempo ampliou seus objetivos, buscando a construção da personalidade ou consciência negra, e também protestando contra a ordem colonial e a lutar pela emancipação política dos povos africanos.

Assim, depois da segunda Guerra Mundial (1939-1945), o movimento da negritude entrou em uma nova fase, que podemos qualificar de militante. O mais importante, naquele instante, era colocar a ideologia da negritude a serviço da causa política maior: a libertação das colônias africanas do jugo europeu. Ultrapassando os marcos da literatura, a negritude encampa a luta pela conquista do poder, pela independência e assume, igualmente, um discurso de repúdio ao imperialismo e ao racismo. (DOMINGUES, 2013, p. 07).

Enquanto um movimento, a Negritude é um fenômeno que se materializa em diversas perspectivas, desde o seu surgimento, até a atualidade. De acordo com Domingues (2013) – na concepção de Aimé Césaire (1977) – a Negritude para além do ato de assumir ser negro(a) e ser consciente de uma identidade, história e cultura específica, é a relação de vínculo indelével com a herança ancestral africana e uma atitude solidária entre os(as) negros(as) do mundo.

Césaire (2004, p. 10) afirma que Negritude só existe pelo fato de que o racismo e o colonialismo “fizeram questão de transformar o Negro em coisa”, vendo-o sempre de forma deformada e estereotipada através das lentes do racismo, e “o racismo é a não comunicação [...] a substituição do outro pela sua caricatura.” (CÉSAIRE, 2004, p. 10). Para ele, se o aparecimento da literatura da Negritude causou tanto choque, é justamente por perturbar a imagem que o homem branco fabricou do negro. E esta é, em sua opinião, a grande

contribuição da Negritude para o mundo – a restituição da estatura humana do(a) negro(a) como um contributo inestimável ao humanismo universal e uma possibilidade de diálogo entre o homem/mulher branco(a) e o homem/mulher negro(a).

Léopold Sédar Senghor (2004), outro importante expoente do Movimento da Negritude, define esta como uma necessidade vital que brota de dentro de cada negro(a) que busca afirmar seus próprios valores negros, sua maneira própria de ver e sentir o mundo como uma energia vital, “uma alma negra” que integra todos(as) os(as) negros(as). No entanto, ele também alertava para os perigos de que estes valores fossem tomados apenas do ponto de vista étnico e das culturas locais, afirmando a necessidade de entendê-los como vinculados aos negros(as) mundialmente, tornando-se assim uma referência de uma maneira de ser própria dos(as) negros(as), da forma como estes viam e sentiam o mundo e a humanidade (OLIVEIRA, W., 2001).

[...] para dialogar com os outros, para participar da obra comum dos homens conscientes e voluntariosos que se levantam por toda parte no mundo para trazer valores novos à simbiose de valores complementares que define a Civilização do Universal, precisamos, nós os negros, ser finalmente nós mesmos em nossa dignidade: nossa identidade reencontrada<sup>125</sup>. (SENGHOR, 2004, 180).

O Movimento da Negritude também teve no marxismo, instrumental teórico fundamental para o desenvolvimento da ideia de uma consciência negra crítica e autônoma, isto se dá particularmente na sua fase inicial: os notáveis poetas negros Langston Hughes e Richard Wright dos Estados Unidos, Jacques Roumain e Brière do Haiti, Nicolas Guillen de Cuba e o próprio Aimé Césaire da Martinica eram membros orgânicos do Partido Comunista. Contudo, o marxismo ortodoxo realiza uma profunda crítica à Negritude e à sua ideologia, acusando-a de fazer apologia ao conceito de raça em detrimento do conceito de classe. Para os marxistas desta linha, a ideologia da Negritude, ao privilegiar o discurso de afirmação racial, divide a luta dos oprimidos na medida em que deixa de reconhecer a situação de explorado na sociedade capitalista como maior problema dos(as) negros(as), impedindo a solidariedade entre todos os(as) oprimidos(as), independente da cor da pele.

Ainda no século XIX, outra teoria seria desenvolvida pelos intelectuais e ativistas negros: a Afrocentricidade. De acordo com S. Finch III e Nascimento, E. (2009), entre os mais destacados articuladores do pensamento afrocentrado do século XIX, estão alguns

---

<sup>125</sup>Discurso de abertura do Primeiro Festival das Artes Negras, em Dakar, abril de 1966. In: Textos de referência, publicados por ocasião da **I Conferência dos Intelectuais da África e da Diáspora**, organizada pela União Africana em Dakar, 2004, p. 10.

ativistas do Pan-Africanismo, como por exemplo, Martin R. Delany, que cunhou o conceito de nação negra nos Estados Unidos.

O pensamento afrocêntrico defende que os povos africanos têm que ver o mundo desde sua própria perspectiva, de modo a se relocalizarem no centro de sua própria experiência, reequilibrando as forças culturais e as estruturas de poder, alteradas e desvalorizadas pelo processo de colonização. Tomar a afrocentricidade como referência e, mais ainda, como forma de se relacionar com o outro, implica, portanto, na reconstituição e ressignificação do próprio lugar de onde experimentam e traduzem o mundo e a história; isto, porém, não poderá implicar na negação do valor de outras perspectivas e experiências e nem numa imposição desta visão.

S. Finch III e Nascimento, E. (2009) destacam as figuras de Molefi K. Asante e Cheikh Anta Diop como dois grandes expoentes do pensamento Afrocêntrico: Asante como aquele que cunhou e elaborou o conceito de afrocentricidade, tendo publicado o livro *Afrocentricidade: a teoria de mudança social*, em 1980. No entanto, estes autores alertam para o fato de que muito antes desta publicação, a abordagem afrocentrada, em toda a sua amplitude, já tinha sido bastante elaborada enquanto modo de pensamento e orientação para investigação pelo próprio Asante em trabalhos anteriores e também por outros autores. Quanto a Cheikh Anta Diop é considerado como figura dominante e primordial no conjunto de pesquisadores e intelectual negros dos dois lados do Atlântico que contribuíram de forma indelével para o desenvolvimento e adensamento do pensamento afrocêntrico.

Para os autores supracitados:

a tradição do pensamento afrocentrado desenvolvida no contexto intelectual do Ocidente consiste, com efeito, num ato de resistência. Ligada intimamente ao pan-africanismo, ela se constitui na tessitura das ligações entre continente e diáspora ao protagonizar essa resistência. (FINCH III, NASCIMENTO, E., 2009, p.38).

De fato, os pensadores da afrocentricidade questionam os padrões de conhecimento que o Ocidente construiu sobre o continente africano, suas culturas e histórias e também sobre a extensão e o significado destes padrões nas diásporas negras, objetivando a criação de uma extensa rede de conexões entre este continente e as populações negras diaspóricas através de um protagonismo negro antiescravista, antirracista, de fortes ligações com as tradições ancestrais que tinha como dimensões centrais da sua prática e discurso: a crítica ao eurocentrismo; a ênfase na pluralidade do conhecimento; o nacionalismo pan-africanista.

O Pan-Africanismo, o Movimento de Negritude e o Afrocentrismo são reconhecidamente fenômenos anticolonialistas. Sanches (2011) diz que as propostas anticoloniais, na sua diversidade, contribuíram para uma alteração radical da ordem mundial desde a segunda metade do século XX com a reivindicação do direito a autodeterminação de todos os povos e a independência das antigas colônias europeias.

Neste contexto, a descoberta da negritude, associada, de modo mais ou menos explícito, a uma consciência pan-africana, com enfoques diferentes, mas complementares, foi sem dúvida, um dos momentos decisivos que marcaram o pensamento e as práticas políticas que também contribuíram decisivamente, não para o fim do (neo)colonialismo, mas para seu questionamento radical. (SANCHES, 2011. p.11).

De acordo com esta autora, esse é um momento de questionamento das narrativas eurocêntricas e da luta da independência, caracterizado pela afirmação de uma identidade negra ou africana e pelas reivindicações de uma descolonização fora e dentro da Europa. Neste cenário, o caráter transnacional da Negritude e do Pan-Africanismo seria responsável pela criação de uma tensão produtiva com a afirmação dos nacionalismos coloniais.

Para Sanches (2011, p.15): “se há um momento que pode ser entendido como ‘fundador’ do pensamento anticolonial, ele reside certamente na idéia de um retorno a África, mas com o objetivo de modernização e emancipação de que o movimento encabeçado por Marcus Garvey [...]” Esse ideal surgiu no seio da diáspora africana, nas Américas e na Europa, contra a discriminação racial, como um sentimento de pertença à África, como consciência da diferença racial e cultural. Sanches (2011) afirma que desse ponto de vista, o Movimento da Negritude pode ser associado ao Pan-Africanismo, embora sejam duas tendências distintas: a Negritude mais francófona, tendo como principais representantes: Léopold Sédar Senghor, Léon Gontran-Damas e Aimé Césaire, com uma vertente mais poética e cultural; o Pan-Africanismo mais anglófono e com tendências de militância política, representado por Marcus Garvey, W. E. B. Du Bois, George Padmore, C. I. R. James e Kwame Nkruman, dentre outros.

O anticolonialismo e o nacionalismo, articulados, orientaram os movimentos anticolonialistas na África e no mundo, bem como se tornaram os principais fundamentos das lutas pela independência no continente africano e da ampliação destas lutas através da bandeira de autodeterminação de todos os povos.

A relação de Abdias do Nascimento com estas experiências nas suas versões teóricas ou militantes – entendendo que estas duas versões estão profundamente imbricadas – é

estreita; foi aprofundada pelo estudo das obras dos seus principais fundadores, mas também, pela participação de Abdias em eventos representativos destes movimentos, o que lhe proporcionou certa convivência a nível pessoal e trocas importantes com vários intelectuais das diversas correntes aqui apresentadas.

Esta relação, acredito, pode ser encontrada ao longo desta tese tanto na trajetória do autor quanto no corpo da sua obra escrita; também estará colocada como pano de fundo das discussões a seguir, desde que não é possível ignorá-la quando a proposição é situar o lugar de onde ele fala.

#### **4.4 *Autoria negra em Abdias do Nascimento***

Discorrendo sobre Estudos Africanos, o filósofo Severino Ngoenha (informação verbal)<sup>126</sup> lançou as seguintes questões: a partir de que pergunta nós fazemos a história? A partir de que problemática nos voltamos “para trás”? Como o passado é interrogado?

A essas perguntas somaria uma questão de Foucault (2006, p. 268) quando da reflexão sobre as problemáticas que envolvem os processos de autoria, interpela seus interlocutores: “que importa quem fala?”

As questões acima colocadas por diferentes autores, em diferentes situações, contextos e planos discursivos, encerram uma problemática comum: o lugar do(a) autor(a) na construção do discurso.

Foucault (2006) examina a relação do texto com o(a) autor(a), apontando como a figura do(a) mesmo(a) é, pelo menos aparentemente, externa e anterior a ele, e que um dos princípios básicos da escrita contemporânea é a indiferença sobre a importância de quem fala, amarrando o sujeito a uma linguagem na qual o mesmo não para de desaparecer. O sujeito subjaz a uma unidade discursiva, na qual a sua autoria não está necessariamente ligada ao indivíduo que profere o discurso, mas ao lugar do discurso proferido, ao estatuto desse discurso; a noção de autor não corresponde então a um nome, um sujeito, mas uma função, entendendo essa “função-autor” como uma particularização possível da constituição do sujeito enquanto função do discurso.

Foucault (2006) não nega a existência do indivíduo que escreve, cria o texto, mas diz que esse indivíduo ao escrever assume sua função de autor – como aquele que representa um princípio de agrupamento do discurso, dando-lhe unidade e coerência.

---

<sup>126</sup>Fala apresentada no Curso de Formação em Estudos Africanos. CEPAIA/UNEB, 08/06/2009.

Certamente o autor Abdias do Nascimento também corresponde em certa medida a essa “função-autor”, que ao realizar sua escrita, inscreve a mesma num quadro de exigências de determinados discursos/posições já afirmadas ou representativas de unidades discursivas ideologicamente orientadas. No entanto, não é possível enquadrar a sua escrita na perspectiva da indiferença sobre quem fala – da diluição do sujeito em função da autoria do discurso.

Em Abdias, a separação definitiva entre sujeito e autor ou o distanciamento entre o indivíduo que profere o discurso e o que exerce a função de autor é uma impossibilidade, e essa é uma premissa que arriscaria afirmar em relação à maioria dos autores(as) negros(as) engajados(as) e comprometidos politicamente com os seus discursos. Nessas autorias importa quem fala; e mesmo quando negado, cercado ou convencido da necessidade de *ausentar-se* do texto, o indivíduo resvala para dentro dele e seus vestígios são bastante visíveis, se focarmos no conjunto da obra, orientados pela sua centralidade, estando atentos, porém, para as linhas marginais do mesmo.

A experiência de ser negro(a) em sociedades racistas e produzirem *acuados(as)* por teorias ditas universalistas – que representavam unidades discursivas na qual a “função-autor” somente era merecedora de reconhecimento e reprodução quando desempenhada por sujeitos brancos – não nos oferece nenhuma escolha, nenhuma proposta de referendar nossa voz.

Para nós, “produtores-autores ou autores-produtores”, a única escolha possível é a de afirmamos a nós mesmos como sujeitos históricos e construtores de conhecimentos, ocupando um lugar de insubordinação e insurgência em relação aos ditames de todas as formas de unidades discursivas que são estabelecidas como verdades universais.

Assim, penso Abdias do Nascimento enquanto um sujeito localizado no tempo e no espaço, que produz conhecimentos a partir das questões colocadas pela sua experiência no mundo. E para refletir o seu processo de construção de autoria, tomo como ponto de partida algumas questões que, segundo Maldonado-Torres (2006), têm a ver com a preocupação mais central do pensamento descolonial:

[...] o que significa que o sujeito racializado se converta em sujeito de conhecimento, isto é, o que ocorre quando alguém que é considerado objeto se torna sujeito? Que sentido de subjetividade surge desde a experiência de ser objeto? Que se pode dizer sobre estruturas materiais e epistemológicas que legitimaram a produção de uns sujeitos como objeto? (MALDONADO-TORRES, 2006, p. 125).

Para esse autor, pensar sob o ponto de vista da descolonialidade significa dar visibilidade ao grito do(a) colonizado(a) ante uma realidade desumanizadora, entendendo

como “o grito e o pranto se tornam gradualmente uma atitude crítica, cognitiva e prática que se pode chamar de ‘atitude descolonial’.” (MALDONADO-TORRES, 2006, p.126).

É deste ponto de vista da descolonialidade que penso a obra de Abdias do Nascimento; construída na tensão de um “sujeito racializado” que se quer sujeito de conhecimento e não apenas objeto sobre o qual um(a) outro(a) elabora seus discursos. A experiência de Abdias, enquanto homem e intelectual, revela o quanto o seu grito e o seu pranto constituíram dimensões do seu aprendizado, da construção de discursos, atitudes e práticas anticolonialistas e antirracistas. No entanto, entendo que agora, no momento em que escrevo, posso tomá-las, pelo menos em parte, como descoloniais, pois no cerne destes se encontra uma insistente denúncia das estruturas materiais e epistemológicas erigidas pela colonização ao longo do processo de dominação nas Américas e particularmente no Brasil.

Em diversas passagens da escrita de Abdias do Nascimento é bastante perceptível sua preocupação com a ausência do(a) intelectual negro(a) como sujeito de conhecimento, e também como artífice da sua própria história, enquanto um(a) intelectual que tem na sua experiência um fundamento primordial na sua produção, desde que para ele, “sempre foi uma tática do Brasil, é um procedimento sistemático no Brasil, impedir que o negro tenha conhecimento do que se passa no mundo negro, seja na África, seja nos Estados Unidos ou em outros países” (NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 44).

Esta preocupação é destacada por vários estudiosos da sua obra. Num artigo intitulado: *Para além do pensamento social hegemônico: Abdias do Nascimento e a condição afro-brasileira*, Pereira, A., (2013) afirma:

Percebe-se a preocupação de Nascimento em construir um relato da condição afro-brasileira a partir da ótica dos próprios negros. É a proposta de se expor a situação de discriminação, preconceito e racismo sob o prisma dos indivíduos ou do grupo que se encontra na qualidade de vítima desse processo. Para Abdias, importa assinalar a inexistência de trabalhos de autores afrodescendentes que contribuam para a compreensão de um sistema de hierarquização racial que opera no Brasil e, de forma geral, na América Latina. (PEREIRA, A., 2013, p.09).

Nei Lopes (2006, p. 09), no prefácio do livro *O Griot e as Muralhas*, afirma que: “até os anos de 1950, quase todos os negros proeminentes do Brasil foram apenas ‘negros-tema’, incapazes de assumir o discurso anti-racista na primeira pessoa.”

Aqui, Lopes (2006, p. 09) refere-se aos negros(as) que tendo ascendido socialmente de alguma forma “mascaravam sua condição étnica” como tentativa de serem aceitos no “mundo dos brancos”, mas que estes negros, assim como a maior parte da população negra, eram vistos como uma “coisa a ser examinada [...] um risco, um traço da realidade nacional”, ou

seja, como objetos. Diz que, se contrapondo aos “negros-tema”, existiam os “negros-vida”<sup>127</sup> como Luiz Gama, Monteiro Lopes e Hemetério dos Santos, dentre outros, que foram folclorizados, satirizados e varridos da memória coletiva por assumirem o risco de escrever com autonomia e realizarem críticas e questionamentos a discursos instituídos.

Certamente Abdias se inscreve na tradição destes autores, pois conforme as palavras de Lopes (2006):

[...] o exemplo de Abdias é, então, o do negro que nunca “conheceu o seu lugar”, ou seja, nunca aceitou o lugar que o racismo brasileiro reservou para o negro. Ele sabe e demonstra conscientemente a circunstância de pertencer a grande coletividade dos africanos e afro-descendentes, reivindicando-se como tal, propagando e exaltando o conjunto de valores civilizatórios africanos no continente de origem e na diáspora; ele sabe que só essa atitude nos poderá levar à conquista de nossa plena cidadania (LOPES, 2006, p.11).

A importância do (re)estabelecimento de laços com os(as) negros(as) em toda parte do mundo é um aspecto sempre presente na argumentação de Abdias, tido como fundamental para a condução da luta antirracista e de autodeterminação das populações negras, desde que, tal tarefa transcende os limites ou fronteiras nacionais, exigindo a abertura dos diálogos, a ampliação dos vínculos e dos movimentos de solidariedade entre povos de diferentes experiências:

Para o restabelecimento da integridade de nossa família – a família africana<sup>128</sup>, no continente e fora dele – é imprescindível o reforço dos nossos vínculos ideológicos e culturais, como condição prévia do nosso sucesso. Estamos conscientes de que nossa luta transcende os limites dos nossos respectivos países: o sofrimento da Criança, da mulher e do homem negros é um fenômeno internacional. (NASCIMENTO, Abdias, 1980, p. 17).

No entanto, nada pode ilustrar melhor a ideia de que Abdias jamais aceitou o lugar que foi reservado para ele, enquanto negro, nesta sociedade racista do que um mergulho na sua própria trajetória e nas diferentes respostas que teceu contra o racismo: da agressividade física aos discursos elaborados em diversas linguagens e modalidades, além da militância coletiva no Movimento Negro. A sua trajetória também ajuda a entender os seus vínculos com os valores, a experiência e o pensamento produzidos pelos(as) negros(as) do continente africano

<sup>127</sup>A expressão “negro-vida”, segundo Abdias do Nascimento (2006), foi cunhada por Guerreiro Ramos e representava o sujeito negro que nunca se deixava imobilizar, “despistador e multiforme [...] que é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje” (NASCIMENTO, 2006, p. 09), capaz de construir nesse constante movimento a sua força vital.

<sup>128</sup>Para mim, a “família africana” aqui faz referência a toda população negra espalhada pelos continentes, africanos e afrodescendentes. Penso que o termo “família africana” foi usado deliberadamente para acentuar os laços de pertencimento entre os afrodescendentes da diáspora e a África.

e da diáspora. No entanto, é possível encontrar ao longo do seu construto, a marca particularizada da sua autoria, aquilo que o define como Abdias do Nascimento, e que embora em constante diálogo com outros(as), não se confundem com eles(as).

E se há uma marca que define Abdias, é o grito, o não acatamento de silenciar sobre a experiência de discriminação e dor, a não aceitação do racismo e luta contra este, como denota muito bem nas suas palavras: “não podemos aceitar que nos queiram calar, emudecer a nossa voz com slogans vazios, e palavras retóricas, quando denunciemos aquilo que nos atinge na carne e no coração.” (NASCIMENTO, Abdias, 1984, p.08).

O trabalho intelectual de Abdias do Nascimento se constitui numa inestimável contribuição para o (re)conhecimento e a valorização das expressões culturais e das memórias do povo negro, na efetivação de um campo de disputa para que as produções e análises acerca das histórias dessas populações fossem acolhidas em círculos acadêmicos ou políticos. Considero esses discursos como de *autoria negra*, o que oferece a percepção dos(as) negros(as) como agentes, sujeitos históricos e intelectuais – algo em contramão aos referenciais colocados na memória configurada pelo racismo moderno e em dissonância com os fundamentos hegemônicos das nossas instituições.

Em Abdias do Nascimento, a *autoria negra* é autoprofessada na afirmação de um sujeito que fala a partir de uma experiência específica: a experiência de ser negro(a) numa sociedade racista e de ter orientado todo o seu trabalho político e sua produção intelectual no combate e na formulação de alternativas antirracistas e de autodeterminação de todos os povos.

Ao se referir ao esforço realizado para reunir vários dos seus ensaios no livro *O Quilombismo*, ele afirma:

De uma coisa estava convencido: que uma coerência fundamental e uma unidade íntima entrelaçavam os ensaios em si; e que essa essência unificadora se exprimia no objetivo comum de revelar a experiência dos africanos no Brasil, assim como na tentativa de relacionar dita experiência aos esforços das mulheres e dos homens negro-africanos de qualquer parte do mundo em luta para reconquistar sua liberdade e dignidade humana, assumindo por esse meio o protagonismo da sua própria história. (NASCIMENTO, Abdias, 1980, p. 13)

A busca do protagonismo negro é uma ideia recorrente na escrita de Abdias a partir do reconhecimento do papel preponderante exercido pelos(as) negros(as) na sociedade brasileira e da denúncia sobre o silenciamento desse papel pela intelectualidade dominante – para ele, o

sujeito negro sempre foi visto, lido e descrito como alguém em condição subalterna e inferior pelos discursos hegemônicos do pensamento social brasileiro<sup>129</sup>.

Certamente o sujeito negro no Brasil nunca foi considerado, pela a maioria absoluta da intelectualidade branca, como um elemento fundamental à sociedade brasileira; nunca foi visto ou ouvido como produtor de conhecimento, nem teve sua voz ou seu pensamento considerado nos debates nacionais e/ou internacionais, mesmo quando o tema em questão dizia respeito à sua própria experiência e história.

A reiterada caminhada de Abdias do Nascimento na direção do protagonismo negro é reconhecida e debatida em diversas análises sobre sua obra, bem como a crítica que realiza sobre o silenciamento e tratamento menosprezante que é destinado aos sujeitos negros que ousam ocupar este lugar de protagonismo na nossa história. Assim, se referindo à obra de Abdias, Reis e Flores (2013, p.03) afirmam: “e através dos escritos veremos as vozes do protagonismo negro no Brasil e na África com suas representações concernentes ao continente africano e suas devidas críticas ao racismo e ao colonialismo.”

Ainda neste sentido, trago aqui uma reflexão de Rosemere Ferreira da Silva (2010), na sua tese de doutorado intitulada: *Trajetórias de dois intelectuais negros brasileiros: Abdias Nascimento e Milton Santos*, na qual realiza relevante análise comparativa das trajetórias e produções destes dois intelectuais negros:

Abdias Nascimento, ao contrário de Milton Santos, afirma em qualquer parte do mundo ser um sujeito negro em busca de soluções para os problemas do negro no Brasil, sendo mais percebido como um militante político do que como um intelectual. O tipo de militância, com o qual Abdias escolheu trabalhar, num país como o Brasil, onde o racismo se enreda nas relações de maneira sutil, é motivo aparente de enfraquecimento da sua condição intelectual. Se a militância tivesse caráter estritamente político partidário, o olhar sobre as condições de intervenção pública do intelectual Abdias Nascimento seria outro, possivelmente, menos comprometedor. (SILVA, R., 2010, p. 43).

Nas palavras desta autora é possível perceber outra interface do combate pelo protagonismo negro: a desvalorização do intelectual negro(a) que opta por uma atitude engajada, que coloca o seu conhecimento e a sua produção a favor de relações mais humanas, contra o racismo e a desigualdade.

Nos seus ensaios, Abdias do Nascimento (1980, p. 14) afirma que “em nosso próprio país, o escritor afro-brasileiro é um ser quase inexistente [...] devido ao racismo”, e que a História do Brasil difundida é uma versão concebida por brancos para os brancos e pelos

---

<sup>129</sup>Sobre o lugar do negro no pensamento social brasileiro faço uma reflexão mais aprofundada no Capítulo 1, partindo da dimensão da memória – de que forma a imagem/identidade negra que temos como memória, foi articulada através do pensamento intelectual brasileiro.

brancos, na qual o protagonismo do negro se resume às áreas do futebol, da gafeira, do carnaval e da macumba, vistos de forma estereotipada e negativa.

Assim, para esse autor, ainda está para ser escrita a história das lutas do negro(a) brasileiro(a), já que “nós negros temos sido forçados a esquecer nossa história e nossa condição por um tempo demasiadamente longo” (NASCIMENTO, Abdias, 1980, p. 21). Esse esquecimento – nos diz ele – faz com que a posição de certos negros lembre “O homem invisível” do romance de Ralph Ellison<sup>130</sup>, uma personagem que ao se deparar com a invisibilidade a descreve como algo que:

[...] gera uma percepção ligeiramente deslocada do tempo, você nunca está exatamente no compasso certo. Às vezes você está um compasso à frente, outras, um compasso atrás. Em vez do fluxo veloz e imperceptível do tempo, você percebe os seus nódulos, aqueles pontos em que o tempo ou se imobiliza ou avança aos saltos. E você se esgueira por esses pontos, olhando em volta. (ELLISON, 1990, p.11).

E se esgueirando pelas ruas e becos, avançando aos saltos, a personagem se depara com homens e mulheres que se consideram como ele “à margem do tempo, que logo desapareceriam ou seriam esquecidos “[...] eram homens à margem do tempo, a não ser que encontrassem a fraternidade” (ELLISON, 1990, p. 377). No entanto, estes homens e mulheres não eram invisíveis para ele e também não eram mais vistos apenas como “uma multidão”, como diziam os(as) brancos(as) que queriam salvá-los, eram rostos individuais de homens e mulheres diversos. Assim, mesmo quando se isola do mundo e hiberna num porão, o homem invisível não consegue esquecer estes rostos e nem os demais que povoaram sua história, nem pode apagar os rastros de dor e de inquietude que lhe atormentava e se perguntava constantemente: por que existe a mente? E logo mais a frente ele mesmo responde a esta sua questão: “e a mente que concebe um projeto de vida não deve nunca perder de vista o caos que levou a tal projeto. Isto vale tanto para as sociedades quanto para os indivíduos.” (ELLISON, 1990, p.498).

O combate que a personagem realiza consigo mesma e com as suas descobertas, sobretudo sobre o poder da mente que o informa constantemente da sua existência – através das lembranças da sua experiência –, está de acordo com a afirmação de Abdias do

---

<sup>130</sup> *O homem invisível*, romance de Ralph Ellison – considerado um clássico da literatura norte-americana, publicado no Brasil pela primeira vez em 1990. *O homem invisível* narra a trajetória de um negro, que diante da sociedade racista, se sentia invisível porque as pessoas recusavam enxergá-lo e busca de diversas formas, através da sua caminhada em diferentes ambientes desta sociedade encontrar respostas possíveis para sua invisibilidade. Este romance marcou não apenas a literatura como também influenciou na reflexão sobre a invisibilidade dos negros ao longo do tempo, de forma tal que a expressão “homem invisível” se tornou uma metáfora da situação do negro para além da sociedade norte-americana.

Nascimento (1980) de que ninguém – nem o(a) negro(a) – consegue não existir existindo, por isso, agora ele quer ser percebido, quer tornar-se realidade para os(as) outros(as).

De forma que “esse esquecimento”, enquanto “morte do sujeito” é de uma impossibilidade total, pois, conforme nos diz o professor Boubacar Barry: “não se pode retirar de um povo a história que ele viveu na sua própria carne. Enquanto o homem vive, ele vive com sua história, ele vive com sua memória” (informação verbal)<sup>131</sup>.

Abdias do Nascimento constrói e fundamenta sua escrita e suas produções em geral, voltando-se para sua própria experiência familiar, recordando aprendizados de dor, lições de solidariedade racial e da luta Pan-Africana, tomando a sua trajetória bibliográfica como fundamento e base da existência e da negação do racismo.

Essa experiência, todavia, extrapola o caráter pessoal, individual ou mesmo de pequenos núcleos no que diz respeito ao próprio Abdias e aos sujeitos de descendência africana de uma forma geral, pois, conforme afirma Julius Nyerere (1974):

[...] os homens e as mulheres da África, e de descendência africana, têm tido uma coisa em comum – uma experiência de discriminação e humilhação imposta sobre eles por causa de sua origem africana. Sua cor foi transformada tanto na marca como na causa de sua pobreza, sua humilhação e sua opressão (NEYRERE, 1974 apud NASCIMENTO, Abdias, 1980, p. 17)<sup>132</sup>.

A experiência comum de discriminação e opressão do povo negro não nos torna igual, nem universaliza nossas memórias, tampouco elimina nossas vivências particulares ou particularizadas, mas, certamente, nos remete a uma memória coletiva de dores, esquecimentos e silenciamentos forçados, de solidão e estranheza de si. Onde quer que caminhe um(a) homem/mulher negro(a), caminha junto à sombra da discriminação, do preconceito racial, de uma memória negativa de escravidão e penúria, construída com o objetivo de aniquilá-lo(a) perante a sociedade e a história.

Abdias do Nascimento, ao longo dos seus trabalhos, realiza uma profunda crítica às estruturas de poder e de dominação criadas e acionadas pelos(as) brancos(as) que determinavam e difundiam leis, teorias, discursos e práticas racistas em todo mundo e particularmente no Brasil, denunciando o “genocídio” sofrido pelos negros(as) brasileiros(as),

<sup>131</sup>Fala apresentada no Curso de Formação em Estudos Africanos. CEPAlA/UNEB em Salvador, 05/06/2009.

<sup>132</sup>Julius Nyerere, foi primeiro presidente independente da Tanganica (09 de dezembro de 1962), que se converteria depois na Tanzânia. Seu principal projeto designado *Ujamaa*, apresentava um socialismo com base na realidade africana. Para Nyerere (1974), a justificação do socialismo é o próprio homem. Assim, o princípio da igualdade constitui os fundamentos do sistema, cujo propósito é o bem estar do ser humano. Neste projeto caberia aos estabelecimentos de ensino uma grande parcela da responsabilidade no processo de implantação do socialismo, devendo contribuir não só para a difusão da doutrina socialista, mas também para colocar em prática os preceitos de autossuficiência, pedra angular do socialismo na versão africana.

em todos os sentidos. Para ele, a chamada “democracia racial” brasileira foi uma “monstruosa máquina” que concedia ao negro(a) – como privilégio único – se tornar branco(a), trazendo no seu bojo as palavras chave do imperialismo branco: “assimilação, aculturação e miscigenação” e, como pano de fundo dessa superfície teórica, a reafirmação de uma crença intocável da inferioridade e da inutilidade dos(as) negros(as). (NASCIMENTO, Abdias, 2002).

Ilustrando o poder articulador e o alcance dessas estruturas, ele escreve:

Além dos órgãos de poder – o governo, as leis, o capital, as forças armadas, a política – as classes dominantes brancas têm à sua disposição poderosos implementos de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massa – a imprensa, o rádio, a televisão – a produção literária. Todos esses instrumentos estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoa e como criador e condutor de uma cultura própria. (NASCIMENTO, Abdias, 2002, p. 142).

Segundo esse autor, o discurso comum daqueles que não admitem perder o controle sobre o(a) negro(a), sua cultura e sua mente é a afirmação de que “um negro orgulhoso de sua identidade étnica é para eles uma afronta intolerável, e o negro desejar resgatar sua história e seus valores culturais é puro racismo às avessas.” (NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 11). Ou ainda: “falar em identidade negra numa universidade do país é o mesmo que provocar todas as iras do inferno, e constitui um difícil desafio aos raros universitários afro-brasileiros” (NASCIMENTO, Abdias, 2002, p. 144).

No conjunto da sua obra encontramos uma oposição ferrenha a toda e qualquer estrutura de poder que buscou reduzir e negar a condição dos(as) negros(as) como sujeitos históricos. Referenciado pela sua própria experiência de sujeito negro, ele empodera-se para dizer, e diz, numa escrita que narra, denuncia, combate, enfrenta esses lugares/discursos, que embora afirmados como universalistas e democráticos, instituíram preconceitos e ausências, privilegiando sujeitos, memórias e teorias que tinham apenas como referência os povos brancos ocidentais.

Mas, esse dizer também extrapola a denúncia, aponta para outros lugares, vozes de outros sujeitos, proposições políticas e epistemológicas construídas às margens do centro onde reina as *verdades* hegemônicas. Agindo como um “autor-produtor”<sup>133</sup>, nos remetendo

---

<sup>133</sup>“Autor-produtor”, cuja qualidade técnica consiste na reordenação ou reorientação das funções dos trabalhadores, tirando-os do papel de objetos, de expectadores, de consumidores, e criando condições de participação, de protagonismo, por meio da palavra. Porque o ato de relatar a própria experiência repõe o homem no lugar que lhe pertence: no centro – pois “o homem está no centro de suas experiências (BERNAL, 2010, p. 07).

aqui a uma tradução do pensamento de Benjamin (1996 apud BERNAL 2010), ele propõe resgatar o sujeito nas “pessoas comuns” e constrói um discurso de uma aprendizagem libertadora para a transformação da realidade.

De certa forma, penso que Abdias do Nascimento confirma nos seus escritos a afirmação atribuída a Guerreiro Ramos sobre o mesmo<sup>134</sup>, descrevendo-o como “uma antecedência” – ou seja, como um autor capaz de se antecipar a determinadas demandas ou discursos afirmados num futuro próximo que acontece hoje no momento que tomamos como *nosso presente*. Problemáticas como as enunciadas nas duas outras questões colocadas por Maldonado-Torres (2006) – do sujeito que se nega a ser objeto e afirma suas experiências enquanto sujeitos dotados de subjetividades e capacidade de transformação – são discutidas por este na afirmação/confirmação de “produtores/autores” (retornado a Benjamin) negros(as), aqueles que, apesar de não terem o reconhecimento dos conhecimentos produzidos, continuaram (re)inventando o mundo como artífices da história, ainda que em condições desfavoráveis e no sentido de ultrapassá-las.

Abdias do Nascimento (1980, p. 22) afirma que: “[...] apesar dessa espada sinistra suspensa sobre a sua cabeça, o negro jamais desfaleceu, nunca perdeu a esperança e a energia, sempre esteve alerta à menor chance de recapturar os fios rompidos de sua própria história [...]”

E projetando o futuro, situa-se na condição de sujeito-autor, responsabilizando-se por dizer uma sentença na qual, irremediavelmente, está incluído e imerso, acatando para si essa tarefa de tradutor e emissor dos signos presentes e representados nas experiências negras:

[...] nós possuímos um futuro a ser celebrado. Um futuro que nós construiremos, sobre as fundações de nossa própria experiência histórica. Não temos mais necessidade de imitar o nosso opressor, ou de pedir emprestadas as suas filosofias, teorias ou idéias. Chegou a hora em que os africanos podem substituir os sistemas de pensamento eurocêntricos pelos seus próprios. (NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 31).

A substituição dos sistemas de pensamento eurocêntricos (MALDONADO-TORRES, 2006) incluiria o registro da história dos povos negros como uma declaração da falsidade do chamado “universalismo” e da “objetividade” das ciências que nos rotularam como inferiores. No entanto, não abriria mão de um conhecimento científico que permitisse a formulação teórica, de maneira consistente e sistemática, da experiência negra de quase cinco séculos de opressão e resistência.

---

<sup>134</sup>Essa afirmação é atribuída a Guerreiro Ramos pelo próprio Abdias Nascimento (2004), numa entrevista em vídeo, concedida na comemoração dos seus 90 anos.

A materialização dessa formulação é o *Quilombismo*, que se configura então, ao mesmo tempo, como uma síntese teórica e uma proposta política no campo dos direitos humanos, dos direitos de soberania, de autodeterminação e de protagonismo histórico das populações negras; como alternativa à sociedade racista, propõe a recuperação do nosso autorrespeito e da nossa história – a história africana deve ocupar um lugar eminente nos currículos escolares. O *Quilombismo* propõe ainda uma economia coletiva e cooperativa, e que a sociedade *Quilombista* dê prioridade as crianças e as mulheres negras. Alerta, porém, que a sociedade *Quilombista* não é uma sociedade exclusivista de negros(as): ela é de todos(as) os(as) brasileiros(as), brancos(as), negros(as), índios(as) e orientais; uma sociedade igualitária em todos os sentidos.

O Quilombismo de Abdias do Nascimento certamente sofre influências do Pensamento Pan-Africano e realiza importantes diálogos com os seus principais autores (africanos e americanos), até porque, o próprio Abdias participou ativamente dos debates, dos argumentos e das ações que constituíram e disseminaram o Movimento Pan-Africano em todo mundo:

[...] ele reintroduz no pan-africanismo militante do século passado uma noção fundamental que estava se perdendo no próprio fogo daquelas lutas: a idéia de que o futuro político libertário deve ser também construído artisticamente, na harmonia pessoal, na alegria, na amizade e no carinho. (MOORE, 2008, p.247).

Conforme esse autor, o Pan-Africanismo “nascimentista” recorre também à música, à dança, à pintura, à poesia e ao riso para enfrentar todo tipo de injustiças, introduzindo uma grande dose de amor no Pan-Africanismo do século XX.

E para fazer uma pausa nesse diálogo, apenas inicial e inconcluso sobre o autor Abdias do Nascimento, trago aqui algumas palavras do mesmo para *ruminarmos* mais um pouco qual(is) o(s) sentido(s), e se há sentido(s) em afirmar e/ou referendar uma *autoria negra*.

Na introdução do livro *O Brasil na Mira do Pan-Africanismo*, ele escreve:

O ensaio que desenvolverei nas páginas a seguir não se molda nas formulações convencionalmente prescritas para trabalhos acadêmicos e/ou contribuições científicas. Nem está o autor deste interessado no exercício de qualquer tipo de ginástica teórica, imparcial e descomprometida. Não posso e não me interessa transcender a mim mesmo, como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação as suas investigações. Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada. Somente da minha própria experiência e *situação* no grupo étnico-cultural a que pertenço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define. *Situação* que me envolve qual um cinturão histórico de onde não posso escapar

conscientemente sem praticar a mentira, a traição, ou a distorção da minha personalidade. (NASCIMENTO, Abdias, 2002, p. 79).

Penso que essa longa citação possa servir de pretexto e desafio para uma próxima conversa.

#### **4.5 Perseguindo uma tradição de forma insurgente: memória e (re)configuração**

Considero que a melhor forma para iniciar este debate é trazer um pronunciamento de Abdias do Nascimento (1997)<sup>135</sup>, no qual ele levanta algumas questões sobre memória e esquecimento no tocante a experiência negra:

Caso o negro perdesse a memória do tráfico e da escravidão, ele se distanciaria cada vez mais da África e acabaria perdendo a lembrança do seu ponto de partida. E esse ponto de partida é o ponto básico: quem não tem passado não tem presente e nem terá futuro. Evocar o tráfico, analisar cientificamente a escravidão, deve constituir para os afro-brasileiros uma obrigação permanente e diária. Não é uma forma de autoflagelação, nem motivos de sentimentalismo piegas. Da mesma forma que o holocausto para o povo judeu, o tráfico e a escravidão fazem parte inalienável do ser total dos afro-brasileiros. (NASCIMENTO, Abdias, 1997, p. 173).

No deslanchar do pensamento, ele afirma que a omissão desta memória da nossa bagagem histórica significa uma amputação do nosso potencial de luta libertária e o grande menosprezo pelas lutas e os sacrifícios dos nossos antepassados negros pela sobrevivência do nosso povo e sua liberdade. De forma que questiona: como seria possível esquecer os primeiros africanos chegados ao Brasil? Como esquecer que foram eles que lançaram as primeiras sementes de uma cultura e de uma civilização que se expandiria por todo território brasileiro? Como esquecer Palmares?

Estas questões poderão ser encontradas reiteradamente na escrita de Abdias que traz a relação memória e esquecimento como uma dimensão altamente relevante para o conhecimento e a interpretação da experiência negra no Brasil, não apenas como uma forma de lembrar o passado histórico, mas também como um instrumento capaz de gerar condições de reconfigurá-lo, de contá-lo pela nossa própria voz, reeditando-o quando necessário.

Contudo, as reedições do passado não são realizadas de forma tranquila, através de um discurso único e repetitivo, como geralmente aprendemos na nossa formação escolar, desde

---

<sup>135</sup>Este pronunciamento é parte da palestra proferida na Biblioteca Nacional de Angola, em Luanda, quando Abdias se encontrava neste país, enquanto consultor da UNESCO, com o objetivo de auxiliar na formação do teatro angolano, proferido em 20 de abril de 1989.

que o passado não é uma sucessão de eventos cronológicos, e linearmente dados depositados em algum lugar a espera de ser resgatado. O passado só vem à tona através da memória, e a memória é um campo de combate; assim, os lugares onde estão depositada e as formas que assume são forjados nos processos históricos, nas disputas entre os diferentes grupos em todos os campos: cultural, político, econômico e/ou outros possíveis de serem elencados. Tais disputas estão ligadas de forma bastante íntima àquilo que os grupos rememoram e vivenciam como suas tradições.

Para efeito de ilustração da relação entre passado, memória e tradição, trago aqui o pensamento de Benjamin (1994), quando afirma que:

Articular historicamente o passado não significa aceitá-lo do jeito que ele realmente era. Significa apropriar-se de uma memória quando ela eclode em um momento de perigo [...] O perigo afeta tanto o conteúdo da tradição como os seus receptáculos [...]. Cada era deve fazer novamente a tentativa de arrancar a tradição do conformismo que está prestes a engolfá-la [...]. Somente terá o dom de avivar a fagulha da esperança no passado o historiador que estiver firmemente convencido de que nem mesmo os mortos estarão a salvo do inimigo se este vencer. E este inimigo não deixado de ser vitorioso. (Benjamin, 1994 apud Gilroy, 2001, p. 351).

A articulação do passado nos escritos de Abdias do Nascimento prima exatamente pela não aceitação de um discurso pronto, na negação dos significados dados a este discurso pela memória hegemônica sobre os(as) negros(as) brasileiros(as)<sup>136</sup>, pela necessidade de nós – negros e negras – nos apropriarmos da nossa memória, desde que ele se sentia extremamente convencido do perigo a que estavam submetidas às tradições das populações negras – negadas, proibidas, silenciadas, discriminadas – diante de uma memória erigida pelo inimigo colonizador, que precisava ser interrompida para deixar de ser vitoriosa.

Para isto, “os negros devem construir uma unidade a partir da memória da escravidão, tendo como objetivo a reconquista de sua liberdade e dignidade como pessoa humana; o resgate de sua autodeterminação e soberania [...]” (NASCIMENTO, Abdias, 1980, p. 87). No engendramento de tal objetivo:

[...] torna-se imperativo transformar a tradição em um ativo, viável e oportuno ser social, fazendo passar pelo crivo crítico seus aspectos e valores anacrônicos; em outras palavras atualizando a tradição, modernizando-a. Tornar contemporâneas as culturas africanas e negras na dinâmica de uma cultura pan-africana mundial, progressista, anticapitalista, me parece ser o objetivo primário, a tarefa básica que a história espera de todos nós (NASCIMENTO, Abdias, 1980, p. 45).

---

<sup>136</sup>Os discursos e significados desta memória hegemônica foram apresentados e discutidos no capítulo 1 desta tese.

Nas palavras de Abdias do Nascimento, a tradição transformada numa dimensão ativa, a partir da sua constante atualização e modernização – no sentido de “tornar contemporâneas as culturas africanas e negras” –, revela uma valorização de um passado ou de um começo, no entanto, não como repetição do que aconteceu, mas como uma forma de restabelecer um elo com o passado naquilo que ele tem de fundamental para ser salvo. O passado atua e permanece no presente, porém não de forma homogênea, sendo a memória responsável por prolongar, continuamente, o passado no presente.

A ideia de modernizar a tradição e tornar contemporâneas as culturas africanas nega o princípio essencialista no qual a África ressurgiria com sua cultura imobilizada, imune ao tempo e à história. Tal concepção parece-me afastada dos discursos que buscam opor tradição e modernidade como faces opostas e distanciadas da experiência negra, entendendo que a cultura negra faz parte do “mundo” erigido pela modernidade na qual, a presença e a participação das populações negras, provenientes da diáspora, são fundamentais para sua compreensão e transformação (GILROY, 2001).

Abdias do Nascimento (1980) se referindo àqueles(as) que saíam em defesa da ideia das tradições africanas como pré-capitalistas e arcaicas, argumenta:

Devemos rejeitar tais julgamentos que em geral se revestem ou de uma perspectiva crítica equivocada, de um apriorismo dogmático, de um primarismo ingênuo, ou de uma distorção ideológica maliciosa. Em verdade, a dinâmica intrínseca às culturas tradicionais africanas é um dado que não pode ser subestimado. Todo o conhecimento que se tem dessas culturas demonstra o oposto desse imobilismo que lhe querem impingir, como a própria razão de ser da produção da cultura africana (NASCIMENTO, Abdias, 1980, p. 45).

Aqui, o reconhecimento do dinamismo das culturas africanas, novamente, me faz pensar quanto o discurso anticolonialista de Abdias antecede até certo ponto o debate estabelecido hoje pela literatura pós-colonial.

No entanto, é preciso contextualizar o seu discurso, observando sobre quais pilares ele foi montado, ou seja, a partir de quais diálogos e/ou tradições de pensamento, Abdias do Nascimento engendrou suas posições sobre memória, tradição e as demais temáticas sobre as quais escreveu. Neste sentido, parece-me elucidadora a afirmação de Moore (2002):

Para melhor aprender a contribuição “nascimentista”, é necessário esclarecer, que se trata, por um lado, de um discurso voluntarista e desconstrutor, e, por outro, de uma ação de síntese e renovação das diferentes vertentes que compõem o movimento pan-africanista mundial, no intento de adequá-las às exigências do mundo contemporâneo. É um discurso-prática em que ação e reflexão avançam em paralelo, entrecrocando-se, recombina-se seletivamente e partindo para novas desconstruções. (MOORE, 2002, p. 18).

Entendo como bastante adequado à percepção do discurso “nascimentista” aqui apresentada, tanto do ponto de vista do seu voluntarismo e desconstrução, quanto de uma renovação das vertentes pan-africanista, estendidas as ligações estabelecidas com o Movimento da Negritude e o pensamento Afrocêntrico.

Debaterei, a princípio, o discurso “nascimentista” na perspectiva de uma interpretação criativa dos movimentos e teorias anticoloniais destacados acima, considerando-o enquanto este *discurso-prática*, que combina ação e reflexão. Neste sentido, embaralho os pontos de vista sob os quais tomo o seu discurso, ou seja: voluntarismo, desconstrução, “afiliações”<sup>137</sup> e lugares teóricos não são vistos de formas isoladas, mas como partes constituidoras do autor e conseqüentemente do seu lugar de enunciação.

Moore (2002) afirma que foi na pessoa de Abdias do Nascimento, e graças à flexibilidade da ação política, que se estabeleceu pela primeira vez uma ponte entre o movimento social negro norte-americano e aquele que surgia, nos seus primeiros passos na América Latina, principalmente no Brasil. Este autor destaca a posição tomada por Abdias nos primeiros contatos com o Pan-Africanismo – dividido em correntes e facções pró-comunista, pró-capitalista e nacionalista – como integrante do grupo minoritário, reconhecido como a facção nacionalista, da qual fizeram parte Patrice Lumumba, Aimé Césaire, Cheik Anta Diop, Malcolm X.

Ainda de acordo com Moore (2002), Abdias do Nascimento se identificou com a corrente trazida pelos países afro-asiáticos recém-independentes<sup>138</sup> que consistia numa política de “não-alinhamento” e de “neutralismo positivo” entre o comunismo e o capitalismo, por rechaçar vigorosamente tanto o comunismo quanto o capitalismo como soluções para os problemas específicos dos povos negros. Este posicionamento será uma marca bastante

<sup>137</sup>O termo *afiliação* tem aqui o sentido traçado por Edward Said (1983): a afiliação como algo que caracteriza a “mundanidade” do texto, que ao invés de tomar os textos como uma conexão em série, busca acompanhar o itinerário que ideias e teorias acadêmicas percorrem ao se deslocarem de seu local de origem para outros países e comunidades acadêmicas. Para Said (1983), a afiliação se dá por um processo que considera o conjunto de circunstâncias em que a ideia/teoria nasceu ou se fez discurso; a trajetória percorrida em direção a outros espaços com suas temporalidades diversas; as condições de recepção dessa ideia/teoria em novos contextos, os enfrentamentos realizados até sua aceitação, e finalmente o processo de transformação que essa “teoria viajante” sofre nos seus novos usos gerando novas traduções e articulações.

<sup>138</sup>Esta corrente ficou conhecida como Linha de Bandung, numa referência a decisão de “não alinhamento” dos 29 países do chamado Terceiro Mundo, participantes da Conferência de Bandung, em 1955, na Indonésia que condenaram o colonialismo, o imperialismo e o racismo, e expressaram suas reservas sobre o acirramento da Guerra Fria entre os Estados Unidos e a União Soviética. A conferência concluiu com a elaboração de dez princípios, entre os quais figuraram o respeito aos direitos do homem, a igualdade de todos os povos, o respeito à Carta das Nações Unidas em matéria de defesa e da solução dos conflitos de maneira pacífica. Todo tipo de colonialismo e imperialismo foi condenado. A conferência de Bandung marcou a presença política dos países do Terceiro Mundo e levaria à formação do Movimento dos Países Não-Alinhados, o bloco alternativo às duas superpotências.

destacada nas suas obras escritas, nos seus discursos enquanto parlamentar e em toda a sua trajetória de intelectual e militante. Para ele, estas perspectivas não viam o negro como sujeito histórico e nem tinha o combate ao racismo como meta em seus programas e ações.

Abdias do Nascimento sempre se opôs de forma vigorosa a “marxização” do Pan-Africanismo e dos movimentos negros em geral; entendia que os(as) negros(as) em qualquer lugar do mundo deveriam encontrar suas próprias identidades ideológicas, baseadas na experiência histórica dos povos do continente africano e também nas suas diásporas: Américas, Caribe e Pacífico.

Ao traçar os caminhos para emancipação dos povos negros e de todos os povos, na edificação do projeto que denominou de *Quilombismo*, Abdias do Nascimento (1980, p. 44) defende a unidade pan-africana e considera que somente a integração entre o mundo pan-africano poderá garantir a autoemancipação das nações em suas singularidades, desde que o objetivo central dos pan-africanistas: “[...] não se trata do problema de introduzir um novo e não provado conhecimento para preencher um suposto vazio que importa de imediato para o futuro da África e dos africanos, mas de renovar, criticar, ampliar e atualizar nosso conhecimento já existente.”

Neste sentido, a revolução pan-africana abarcaria necessariamente duas dimensões: a da promessa e possibilidade de libertação da personalidade humana e a da afirmação desse humano como um ser histórico.

Assim, ao defender a existência do(a) negro(a), no contexto brasileiro, Abdias do Nascimento (1982) assevera a necessidade de afirmá-la a partir de seus valores como ser humano e cidadão, no sentido de preservar e enriquecer a personalidade cultural do(a) negro(a) brasileiro(a), afirmando-a como diferenciada ao nível da universalidade. Ele considera que tal posicionamento não se traduz num retrocesso histórico, mas numa consciência e numa presença histórica.

Para que o(a) negro(a) possa afirmar sua existência e presença histórica, “[...] o primeiro passo é o negro assumir sua negritude [...] (NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 99), que segundo ele:

Trata-se da assunção do negro ao seu protagonismo histórico, uma ótica e uma sensibilidade conforme uma situação existencial, e cujas raízes mergulham no chão histórico-cultural. Raízes emergentes da própria condição de raça espoliada. Os valores da Negritude serão assim eternos, perenes, ou permanentes, na medida em que for eterna, perene ou permanente a raça humana e seus subprodutos histórico-culturais. (NASCIMENTO, Abdias 1982, p. 99).

Contudo, este protagonismo histórico não se configuraria em projeções individuais, mas na conquista de oportunidades e elevação para todos, desde que, “enquanto um negro for tolhido em sua liberdade por ser negro, enquanto negro tiver obstaculizada sua realização pelo fato de sua cor epidérmica, todos nós – os negros – estaremos implicitamente sendo atingidos em nossa dignidade de homens e de brasileiros” (NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 101).

A criação de organizações negras, dirigidas por negros(as), é vista como um imperativo da experiência histórica das populações negras, e da plena consciência da necessidade de autodeterminação e a solidariedade entre os povos negros a partir de uma “africanização” das relações, consideradas como demanda necessária daquele momento histórico:

Se a minoria branca no Brasil praticou sua solidariedade em relação à sua origem racial, não hesitando em aniquilar os demais: [...] chegou o instante histórico de a maioria negra do Brasil, sem mesmo necessitar de justificação, reatar seus liames com a África original, solidarizando-se com seus irmãos africanos do continente e da diáspora, em todos os lances de sua luta por independência, liberdade e dignidade. Precisa ir além o negro brasileiro: deve ele sustentar sua africanidade em nível de poder, assim afirmando um lugar próprio no concerto das nações africanas e negras. Institucionalizar o Brasil Negro – eis a exigência que grita sua urgência na encruzilhada da história (NASCIMENTO, Abdias, 1982, p. 103).

Nesta perspectiva “nascimentista”, os(as) negros(as) deveriam elaborar uma visão do mundo, desde um ponto focal africano e afro-brasileiro, não apenas como uma resposta à violência cultural, econômica e física cometida contra eles(as) pelo processo colonialista, mas também, com o objetivo de criar um sistema de valores, autóctones, gerados e desenvolvidos a partir de outra matriz cultural, que não a europeia.

Aqui, é necessário dizer como as ideias da Negritude e do Afrocentrismo foram criticadas por outros intelectuais negros em diferentes momentos e lugares históricos. Abordarei alguns aspectos desta crítica a partir das perspectivas de Fanon (2005); Moura (1983) e Gilroy (2001), retornando em seguida ao pensamento de Abdias do Nascimento.

Fanon (2005) considera que a Negritude instaura a obrigação histórica de racializar suas reivindicações, privilegiando uma cultura africana em detrimento das culturas nacionais, tomando, assim, a sociedade africana como a sociedade cultural do mundo negro, incluindo desta forma a diáspora. Para ele, ainda que inicialmente os negros da diáspora – Estados Unidos, América Central e Latina – tivessem necessidade de se ligarem a uma matriz cultural, eles enfrentavam problemas fundamentalmente diferenciados daqueles com que os africanos se defrontavam, de forma que:

A negritude encontrava assim o seu primeiro limite nos fenômenos que explicam a historicização dos homens. A cultura negra, a cultura negro-africana se fragmentava porque os homens que se propunha a encarná-la percebiam que toda cultura é, primeiro, nacional e que os problemas que preocupavam Richard Wright ou Langston Hughes eram fundamentalmente diferentes dos de Léopold Senghor ou Jomo Kenyatta. (FANON, 2005, p. 250).

Entretanto, Fanon (2005) traduz este limite como próprio do intelectual colonizado que muitas vezes transforma a sua marcha num culto, numa religião, isto porque, ele toma consciência do perigo que corre de romper as últimas amarras com seu povo e, para escapar da cultura branca do colonizador, busca as raízes muitas vezes ignoradas e decide-se lembrar, mergulhando no passado. Mas, como o colonizado não está mais inserido no seu povo, o seu retorno a este, através de obras culturais, só faz dele um estrangeiro, desde que utiliza das técnicas e da língua do colonizador na pretensão de colar ou reatualizar a tradição, se dirigindo dessa forma contra a história e contra o povo. O que o intelectual colonizado precisa compreender na sua ótica é que: “quando um povo apóia uma luta armada ou mesmo política contra um colonialismo implacável, a tradição muda de significado.” (FANON, 2005, p. 258).

Clóvis Moura (1983) faz uma análise da Negritude a partir da sua participação na reunião *Negritude e América Latina*, realizada em Dakar em 1974. Segundo ele, uma série de incompreensões que devem ser analisadas e esclarecidas ficou bastante evidente neste momento, elas se referem ao próprio conceito de *Negritude* e de sua validade como categoria científica no quadro das Ciências Sociais. Diz que a Negritude vista apenas como uma atitude dos negros, face ao mundo dos brancos, incorre numa posição metodologicamente equivocada, pois privilegia um conceito para ser estudado em detrimento da ideologia para ser vivida e aplicada.

Moura (1983, p.40) argumenta que a Negritude nasceu de “um protesto *intelectual* de negros de formação cultural europeia.”

Tomando conhecimento da diferença de tratamento e da inferiorização que os europeus impunham à sua “raça”, escritores como Aimé Césaire, L. Sédar Senghor, Leon Gontran Damas e outros, aproveitando-se, inclusive, de ritmos poéticos brancos (Césaire aderiu ao surrealismo) iniciaram o movimento chamado *Negritude* o qual, em última instância, era um movimento europeu. (MOURA, 1983, p. 41).

Este autor atenta para os conflitos no seio da Negritude, destacando como foi combatida pela ala mais conservadora dos negros, no seu início, e depois, pela ala mais radical, como exemplo cita o nigeriano Wole Soyinka e sua famosa frase que pesaria historicamente sobre o Movimento da Negritude: “o tigre não precisa proclamar a sua

tigritude”<sup>139</sup>. No entanto, reconhece que com os movimentos de libertação das nações africanas, o conceito de *negritude* adquiriu um novo combustível dialético se descongelando em consequência das lutas contra o colonialismo.

Moura (1983) também realiza crítica ao desenvolvimento da Negritude no Brasil, para ele, a nível nacional, ela ficou praticamente estagnada nas categorias aristocratizantes praticada por uma elite negra, bem próxima da forma que a originaram na Europa, isto porque faltava neste país as condições que polarizara os debates e os desdobramentos deste movimento nas nações africanas.

Para este autor, o Teatro Experimental do Negro, liderado por Abdias do Nascimento, apresentava a Negritude de forma consciente, desejando, através dessa ideologia, organizar os negros no Brasil; todavia, a experiência do TEN não alcançou a população negra que vivia nos guetos ou mesmo nas periferias da cidade, e suas grandes realizações se mantiveram de forma majoritária no interior da classe média. Para confirmar estes argumentos, cita o sociólogo Guerreiro Ramos, a quem descreve como um dos teóricos da Negritude, que afirmara – segundo ele – que o TEN objetivava “pelo teatro, adestrar homens de cor nos estilos de comportamento de classe média superior” (RAMOS, apud MOURA, 1983, p.42).

Trazendo a crítica para uma perspectiva pós-colonial e enfocando desta vez o pensamento afrocêntrico, Gilroy (2001, p. 353) afirma que “o projeto afrocêntrico possui uma confiança absoluta e perversa em um modelo de sujeito racial pensante e inteligente, que está muito distante da dupla consciência que fascinava os modernistas negros”. Neste sentido, diz que:

Os negros são instados quando não a esquecer a experiência escrava que surge como aberração a partir do relato de grandeza na história africana, então a substituí-la no centro do nosso pensamento por uma noção mística e impiedosamente positiva da África que é indiferente à variação intra-racial e é congelada no ponto em que os negros embarcaram nos navios que os levariam para os inimigos e horrores da Middle Passage. (Gilroy 2001, p. 355).

Para ele, neste entendimento, a porta para tradição não se abre pela memória da escravidão racial moderna, mas a despeito dela, e a escravidão vista como o centro da vitimação negra representa justamente o apagamento das suas tradições.

---

<sup>139</sup>O escritor nigeriano Wole Soyinka criticava o conceito de *negritude*, defendido por Senghor (1964) e os intelectuais francófonos. Ele preferia a expressão *african personality* (personalidade africana), não tão presa a uma marca racial e a uma África idealizada. Foi a partir deste conflito que cunhou a expressão irônica de tigridade, alegando que o tigre não proclama sua tigridade, ele ataca. Para ele a Negritude não estava suficientemente ancorada na atualidade e não respondiam aos problemas imediatos enfrentados pelos negros.

A sua crítica está colocada na contemporaneidade e no questionamento aos intelectuais e artistas negros(as) que, cultivando um “eu racial”, busca se esconder atrás de um biombo de uma tradição pura, como um polo oposto da modernidade. Assim, “a história interveniente na qual a tradição e modernidade se juntam, interagem e se confrontam é posta de lado juntamente com as conseqüentes implicações deste processo para a mediação da pureza africana.” (GILROY, 2001, p. 358).

Embora reconheça que as críticas realizadas estão inseridas em contextos diferentes e bem definidos – Fanon (2005), imerso na luta anticolonialista; Moura (1983), no contexto de militância negra brasileira e Gilroy (2001), no debate pós-colonial – tais críticas me levaram a revolver os laços que Abdias do Nascimento manteve com o pensamento e a ação anticolonialista, focando ainda o lugar da tradição e da memória na sua escrita.

Parece-me que em toda obra de Abdias é bastante evidente a “consciência do perigo” que os negros corriam de um rompimento anunciado com as tradições africanas e da necessidade de um mergulho sobre elas como forma de (re)conhecimento de um passado que poderia salvá-los, senão no presente, num futuro próximo a ser construído pelos(as) próprios(as) negros(as). No entanto, ele nunca esteve fora do povo nem ignorou as particularidades do território nacional, ao contrário disto, a experiência dos(as) negros(as) brasileiros(as) e a sua própria trajetória no cenário nacional e internacional serviram de orientação e argumento para a tessitura dos seus diálogos com o Pan-Africanismo, a Negritude e o Afrocentrismo. O *Quilombismo*, como ele propõe, tem um caráter basicamente nacionalista, conforme suas palavras: “o *Quilombismo*, como filosofia nacionalista, nos ensina que a luta de qualquer e todos os povos deve enraizar-se na sua própria identidade cultural e experiência histórica.” (NASCIMENTO, Abdias, 1998, p. 100).

Abdias do Nascimento (1980) parece compreender muito bem a necessidade de superar a dependência da língua do colonizador e de outros tantos instrumentos impostos pelo mesmo, que menosprezam e alijam os conhecimentos dos colonizados na tentativa de obliterar suas tradições e memórias, desenvolvendo, desta forma, identidades subordinadas. Ele destaca a dificuldade “de um continuum africano no Brasil devido à supressão das línguas africanas” (NASCIMENTO, Abdias, 1980, p. 113) e que apesar de muitos já terem estudado o papel das línguas africanas em nosso país, faltam estudos de mais fôlego a respeito.

Além disso, é de se notar que a norma tradicional tem sido a dos brancos se ocuparem de tais estudos, o que de saída é uma desvantagem. Mesmo se concedendo a melhor das intenções aos estudiosos brancos, a verdade é que lhes falta algo que está para além da qualificação técnica: falo da impossibilidade que têm demonstrado em entender e aceitar as línguas africanas como parte de um todo íntegro, isto é,

parte de um contexto cultural muito mais amplo do que a expressão da língua (NASCIMENTO, Abdias, 1980, p. 113).

Assim, ele entende que a imposição das diferentes línguas do colonizador branco, bem como o monopólio dos meios de comunicação, o controle dos recursos econômicos e das instituições educativas foram as ferramentas mais eficientes utilizadas como formas de dominação pelos invasores europeus, tendo se revelado estas ferramentas como um poderoso entrave na luta comum dos povos negros e africanos e na negação de um conhecimento mútuo e uma compreensão recíproca entre diferentes povos negros.

Os projetos, ações e discursos de Abdias do Nascimento nunca se desviaram dos caminhos percorridos pelas populações negras, buscando responder de forma mais contundente as problemáticas que envolvem os(as) negros(as) brasileiros(as), ainda que seu raio de ação não conseguisse alcançar todos(as) eles(as). Entre as suas preocupações centrais se encontrava a educação formal desta população, destacando para além da necessidade de uma formação escolar mais geral, a introdução de cursos sistemáticos sobre a História e a Cultura Africana, observando que e a violência colonial exerceu sobre os povos negros os tentáculos da obliteração da memória, descrevendo o próprio sistema educativo como uma das estratégias de apagamento dessa memória.

Por fim, como já foi colocado por mim – no início deste debate – apesar de tomar o Afrocentrismo como uma referência relevante para a composição de alguns de seus postulados, o discurso afrocentrista de Abdias não opõe tradição e modernidade, mas reivindica o lugar das tradições negras nesta modernidade, entendendo que, só através destas, as vozes negras poderão se levantar acima dos níveis permitidos pela dominação, revelando o contributo de poetas e poetisas, teatrólogos, jornalistas, críticos, escritores, psicólogos, líderes religiosos, guardiões da tradição oral, dentre outros.

Somente, portanto, no (re)conhecimento do terreno das tradições e saberes negros que se tornará possível uma revisão dos conceitos e narrativas históricas elaboradas de forma tendenciosa e ao sabor das elites dominantes no Brasil. Certamente há um enorme acervo da história oral negra, que se encontra em perigo de perda de memória se não registrada com certa urgência, bem como, há todo um acervo escrito por intelectuais negros(as) de diferentes lugares do território brasileiro e mundial, em diversos momentos, que necessita serem reeditados e trazidos para o debate: muitos dos conhecimentos protagonizados pelos negros foram concebidos em movimentos de carácter transnacional, a exemplo do Pan-Africanismo e da Negritude. E muitos outros necessitam talvez de serem transnacionalizados, neste ponto de

vista, estou de acordo com Sanches (2012), quando da afirmação da importância de revisitar estes movimentos nesse momento de globalizações desiguais.

Afinal, afirmados ou negados, estes movimentos representam um momento incontornável na história do pensamento literário, estético e filosófico do “mundo negro”. Eles também devem ser analisados do ponto de vista político e cultural, observando a importância que representam na (re)configuração da memória.

## 5 PRODUÇÕES DE INTELLECTUAIS NEGROS, EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA E MULTICULTURALISTA: DIÁLOGOS POSSÍVEIS E (RE)ENSAIADOS

Início esta reflexão a partir de algumas questões evocadas por Fanon (2008) à guisa de conclusão no livro *Pele Negra e Máscaras Brancas*, no qual refere-se à alienação intelectual a partir do aprisionamento ao passado: um passado que o negro tem que valorizar e trazer à tona para encaminhar sua revanche diante do branco; um passado que o branco recorda como antropofágico, no qual as civilizações negras estariam situadas.

O que Fanon (2008) considera é o problema da temporalidade para nós negros, quando o discurso prevalecente, de alguma forma, nos enclausura no passado e toma como único caminho para desalienação intelectual o mergulho no mesmo. No entanto, para ele:

Serão desalienados pretos e brancos que se recusarão enclausurar-se na Torre consubstancializada do passado. Por outro lado, para muitos pretos, a desalienação nascerá da recusa em aceitar a atualidade como definitiva. [...]. Sou um homem e é todo o passado do mundo que devo recuperar. Não sou responsável apenas pela revolta de São Domingos [...]. De modo algum devo tirar do passado dos povos de cor minha vocação original. (FANON, 2008, p. 187).

O que pretendo destacar aqui é a relação que este autor estabelece entre passado, presente e futuro, ou seja, entre as diferentes temporalidades que constituem um sujeito, sobre as quais eles forjam seus discursos e expectativas. Neste sentido, Fanon (2008) relembra que um ato do presente nunca é realizado com a pretensão do reaparecimento do passado, mas em nome deste próprio presente ou da garantia do futuro desejado. Todavia, ele ressalta a importância que tem o presente na invocação do passado e reconhece que quando necessitou ser solidário com determinado passado, fez isso enquanto compromisso assumido consigo mesmo, e com o seu próximo, para combater a opressão contra todos os povos na terra e, que sua opção não foi transmutar o seu passado como um valor inquestionável, mas recuperá-lo, valorizá-lo ou condená-lo através de suas opções sucessivas.

No momento desta escrita, tenho a pretensão de me aproximar de Fanon, de tomar estes seus lugares como uma das minhas opções para a condução desta reflexão. Ou seja, ao me aventurar num mergulho através dos conhecimentos produzidos pelos intelectuais negros, ao traçar linhas de solidariedade e compartilhamento com suas (re)criações, faço-o pressionada pelas demandas do meu momento atual, das questões que são impostas para mim no meu presente. Acredito como Fanon que “não existe missão negra. Não existe fardo branco [...] há, de um lado e do outro do mundo, homens que procuram.” (FANON, 2008, p. 189).

O meu propósito nas linhas que se seguem é um encontro com alguns homens e algumas mulheres “que procuram”, que se ariscam nas encruzilhadas a seguir por caminhos não preferenciais. A minha escrita persegue os rastros e vestígios daqueles(as) que, por se encontrarem em situação *marginal*, seguem por caminhos transversais, caminhos que foram construídos como outras possibilidades de acesso ao mesmo mundo o qual a via principal se destina. O que busco não é cumprir uma missão, nem carregar um fardo, o que busco é o diálogo com estes(as) outros(as) “que procuram”, atravessando temporalidades e espaços. Esta procura tem como finalidade anunciar todas as formas de humanidade, denunciando a farsa que tem se constituído uma tradição de pensamento branco-ocidental como representação e modelo único para toda humanidade, ou pelo menos da humanidade que seguindo pelo caminho principal tinha chegado ao destino que esta própria tradição lhe reservou. Nesta tradição discursiva, os demais – aqueles que não tiveram acesso à via principal –, ficaram para trás, envoltos num passado *nebuloso e arcaico*. Não foi admitida a possibilidade de trânsito por outros caminhos, não houve reconhecimento da entrada e da ação desse outro num mundo que foi construído hipoteticamente para deixá-lo de fora.

No âmbito de sua simbologia e da (re)produção da memória, o discurso narrado por esta tradição e *performatado* pela sua transmissão realiza um movimento que não admite a transgressão do sistema simbólico dominante e, também, não se inscreve numa perspectiva de reconhecimento das participações e das posições do negro nas sociedades em que os brancos exerciam seus domínios. Contudo, todo discurso se organiza a partir de uma seleção criteriosa do que dever estar dentro ou fora dos seus pressupostos, bem como do que deve ser lembrado ou esquecido; esta seleção sofre variações e/ou alterações de acordo com os objetivos, a metodologia e a performance daqueles(as) que (re)produzindo-o procura dar-lhe visibilidade em um determinado contexto histórico. Mas, tais variações e/ou alterações também resultam das pressões e injunções de discursos contrários, reagentes, dissidentes e/ou alternativos, desde que nunca houve na história um discurso que imperasse sobre todas as experiências humanas sem a presença do conflito.

Partindo destas considerações e finalizando este preâmbulo, tomo aqui emprestado as palavras de Sanches (2011) para indicar o meu lugar de fala ao aventurar-me nos debates que proponho para este capítulo:

Olhar o passado não implica, assim, qualquer vontade de nele nos determos. Pretende-se antes propiciar os meios para uma reflexão mais fundamentada sobre o que somos e queremos ser [...]. Revisitar implica, forçosamente, (re)ler estes textos a partir do “pós”, isto é, de um modo menos assertivo [...] repensando conceitos que

utilizamos, por vezes, sem a complexidade que o tempo neles sedimentou. (SANCHES, 2011, p.13).

Isto tem haver com o que Said (2007 apud SANCHES, 2011) assinala sobre a maneira como os processos de transformação que sofrem as teorias produzidas em momentos e lugares específicos não dizem respeito apenas à ação do tempo, mas também aos lugares em que são lidas, de forma que estes movimentos designam processos de afiliação numa apropriação criativa. É, pois, no interior deste processo de apropriação criativa que insiro a minha reflexão e construo todo o meu processo argumentativo.

Neste quinto e último capítulo, busco organizar um fechamento possível – em relação a este trabalho – para as questões centrais levantadas na introdução desta tese: a produção de intelectuais negras(os) pode ser traduzida como um quadro próprio de memória, um pensamento negro? Em que medida a produção de intelectuais negras(os) pode contribuir para a afirmação de uma educação de combate ao racismo e multiculturalista, considerando o atual contexto brasileiro – das Ações Afirmativas para as populações negras, especialmente as Cotas e a Lei 10.639/2003? Essa produção pode referendar no processo educacional uma reconfiguração da memória?

Estas questões orientam a preocupação básica desta reflexão, ou seja, a ideia de que a produção de intelectuais negros pode ser considerada uma instância de atualização e reconfiguração da memória e que a pesquisa, o estudo e o conhecimento sobre esta produção é uma ação necessária para tessitura de memórias e lugares antirracistas nos processos educacionais, bem como para a ampliação dos diálogos e dos saberes na escola, de forma que a diversidade não seja apenas um espectro pairando sobre as nossas cabeças, mas um compromisso de acolher todas as vozes que se pronunciaram historicamente, ainda mais, as vozes que foram silenciadas ou marginalizadas nos textos escolares.

Assim, realizo um debate sobre as obras de Abdias do Nascimento e de Edison Carneiro, situando-as na dimensão das lutas antirracistas e pela produção da educação multiculturalista nos processos educacionais. Este debate tem como pano de fundo a ideia de que estas produções fazem parte de tradições discursivas negras, que por sua vez constituem um quadro de pensamento negro. Abordo, ainda, a importância deste debate para o contexto atual, particularizando o impacto da Lei 10.639/2003 e o efeito da mesma na (re)produção de conhecimentos sobre as populações negras, enfatizando os combates travados na atualidade brasileira sobre o espólio da memória negra.

Penso que esta é uma discussão relevante para o momento que vivemos no Brasil, quando os debates suscitados pelas Ações Afirmativas, em especial a Lei 10.639/2003,

impulsionados pelos Movimentos Negros fora e dentro das instituições educacionais, por programas, projetos, pesquisas, publicações, fóruns, seminários, congressos entre outras iniciativas, têm forçado um reconhecimento institucional do racismo como uma dimensão estruturante da sociedade e do pensamento brasileiro, ao menos na maneira como se constituíram e se reproduzem a maior parte de suas instituições e conhecimentos.

De forma que, apesar das denúncias e da criação de ferramentas de combate ao racismo no Brasil e internacionalmente<sup>140</sup>, o racismo ainda perdura no cotidiano dos negros e negras, transformando diferenças em desigualdades: na distribuição de rendas e riquezas, no acesso ao poder, e até nas formas de nascimento e morte. O racismo também perdura nas marcas históricas da discriminação e marginalização dos negros, na escolha de como a passagem dos sujeitos negros são demarcadas nos lugares de memória, nas formas como são feitas as inscrições de um *passado negro*, através dos sinais e vestígios registrados e apresentados nestes lugares como um passado absoluto de uma única versão.

Aqui, proponho – a partir das produções de Abdias do Nascimento e Edison Carneiro – outras perspectivas de memórias sobre as populações negras, especialmente no Brasil, mas não se restringido a ele. Memórias inscritas em discursos e teorias forjadas na maioria das vezes na contramão das grandes narrativas memorialísticas ou mesmo das metanarrativas históricas, que, no entanto, dialoga com estas quando necessário.

Intelectuais negros e negras construíram no Brasil e no mundo – sob os auspícios da modernidade e dos processos de colonização, escravidão, descolonização e busca de liberdade protagonizados pelos povos negros da África e da diáspora – epistemologias, teorias, narrativas diversas, e muito desta construção está diretamente relacionada com a experiência negra no mundo em todos os tempos. Estas criações, a meu ver, denunciam a violência, o racismo e a dominação do colonizador, tanto nas suas formas físicas e imediatas, como nos seus desdobramentos históricos a médio e longo prazo, já que o processo de dominação é um projeto de caráter duradouro e está associado ao fortalecimento de sistemas políticos e econômicos antidemocráticos, baseados na exploração e na desigualdade. Mas, elas não se encerram na denúncia, indo muito além desta, conformam uma série de proposições teórico/epistemológicas e também metodológicas que buscam questionar, conhecer e responder as demandas colocadas para negros e negras nas suas experiências históricas,

---

<sup>140</sup>A Declaração da III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Intolerâncias Correlatas da Conferência de Durban – 2001, afirma que “toda doutrina de superioridade racial é cientificamente falsa, moralmente condenável, socialmente injusta e perigosa e deve ser rechaçada, junto com as teorias que tratam de determinar a existência de raças humanas separadas”. (CONFERÊNCIA DOS INTELLECTUAIS DA ÁFRICA E DA DIÁSPORA, 2001, p. 13). Disponível em: <http://www.oas.org/dil/port/2001>. Acesso em: 23/05/2012.

apresentando alternativas discursivas e propostas políticas. Estas criações configuram o que estou nomeando como quadro de pensamento negro, não como criações absolutamente dos negros, mas, particularmente deles.

Para debater tal perspectiva, no que diz respeito a Abdias do Nascimento e Edison Carneiro, recorro – para além dos seus textos já apresentados nos capítulos anteriores – a um diálogo constante e aprofundando com alguns/algumas intelectuais que generosamente me concederam uma entrevista<sup>141</sup>, respondendo justamente as questões discutidas neste capítulo; pessoas que conviveram e/ou conhecem as obras destes dois autores de perto e que me ajudaram a refletir sobre a relevância destas a partir do nosso momento de agora, esticando o nosso olhar da nossa contemporaneidade multifacetada para além do que pensamos existir como certo, abandonando a ideia do presente como uma imposição de um passado que só podemos lamentar.

### **5.1 Edison Carneiro, Abdias do Nascimento e tradições discursivas: produções de Intelectuais Negros e conformação de um *quadro próprio de memória***

Souza (2010, p, 14), discutindo a produção literária de escritores(as) negros(as) do século XIX, pergunta: “teriam esses escritores publicado textos que poderiam constituir uma textualidade negra no Brasil?”. Para ela, a resposta para esta questão é não, ou seja, ela entende que autores(as) como “Maria Firmina, Luís Gama e Patrocínio não tinham uma intenção articulada de serem “fundadores” de uma tradição literária” (SOUZA, 2010, p.14). Isto porque, segundo a mesma, as tradições e as linhas de continuidade são estabelecidas *a posteriori*:

Os escritores do século XIX, embora não estivessem interessados em participar de uma produção textual que se definia como afro-brasileira, coisa impensável na época, podem hoje, *a posteriori*, ser lidos como antecessores de uma produção textual intencionalmente definida como afro-descendente, compondo assim outra versão da história da literatura no Brasil. (SOUZA, 2010, p.214).

Esta é também a minha perspectiva ao traduzir os autores Abdias do Nascimento e Edison Carneiro como parte constitutiva de determinadas tradições discursivas negras, compondo com muitos outros(as) intelectuais negros(as) um quadro de pensamento que entendo como particularmente negro, no sentido de reunir produções que têm como

---

<sup>141</sup>Foram entrevistados(as): Abdias do Nascimento, Elisa Larkin Nascimento, Ele Semog, Carlos Moore, Waldir Oliveira e Gustavo Rossi. Ver lista de entrevistados(as) no apêndice.

preocupações centrais os temas e demandas relativas às populações negras no Brasil e no mundo. Assim como Souza (2010), penso que esta é uma perspectiva que vem sendo construída *a posteriori*; no caso específico das produções teórico/epistemológicas de intelectuais negros(as) é também recente e até certo ponto ainda bastante tímida.

Sobre a ausência de intencionalidade de criação de uma tradição discursiva negra no momento da realização da escrita destes intelectuais, penso que esta pode se constituir numa argumentação bastante adequada para parte dos(as) intelectuais negros(as) dos séculos XIX e XX, principalmente no que diz respeito ao contexto brasileiro. Contudo, é preciso abrir uma ressalva para determinadas produções que, a meu ver, já traz no próprio processo de criação uma intenção bastante definida de se colocarem como uma novidade num campo explicativo mais amplo, que tem como objetivo ampliar as possibilidades de referências não apenas sobre as temáticas relacionadas à experiência das populações negras no mundo, como também uma maior humanização das relações, no sentido da construção da autodeterminação de todos os povos, trazendo como uma engrenagem principal para tal propósito o protagonismo negro e suas formas de expressão.

De forma que ao me referir a um quadro de pensamento negro, não pretendo afirmar nenhuma uniformidade ou homogeneidade nas produções destes(as) intelectuais ou mesmo o compartilhamento de uma unidade discursiva, mas da produção de sujeitos que, conforme afirma Giraud (1997), descobriram a importância do ato de nomear, entendendo que nomear eventos e pessoas equivale exercer, de alguma forma, um controle sobre estes, principalmente no que diz respeito às memórias tecidas, que permitirão as suas sobrevivências de alguma maneira.

A (re)construção deste quadro de pensamento gira em torno de autores(as) negros(as) que a exemplo de Abdias do Nascimento e Edison Carneiro são catalizadores de uma memória coletiva, atualizando-a, nomeando a si mesmo e aos outros, “deixando de estar sujeitos à história para tornar-se sujeitos da História.” (GIRAUDO, 1997, p. 102).

Gomes, N., (2010) ressalta como o conhecimento produzido por estes sujeitos negros não mais se pauta no olhar do intelectual branco – comprometido ou não com a luta antirracista – orientando-se pela crítica analítica do próprio negro que pesquisa e escreve sobre a temática racial. Para esta autora, o racismo e a desigualdade social têm sido temas recorrentes do debate realizado por intelectuais negros(as) que articulam a militância política e a produção do conhecimento a partir da sua própria vivência racial: “não mais um olhar distanciado e neutro sobre o fenômeno do racismo e das desigualdades sociais, mas, sim, uma

análise e leitura crítica de alguém que os vivencia na sua trajetória pessoal e coletiva, inclusive, nos meios acadêmicos.” (GOMES, N., 2010, p.496).

Acredito que os diálogos travados com os(as) intelectuais que entrevistei reforçam a força da experiência e do engajamento nas produções de Edison Carneiro e Abdias do Nascimento e admitem a possibilidade de pensar estas produções enquanto um quadro de conhecimento diferenciado, na medida em que se apresentavam como um contradiscurso em relação aos discursos que se colocavam como hegemônicos no contexto de suas produções, quebrando a professada monofonia das unidades discursivas que, desprezando a diversidade e as particularidades das experiências e saberes, buscavam impor representações e explicações pretensamente generalistas e universalistas que apontavam um caminho único para toda humanidade e tinha como artífices e, manipuladores de todas as etapas desta caminhada, os brancos europeus que direta ou indiretamente construíram e, também, destruíram sociedades cujas bases foram montadas a partir de regimes de exceções, violações e negação do(a) outro(a).

As narrativas dos(as) entrevistados(as), de uma forma em geral, também me autorizam a dizer que estes dois autores contrapunham-se de alguma maneira às construções discursivas que embasavam e reafirmavam os preceitos da ciência moderna no que diz respeito à participação das populações negras na história, particularmente nas experiências de escravidão e exílio forçado, nas quais a intenção sempre foi transformar os negros em objeto, tanto do ponto de vista da *pesquisa científica*, quanto do ponto de vista político, trazendo para o debate a questão do protagonismo negro, fincado nas tradições discursivas negras – orais e escritas – bem como na ênfase dos(as) negros(as) enquanto sujeitos históricos; portanto, produtores de intervenções e ações nas sociedades em que vivem.

Penso que transmutando para cá parte dos diálogos realizados com estes intelectuais, possa aprofundar um pouco mais esta reflexão e quiçá levantar algumas premissas que permita uma ratificação daquilo que estou buscando compor aqui como um quadro de pensamento negro. Início com algumas palavras do professor Waldir Oliveira, quando comentava se a obra de Edison Carneiro poderia ser pensada como parte deste quadro:

Ele apenas descobriu que o negro nunca tinha sido considerado dentro da literatura, dentro da antropologia brasileira, dentro da sua realidade, ele tinha sido observado de fora; o negro era objeto e não sujeito. Então, ele lutou o mais possível para reconhecer no negro um ator de si próprio, um autor, como alguém independente, mas não como um objeto de estudo. O primeiro trabalho que Edison escreveu no

Centro de Estudos Afro-Orientais, uma conferência, foi um artigo chamado *O negro como objeto de Ciência*. (Informação verbal)<sup>142</sup>.

Na reflexão apresentada no artigo<sup>143</sup> citado acima, Edison Carneiro (1968) remete-se inicialmente à advertência de Silvio Romero (1888 apud CARNEIRO, 1968) sobre o quanto se estudava pouco o negro no Brasil, ou seja, o quanto o negro não era ainda objeto da Ciência. E é a partir desta questão que ele procura esboçar em que intensidade os negros aparecem como preocupação dos intelectuais brasileiros. Carneiro (1968) defende a ideia que foi esta preocupação que marcou os trabalhos de Nina Rodrigues (1932) e Arthur Ramos (1926) e, de forma indireta, o de Manuel Querino (1916). Também destaca o quanto as fontes de informações sobre o negro eram escassas nos primeiros séculos de dominação colonial, resumindo-se aos relatos de viajantes estrangeiros e aos documentos deixados sobre os negros pelas autoridades alfandegárias, milícias e outros, que não davam conta da variedade de cultura dos negros, nem do “quadro de suas vidas”, sendo documentos de caráter puramente local.

Carneiro (1968, p. 94) afirma que apesar de todo este esquecimento: “nestes três séculos obscuros o negro fizera, penosamente, o seu caminho dentro da sociedade brasileira.” Contudo, considera que com a independência o conhecimento sobre o negro se “obscureceu” ainda mais, “dado sua indiferenciação como escravo” (CARNEIRO, 1968, p.95), desde que para os abolicionistas interessava o “status de escravo”<sup>144</sup>. Diz que ao preocupar-se apenas em apagar a vergonhosa escravidão da história, os abolicionistas “aceitaram a abolição sem qualquer garantia para o escravo e, tomados da vergonha que lhes pareciam à escravidão, solicitaram e permitiram a queima dos papéis da Alfândega que com ela se relacionavam (1890). O negro se esfumou no escravo.” (CARNEIRO, 1968, p.97).

Passando a escravo, porém, ganhara o negro dimensão *nacional* como objeto de interesse dos letrados. Estavam criadas, assim as condições para a sua transformação em objeto de ciência. Faltava apenas o empurrão inicial – a advertência (ou admoestação) de Silvio Romero. (CARNEIRO, 1968, p.95).

Porém, conforme Carneiro (1968), esta advertência foi superada e ultrapassada em “escopo e substância” já que os estudos sobre o negro se ampliaram a partir de *Os africanos*

<sup>142</sup>Fala concedida por Waldir Oliveira durante entrevista realizada pela autora desta tese em Lauto de Freitas, em 10 de novembro de 2012.

<sup>143</sup>Artigo publicado em 1968, pela Revista Afro/Ásia do Centro Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia – UFBA.

<sup>144</sup>Edison Carneiro (ANO) diz que os abolicionistas foram os que primeiro transformaram o “negro” em escravo – cita um projeto de José Bonifácio à Assembleia Constituinte de 1823.

*no Brasil*, mobilizando especialistas em diversos campos de saber receberam a contribuição de letrados estrangeiros e da UNESCO e propiciaram a criação do CEAO, entre outras iniciativas.

As considerações apresentadas no artigo supracitado parecem tornar bastante controversa a afirmação de que Carneiro (1968) “[...] lutou o mais possível para reconhecer no negro um ator de si próprio, um autor, como alguém independente, mas não como um objeto de estudo” (informação verbal)<sup>145</sup>, conforme nos diz Waldir Oliveira (2012). No entanto, ao afirmar a importância do negro como objeto de ciência – penso que é isto que ele faz – Carneiro (1968) está situado no seu tempo: de supervalorização e crença na ciência como único conhecimento reconhecido e aclamado pelas elites intelectuais e institucionais e de silenciamento sobre as populações negras e suas participações na história, sendo as temáticas relativas a estas desvalorizadas e evitadas como objetos de pesquisa. Assim sendo, entendo que Edison Carneiro (1968) ao se referir à ausência e a necessidade do negro, figurar como um objeto de ciência, ele o faz nesta perspectiva de garantir que a experiência negra seja estudada e narrada por aqueles(as) que falam em nome do discurso autorizado e também detentor de sua (re)produção.

Contudo, acredito que Carneiro (1968) também ultrapassa seu tempo na crítica que realiza aos abolicionistas, quando diz que diante das demandas emergenciais da abolição estes enclausuraram o negro na condição de escravo e, embora esta condição o tenha colocado no cenário nacional, buscou apagar da história e da memória a sua experiência enquanto ser humano, as suas manifestações e trajetórias como tal.

É certo que as produções de Nina Rodrigues (1932) e Arthur Ramos (1926), citadas por Carneiro (1968), não se encaixam nesta interpretação, já que nelas o negro se torna literalmente “um objeto de ciência”, no sentido da biologização das suas identidades e práticas, embora não seja possível negar o quanto os seus estudos inauguraram um campo de debate sobre o(a) negro(a) no Brasil e serviram de referência para as temáticas das relações raciais, ainda que muitos(as) dos(as) estudiosos(as) que os procederam tenha-os negados e/ou realizados severas críticas aos seus postulados racistas. É neste campo de debate que situo Edison Carneiro como um intelectual negro que assume em parte este legado, mas não se encerra nele, buscando ao longo da sua trajetória ultrapassá-lo de acordo aos diálogos desenvolvidos com este “objeto de ciência”, que é transformado em sujeito na sua experiência de pesquisa etnológica.

---

<sup>145</sup>Fala concedida por Waldir Oliveira durante entrevista realizada pela autora desta tese em Lauto de Freitas, em 10 de novembro de 2012.

Aliás, a relação que Edison Carneiro estabeleceu com os *sujeitos pesquisados* revela que o protagonismo negro defendido e assumido na construção dos seus textos, também se constituía numa ação política cotidiana, na forma como eram desenhadas as solidariedades e trocas possíveis entre eles. Numa entrevista concedida a mim, Gustavo Rossi (2012) considera este comportamento bastante original para época, e também na contramão da posição de uma elite intelectual letrada e reverenciada pela Academia, a exemplo de Gilberto Freyre. Falando sobre o contexto dos anos de 1930 e da relação de Edison com as religiões negras, ele diz:

[...] acho que o Edison ainda tinha uma originalidade maior naquele contexto, que talvez foi o único daqueles anos 1930, a de fato pensar, a vislumbrar e defender que as religiões afro-brasileiras não deveriam mais sofrer qualquer espécie de tutela ou obrigação de ter autorização – seja da polícia ou mesmo dos Institutos psiquiátricos, dos serviços higiênicos, enfim, do serviço público – para funcionar; quer dizer, o Edison, pela primeira vez na história, está reivindicando que as únicas pessoas que devam ser responsáveis pelo próprio funcionamento das casas, sejam os próprios praticantes e não mais a polícia e tampouco os serviços de psiquiatria e higiene, que em geral foi a posição encampada pelo próprio Gilberto Freyre no primeiro Congresso Afro-Brasileiro, em 1934 quando ele defendia que a tutela e o gerenciamento público destes espaços fossem atribuições da classe média de alguma forma. E o Edison não, quando ele vai tentar criar a federação dos cultos afro-brasileiros, quer dizer, uma própria ideia de sociedade civil, de entidade organizada dentro de uma sociedade civil e de uma práxis onde eles tivessem autonomia civil e política perante o Estado e perante a sociedade mais abrangente. (Informação verbal)<sup>146</sup>.

Rossi (2012) coloca que tem um esforço que é subjacente no modo como Edison Carneiro via que os Candomblés deveriam se organizar; que é o esforço de recuperar certo protagonismo de o negro assumir ser agente de história, alguém que não precisa ser tutelado por outros poderes. Também vai considerar que este é um primeiro experimento do Edison, que será replicado ao longo da sua trajetória, na sua prática e na sua produção, até mesmo como folclorista, na qual além de colocar o problema da cultura e – mais tarde da cultura popular no Brasil –, irá pensar modelos de salvaguardas e de proteção ao folclore, aos folguedos, defendendo a necessidade de certa formalização em entidades dos grupos dos brincantes dos folguedos, para o bem da sua própria permanência e preservação.

Waldir Oliveira (2012) também reforça a presença da originalidade, da autonomia e do protagonismo no comportamento intelectual de Edison Carneiro, afirmando entre outras coisas que Edison leu Gilberto Freyre e, não concordando com este, fez sua própria interpretação da realidade brasileira e completa:

---

<sup>146</sup>Fala concedida por Gustavo Rossi durante entrevista realizada pela autora desta tese em Campinas, São Paulo, em 12 dezembro de 2012.

Edison pegou tudo que havia sido escrito sobre o negro e repensou; é um repensamento, é uma reinterpretação, reinterpreto ao seu modo, da mesma maneira que Abdias reinterpreto do seu modo, da mesma maneira que Joel Rufino de outra maneira, e o Décio Freitas de outra maneira. (Informação verbal)<sup>147</sup>.

Este *repensamento*, no sentido de tomar os *objetos* e/ou sujeitos de estudo a partir de outro lugar e/ou outros referenciais, nos quais o autor permite e assume a sua presença como algo decisivo na produção de conhecimento, reconhecendo o impacto da mesma no discurso (re)produzido é o que consubstancializa e afirma a sua posição de protagonista, posição que o credencia para o debate, o questionamento e a interferência nos discursos que se colocaram enquanto versões generalizantes ou universalistas.

Esta posição de protagonismo negro vai encontrar também, bastante ênfase em Abdias do Nascimento (1980; 1982). Reproduzo aqui a fala de Moore (2012) – talvez um pouco longa – porém, bastante elucidativa da posição de Abdias em relação aos discursos hegemônicos sobre o(a) negro(a):

Eu considero Abdias como um ponto de ruptura; Abdias não garante uma continuidade, ele estabelece constantemente uma ruptura. Ao longo do seu itinerário político, ele vem constantemente estabelecendo novas pautas e está indo em direções que se contrapõem ao monopólio discursivo hegemônico. Você vê que este monopólio que têm os intelectuais de origem europeia para falar não somente da sociedade em geral, mas para falar propriamente da questão racial, apropriar-se o verbo racial; na academia tudo que ela faz é isso, os intelectuais brancos se apropriam do verbo racial, são eles que explicam o racismo, são eles que negam, são eles que afirmam e são eles que determinam qual é o quão por dentro que deve se discutir isto, fora do qual eles não aceitam e dizem que isto não é academia. Então, Abdias do Nascimento nunca se deixou integrar dentro desta trama tautológica; Abdias do Nascimento quebra a tautologia, é um pensamento autodidata, é um pensamento que constantemente está estabelecendo pontos de ruptura e, nesse sentido, ele está abrindo novas perspectivas de visões (antimemórias?) e de visões alternativas. Eu penso que é dessa maneira que eu compreendo a vida política dele, as ações políticas dele e o pensamento político dele. (Informação verbal)<sup>148</sup>.

Moore (2010) situa então o pensamento de Abdias fora da repetição crônica dos discursos sobre os(as) negros(as) produzidos e monopolizados pelas elites europeias, afirmando que o mesmo constrói à margem da Academia um pensamento autodidata que apresenta pontos de rupturas com discursos já afirmados e anuncia-se como uma nova perspectiva. Conforme Moore (2010), Abdias enfrentou e rompeu com a ideia de democracia racial, majoritariamente vigente não apenas no Brasil, mas também na América e no

<sup>147</sup>Fala concedida por Waldir Oliveira durante entrevista realizada pela autora desta tese em Lauro de Freitas, Bahia, em 10 de novembro de 2012.

<sup>148</sup>Fala concedida por Carlos Moore durante entrevista realizada pela autora desta tese em Salvador, Bahia, em 11 de maio de 2010.

Hemisfério Central que descreviam a mestiçagem como resultante de sociedades mais tolerantes, menos racistas. Segundo ele, Abdias não apenas se contrapôs teoricamente, como desmistificou e denunciou a utilização da mestiçagem como política de destruição genética e biológica da raça negra. De forma que ele me diz: “se você me pergunta qual foi a contribuição maior de Abdias do Nascimento, foi ele se opor da maneira tão radical como ele se opôs e dizer não: a mestiçagem equivale a um massacre racial.”(Informação verbal)<sup>149</sup>.

Estes pontos de rupturas não foram tecidos ao acaso, nem tampouco sem embasamentos ou referências de diálogos estabelecidos com outras vertentes discursivas. Nesta entrevista, Carlos Moore (2010) chama atenção para os vínculos existentes entre Abdias e o Pan-Africanismo:

O Abdias do Nascimento abriu precisamente o Pan-Africanismo, abriu teoricamente para uma discussão maior que englobava aquilo que chamávamos de América Latina. Por que até Abdias do Nascimento entrar nesse debate, nos anos 1960, o Pan-Africanismo se limitava praticamente ao Caribe, aos Estados Unidos e África, lembro que até essa época ninguém pensava nos negros do Brasil, nos negros de Cuba, República Dominicana, nem Porto Rico, nem Equador, não havia nenhuma visão que reunia a problemática negra em todos os países [...] e Abdias do Nascimento teve uma grande responsabilidade nisso, por que em todos os fóruns onde ele foi no mundo, ele sempre trouxe a questão, o problema específico das comunidades negras nesta parte do mundo chamada de América Latina [...]. Então os pan-africanistas tiveram que ampliar este leque deles de opções e de pensamento político para integrar esta nova realidade. (Informação verbal)<sup>150</sup>

Semog (2010) também destaca como estes vínculos representavam um lugar político e de produção de pensamento diferenciado dos campos que se impunham como hegemônicos representados no antagonismo político e teórico entre o iluminismo e o comunismo.

Outra questão que eu acho que vale a pena são as propostas políticas do Abdias, seu engajamento no Pan-Africanismo, seu Quilombismo, quando todas as referências que nós temos de ação, de conceito de organização social e conceito de organização política têm uma vertente muito clara no iluminismo e outra vertente muito clara no comunismo; a alternativa de Abdias Nascimento é fantástica. Talvez a dificuldade de expansão dessa obra seja exatamente a dificuldade de nós lidarmos com outros saberes produzidos por outros negros. (Informação verbal)<sup>151</sup>.

As relações estabelecidas entre o pensamento de Abdias e determinadas correntes teóricas que se confundem com os movimentos anticolonialistas, a exemplo do Pan-Africanismo, da Negritude e do Afrocentrismo, já foram debatidas no capítulo anterior, no

<sup>149</sup>Fala concedida por Carlos Moore durante entrevista realizada pela autora desta tese em Salvador, Bahia, em 11 de maio de 2010.

<sup>150</sup>Fala concedida por Ele Semog durante entrevista realizada pela autora desta tese em Rio de Janeiro, em 09 de abril de 2010.

<sup>151</sup>Idem.

entanto, quero retomá-las aqui numa perspectiva mais ampla que denominarei de tradições discursivas negras, sobre as quais têm se construído historicamente o protagonismo negro, na afirmação de uma *autoria negra*, quando o(a) negro(a) opta por sair da condição de objeto e toma para si o lugar de sujeito produtor de discursos, nos quais, ele(a) também busca afirmar os demais negros(as) enquanto protagonistas das suas próprias histórias e, como tais, sujeitos socioculturais, participantes e atuantes nas sociedades das quais fazem parte, mesmo que em situações de desigualdade.

A proposta do *Quilombismo* desenhada por Abdias do Nascimento, já analisada no capítulo anterior, faz parte tanto da ideia de protagonismo negro quanto das tradições discursivas negras que compõem o universo que estou chamando de quadro de pensamento negro; ou seja, são as dimensões fundamentais sobre as quais ele se sustenta e se (re)cria.

No que diz respeito à ideia de tradições discursivas tenho como referência o conceito de tradições discursivas apresentado por Dominguez (2013) que envolve os níveis universal, histórico e individual do falar, considerando, portanto, que o falar é uma atividade comum a todos os homens, mas que se particulariza em línguas específicas, sendo que os sistemas de significação são construídos historicamente e se (re)atualizam constantemente em atos de fala concretos, desenvolvidos em determinadas situações que influenciam na organização dos textos/discursos.

A ideia de tradição discursiva envolve então, para além das especificidades de uma língua ou linguagem particular a historicidade dos discursos e suas regras, que são movimentadas pela ação dos grupos culturais e pela aceitação e reprodução total ou parcial do que está tradicionalmente instituído. Neste sentido o ato de situar uma produção no interior de determinada(s) tradição(ões) discursiva(s), representa uma vinculação do texto a sua história, visualizando o(s) percurso(s) percorridos e os diálogos travados na construção do mesmo.

Assim que ao falar em tradições discursivas negras refiro-me à toda criação discursiva protagonizada pelos(as) negros(as), considerando as diferentes línguas e linguagens, mas, particularizando-as conforme a situação concreta onde está/estão localizado(s) o(s) sujeito(s) que as produzem, de acordo os valores e as tradições que orientam este *discursar*. Considero no entanto, que as tradições discursivas negras se apresentam como textos bastante particularizados em relação às tradições discursivas dominantes produzidas por sujeitos brancos, desde que, ainda que não se conformem num discurso uniforme ou numa unidade discursiva, elas trazem como referência comum os saberes tradicionais das populações negras, mas, também os processos de colonização, escravidão e as lutas contra a dominação e o racismo, articuladas e teorizadas pelos movimentos anticolonialistas e antirracistas. Neste

texto, a ideia de “tradições discursivas” articula-se com o que defino como *quadro de pensamento negro*, numa perspectiva que pretende localizar, diferenciar e referendar o lugar de fala construído pelos(as) intelectuais negros(as) que se colocaram em posição de insurgência em relação as concepções de mundo e de humanidade erigidas e implementadas pelos sistemas discursivos e poderes políticos brancos.

No entanto, levando em consideração que esta é uma reflexão construída particularmente sobre produções escritas de intelectuais negros, pautarei esta discussão nas próprias tradições discursivas desta escrita, mas também nas tradições orais, já que as mesmas fundamentam e dá sustentação a maior parte dos discursos protagonizados pelos(as) negros(as) em quaisquer linguagens, seja como fonte, metodologia, aprendizados epistemológicos e/ou diálogos filosóficos.

A tradição oral, mais especificamente a tradição oral afro-brasileira é entendida como suporte da memória histórica africana e afro-brasileira, encravadas nessa tentativa de (re)escrever a história a partir de um território bastante discriminado e esquecido, que se constitui nas memórias/versões históricas das populações não hegemônicas e colonizadas.

Figura 7 – Samba de roda, tradição oral e performance em Acupe, distrito de Santo Amaro da Purificação (Bahia-Brasil)



Fonte: CARDOSO, Francis<sup>152</sup>.

<sup>152</sup>Disponível em: <[www.cienciaecultura.ufba.br/agenciadenoticias/noticias/ultimas/atividade-curricular-em-comunidade-trabalha-com-memoria-e-identidade-no-reconcavo-baiano/](http://www.cienciaecultura.ufba.br/agenciadenoticias/noticias/ultimas/atividade-curricular-em-comunidade-trabalha-com-memoria-e-identidade-no-reconcavo-baiano/)>. Acesso em: 10/08/2013.

A tradição oral, certamente, tem sido historicamente a fonte, o fundamento e o instrumento da (re)produção de conhecimentos, memórias, valores e histórias das populações negras, trazendo-as como autoras e protagonistas de tais eventos. As narrativas (re)encenadas pela tradição oral se revestem de múltiplas performances, numa exigência do domínio e da execução de diversas linguagens, nas quais o trabalho intelectual incorpora a totalidade do ser performativo.

Grande parte das produções de Edison Carneiro, Abdias do Nascimento e de tantos(as) outros(as) intelectuais negros(as) diz respeito às manifestações de tradições, reconhecidas como práticas e conhecimentos hegemônicos por grupos ou comunidades de negros(as). Estas produções dialogam com os registros orais da memória dos atores sociais, contribuindo para a preservação de sua experiência histórica, da maneira como são vistas por seus próprios atores.

Nos registros orais da memória, a socialização e a disseminação do conhecimento se dão através da narrativa, como instrumento que torna a experiência comunicável, através de apropriações e traduções mnemônicas. O movimento que desencadeia as (re)construções das narrativas é a repetição, que “[...] constitui uma das formas do conhecimento no nosso mundo; é repetindo que começamos a ver os indícios de uma novidade que começa a aparecer” (GLISSANT, 2005, p.41).

A oralidade, o movimento do corpo se manifestam na repetição, na redundância, na preponderância do ritmo, na renovação das assonâncias e tudo isso se dá bem longe do pensamento de transcendência e da segurança que o pensamento de transcendência continha, bem como dos exageros sectários que esse pensamento desencadeia como naturalmente. (GLISSANT, 2005, p.47).

Nas tradições orais negras os discursos se constituem, portanto, num repetir performático no qual todo texto se encontra em constante relação com outros textos, nos quais linguagens e identidades se entrecruzam, provendo-se da possibilidade de reinscrição das contingências da memória, nas quais a reencenação do passado permite a introdução de outras temporalidades, distanciando-se da ideia de uma identidade original ou de uma tradição recebida e congelada conforme nos diz Bhabha (1998).

Portanto, ao afirmar as tradições discursivas negras como performáticas, o sentido de performance (ainda seguindo os rastros de Bhabha), é este que se expressa na escrita de Maria Pereira:

[...] a performance implica a transgressão de certas experiências, por meio da retomada de situações rituais, atualizadas pelo contexto que lhe for contemporâneo, poderíamos dizer que o *performer* não constitui apenas um ator mas também um agente, pois sua atividade gera uma rede discursiva capaz de ativar um processo de interação com o meio. O *performer* reúne, ao mesmo tempo, os papéis de protagonista, receptor, observador e motivador de seus próprios atos e dos atos alheios, tornando-se responsável por confundir palco e platéia, e provocando a variação dos esquemas tradicionais da representação. (PEREIRA, M., 2010, p. 251).

De forma que, ainda buscando inspiração em Bhabha (1998), diria que os diferentes trabalhos discursivos e formas de linguagens (re)criadas por intelectuais negros(as) indicam algo que recomeça sempre em cada ato discursivo que o refunda e que se apresenta como uma tradição de oralidade criativa, de abertura para o mundo numa perspectiva de harmonização de linguagens e experiências. Penso também que eles ultrapassam o modelo ocidental de representação e do pensamento de transcendência como já vimos em Glissant (2005).

Trago então duas passagens da escrita de Edison Carneiro, em *O Quilombo dos Palmares*, como ilustração desta escrita performática, em que o autor dirige o texto, transformando-o num evento no qual a narrativa escrita se encontra plena da oralidade criativa, agora refundada e deslocada para atender as demandas da sua atualidade:

O Mestre de Campo assaltou a “cerca”, mas sem resultado. A peleja deve ter sido renhida – os negros certamente se defenderam com bravura e obstinação – pois os homens de Alagoas “desmaiaram” e uma segunda tropa, de moradores de Porto Calvo, também de 60 homens, arrepiou carreira, “do meio do caminho” (CARNEIRO, 1988, p. 147).

Na sexta-feira, 5 de fevereiro de 1694, o Zumbi passou em revista as defesas da praça e, ao chegar a esse ângulo, notou que faltava somente “coisa de” duas braçadas (4,40 metros) para que a cerca oblíqua encontrasse a sua [...]. O chefe negro repreendeu severamente a guarda local e deu um “catanásio” no comandante do posto, dizendo-lhe, de acordo com a narrativa do Mestre do Campo – e tu deixaste fazer essa cerca aos brancos? Amanhã seremos *entrados*, e mortos, e nossas mulheres e filhos cativos! (CARNEIRO, 1988, p.157).

As duas citações referem-se às batalhas realizadas em Palmares, e nesta narrativa é possível vislumbrar a cena como se fosse uma imagem apresentada diante dos nossos olhos. Abdias do Nascimento (2002) também se refere a Palmares numa linguagem performática:

Em toda a história dos africanos no Novo Mundo, nenhum acontecimento é tão excepcional quanto aquele que se registra no século XVI: a República dos Palmares, verdadeiro estado africano constituído no seio das florestas de Alagoas por rebeldes e fugitivos escravos [...] Palmares significa principalmente o grito desesperado dos africanos contra a desintegração da sua cultura nas estranhas terras do Novo Mundo (NASCIMENTO, Abdias, 2002, p. 101).

Para enfatizar o pertencimento destes e dos demais escritos de Edison Carneiro e Abdias do Nascimento a um quadro de pensamento e memória negra, me reporto à descrição que Cunha (2004, p.13) faz do trabalho de Jônatas Conceição: *Vozes Quilombolas – Uma poética Brasileira* (2004), no qual o “autor expõe como a memória de Zumbi dos Palmares, desde o início do século XX, vem produzindo estratégias identitárias capazes de promover a reversão de significações culturais impostas pela ocidentalidade branca.”

Trata-se de um trabalho empenhado não apenas na produção do conhecimento, mas, principalmente, na contundência e na utilidade política imediata desse conhecimento, numa pedagogia que se traduz na linguagem clara e acessível, no tom predominantemente narrativo e, o que é ainda mais relevante, no empenho de si mesmo, com inserção do próprio corpo e da própria história no texto da dissertação, escrita num estilo que estrategicamente mescla o testemunho, o discurso didático do militante, a tradição da oralidade e a elaboração poética da linguagem. (CUNHA, 2004, p.11).

Apesar da autora está se referindo a um autor e uma obra específica, acredito que esta é uma descrição que se adequaria a grande parte dos trabalhos produzidos pelos(as) intelectuais negros(as), que assumindo os riscos, não se preocupam em confundir sua obra com a realidade, antes, procura imprimir sua presença nela, exprimindo-se como aquele que se responsabiliza pelos sentidos e as imagens criadas.

Ainda em relação a esta obra de Jônatas Conceição (2004), Cunha (2004, p. 14) destaca como uma lição cabal que podemos retirar das suas páginas, é que: “[...] no conjunto das exclusões ética e politicamente inaceitáveis, a primordial e mais grave, porque paralisa tudo o mais, é a exclusão da própria memória.”

Concordando com esta afirmação, entendo que a problemática da memória negra – quer seja na perspectiva da sua exclusão do quadro mais geral da memória mundial e das memórias nacionais, quer seja nas (re)criações e reconfigurações destas memórias, introduzindo nelas as participações e contribuições das populações negras – tem se conformado como a base fundamental de parte das argumentações analíticas e propositivas formuladas no interior do quadro de pensamento negro.

Assim como em Abdias do Nascimento e Edison Carneiro, na denúncia da violência contra as populações negras, na afirmação da especificidade dos seus valores culturais, na legitimação de si mesmo como porta voz desta comunidade, vários(as) intelectuais negros(as) produzem, interpretam e ressignificam a experiência negra no continente africano e na diáspora, vivenciada na memória, no tempo/espaço, no corpo, nas linguagens, nas mais diversas manifestações religiosas e sócio/culturais, transformando esta experiência em um

conhecimento produzido que exige o seu lugar no panteão da modernidade e questiona a autoridade de um saber científico que a despreza e na qual se constituiu de forma marginal.

Em relação especificamente à experiência brasileira, Gilroy (2001, p.11) afirma o “quanto a história brasileira tem sido marginalizada mesmo nos melhores relatos sobre a política negra centrados na América do Norte e no Caribe.” Diz que espera que com a nova ideia de diáspora, essa marginalização possa chegar ao final, no espírito do que seria uma história “heterológica”, que considerasse as dimensões culturais e políticas de narrativas emergentes sobre a diáspora, que relacionam as experiências modernas de interesses e comunidades negras no mundo.

Para a construção desta história “heterológica” é preciso considerar que um dinâmico trabalho de memória foi estabelecido na edificação da intercultura da diáspora construindo a coletividade e legando tanto uma política como uma hermenêutica aos seus membros contemporâneos (Gilroy, 2001). Assim ele refere-se às possibilidades analíticas encontradas nas produções de intelectuais negros, que geralmente ultrapassam fronteiras e oferecem conceitos intermediários situados entre o global e o local, rompendo com o foco dogmático e ultrapassando das perspectivas nacionais e nacionalistas.

A meu ver, foi justamente no interior da intercultura diaspórica que as construções sobre a memória negra no Brasil produziram uma série de discursos que devem ser considerados como um quadro próprio de memória no sentido de que tomam, como ponto de partida das suas reflexões, a experiência dos(as) negros(as) neste país, reconhecendo, no entanto, que, em muito, ela ultrapassa as experiências e perspectivas nacionais e/ou nacionalistas e que representa o acúmulo de conhecimento de gerações sucessivas de intelectuais negros(as), de diversas origens, que entenderam a importância de ampliar seus diálogos através de redes de solidariedade e iniciativas que permitiram o desenvolvimento de relações, debates e coproduções que projetaram suas produções para além do local, na busca da liberdade e da autonomia dos(as) negros(as) a nível mundial.

Estamos dispersos pelos quatro cantos do mundo, segundo os ditames da hegemonia ocidental [...]. O efeito de uma presença africana no mundo será o de aumentar a riqueza da consciência humana e [...] alimentar a sensibilidade do homem com valores, ritmos e temas mais ricos e mais humanos [...]. (DIOP, apud GILROY, 2001, p. 366).

Esta seria em última análise a melhor definição do que entendo como um quadro de pensamento e memória negra, um lugar que produz conhecimento com a finalidade de afirmar a presença negra no mundo, não isoladamente, mas em diálogos com os demais sujeitos e

saberes, oferecendo seus ritmos, valores, aprendizados e conhecimentos para a construção de uma humanidade mais fraterna, na qual as diferenças possam ser reconhecidas, negociadas e respeitadas.

## **5.2 Traduzindo Edison Carneiro e Abdias do Nascimento na perspectiva de (re)configuração da memória sobre as populações negras e da produção da educação antirracista e multiculturalista**

No capítulo 2 busco traçar os laços entre a escola e as memórias construídas sobre as populações negras, analisando a construção de uma memória nacional que privilegiou um projeto de civilização baseado em teorias racistas e o seu recrudescimento nos processos educacionais. No entanto, procuro ampliar esta discussão para alcançar as vozes divergentes nos combates por esta memória.

As reflexões realizadas sobre as obras de Edison Carneiro e Abdias do Nascimento permitem que eu possa situar os mesmos neste lugar de divergência em relação não só a uma memória racista e colonizadora, como também na defesa e proposição de outras memórias, memórias cunhadas a partir da posituação da experiência negra, da valorização das suas tradições, das suas culturas e dos saberes produzidos pelos(as) negros(as) no Brasil e no mundo. Entendidas desta forma, as produções destes dois autores se configuram certamente como uma importante contribuição para a potencialização do combate ao racismo nos processos educacionais em geral e particularmente nas escolas, onde discursos e práticas racistas e discriminatórias continuam vigorando e violentando estudantes negros(as) em todos os níveis de ensino.

Mais que isso, no momento em que há exigência do ensino das Histórias e Culturas Africanas e Afro-brasileiras, conforme o postulado pela Lei 10.639/2003, a presença e debate dos textos destes autores e/ou de outros(as) intelectuais negros(as) que produziram conhecimentos trazendo as populações negras para dentro da História – enquanto sujeitos intervenientes nela – devem ser considerados também como uma ferramenta eficaz na produção de uma educação multiculturalista, desde que no processo educacional:

O resgate da memória coletiva e da história da comunidade negra não interessa apenas aos alunos de ascendência negra. Interessa também aos alunos de outras ascendências étnicas, principalmente branca, pois ao receber uma educação envenenada pelos preconceitos, eles também tiveram suas estruturas psíquicas afetadas. Além disso, essa memória não pertence somente aos negros. Ela pertence a todos, tendo em vista que a cultura da qual nos alimentamos quotidianamente é fruto

de todos os segmentos étnicos que, apesar das condições desiguais nas quais se desenvolvem, contribuíram cada um de seu modo na formação da riqueza econômica e social e da identidade nacional. (MUNANGA, 2001, p.09).

Talvez, não exatamente no sentido de resgate, mas de uma perseguição contínua e circular sobre a experiência negra, que pode ser traduzida como um processo de reconfiguração da memória. Ou seja, um processo que considera a importância de trazer esta memória para dentro dos aprendizados escolares, mas não sob uma perspectiva racista e que desautoriza os(as) negros(as) como sujeitos históricos, ao contrário disto, privilegiando abordagens que afirmam e valorizam a participação destes(as) no construto da história e da memória em geral, de todos os povos.

Assim, o próprio Abdias do Nascimento (2010) reflete sobre a contribuição da sua obra nos processos de educação formal:

Acho que pode servir sim como uma referência de uma educação com a postura antirracista, anticolonialista, porque ela defende uns princípios bem claros de independência e autonomia das pessoas, e uma educação não subordinada a padrões outros a não ser esse da soberania da pessoa, da integridade de cada ser humano. Eu acho que tudo o que eu prego: independência individual de uma educação mais do que livre de preconceitos, de subordinações outras a não ser a da consciência, da educação que tem que ser uma educação livre, uma educação não subordinada a padrões de outros tipos de dogmas, por diante, isso tem que ser uma educação independente, livre dos preconceitos herdados de outros séculos, de outras eras, de outros pregões educacionais. (Informação verbal)<sup>153</sup>.

Esta fala de Abdias do Nascimento (2010) é facilmente comprovada nos seus escritos, no esforço apresentado ao longo da sua obra e da sua militância política, inclusive como parlamentar, no sentido de enfrentar e combater o racismo, propondo diversos caminhos para a sua superação, sendo considerado como uma das vias principais; para isto uma educação que não só seja antirracista, como imbuída de um ideal multicultural, baseada no direito de todos os povos terem autonomia e reconhecimento, de forma a romper com a herança colonial de preconceito e estereótipos aos negros(as).

Abdias do Nascimento (1984, p.08) considera que o racismo “[...] é uma estrutura de dominação e de exploração que está inserida em todo o tecido que forma isso que chamamos de cultura brasileira [...]” Para ele, a chamada cultura brasileira, na sua versão nacional e homogeneizada – preservando a presença do racismo –, ensinou as gerações sucessivas de brasileiros/as a cultivar um supremacismo branco e a humilhar e desprezar aqueles que não pertenciam a esta origem racial. De forma que para os(as) negros(as) enfrentar e confrontar as

---

<sup>153</sup>Fala concedida por Abdias do Nascimento durante entrevista realizada pela autora desta tese no Rio de Janeiro, Rio de Janeiro em 10 de abril de 2010.

discriminações que lhes impõem o racismo têm que se armar com armas muito poderosas, desde que “[...] o racismo permeia toda a formação deste país, a nível de educação, de cultura, de história, em todos os escalões da vida brasileira, é realmente um veneno perverso” (NASCIMENTO, Abdias, 1984, p. 14).

Numa fala proferida durante o seu ofício de deputado federal, na sessão da Câmara Legislativa Nacional, no dia 20 de setembro de 1983, Abdias do Nascimento comenta a atitude da então Ministra de Educação e Cultura Esther de Figueiredo Ferraz<sup>154</sup> que teria determinado aos órgãos competentes a retirada de todas as expressões pejorativas com relação ao negro, e relaciona esta atitude com as suas denúncias a respeito da discriminação e do racismo nos livros escolares. Apesar de louvar esta atitude, Abdias do Nascimento (1983) observa o quanto mais precisa ser feito para combater o racismo e o preconceito racial, já que os mesmos se alastram por todo o tecido social brasileiro, podendo ser traduzidos pelas faltas/ausências dos(as) negros(as), particularmente no que se refere aos lugares de poder como lugares estratégicos para a promoção da igualdade racial.

Nós não vemos, por exemplo, nenhum expoente da cultura negra no Ministério como representante no Conselho Federal de Cultura e no Conselho Federal de Educação. [...] Assim, também no campo da pedagogia, os negros trouxeram sua experiência. E a experiência pedagógica, o legado cultural negro é completamente omitido nos currículos escolares e em todo o planejamento oficial daquilo que no Brasil se chama de Cultura brasileira e de Educação brasileira. (NASCIMENTO, Abdias, 1983, p. 36).

Sem dúvida, esta é uma situação que ainda persiste na maior parte dos campos de poder até os nossos dias, inclusive no campo da educação, apesar de todas as reivindicações dos movimentos negros e de constar, nas suas pautas de forma recorrente, vários pontos relativos à construção de uma educação antirracista e que de fato incluísse a população negra para além de sua presença na sala de aula. Num artigo intitulado, *A lei nº 10.639/2003* como fruto da Luta Antirracista do Movimento Negro, Sales Augusto dos Santos (2005) apresenta e discute a inclusão de artigos referentes à temática afro-brasileira em leis estaduais e municipais em várias partes do território brasileiro como resultantes das pressões e diálogos com os Movimentos Negros. No entanto, ele afirma que estes movimentos levaram mais de meio século para conseguir a obrigatoriedade do ensino de história e da cultura africana e

---

<sup>154</sup> Esther Figueiredo Ferraz foi a primeira mulher a ocupar um ministério no Brasil. Normalista, licenciada em Filosofia e depois formada em Direito pela USP, assumiu o Ministério de Educação e Cultura no governo de João Figueiredo de 24 de agosto de 1982 a 15 de março de 1985.

afro-brasileira, materializado na Lei, e que embora isto se constitua num avanço, esta obrigatoriedade ainda não é condição suficiente para a sua implementação.

De fato, nestes dez anos da sanção da Lei 10.639/2003, o Brasil ainda enfrenta uma série de desafios para vencer o racismo dentro das instituições de ensino e está longe de ter nas suas salas de aulas um exercício de relações e de produções que se orientem por valores e práticas multiculturalistas. Contudo, pode-se contabilizar ações variadas para a implementação efetiva da Lei. Iniciativas que acontecem em todo o país pelo esforço pessoal de educadores, através de políticas públicas municipal, estadual e federal; pela mobilização de entidades dos movimentos sociais; e até mesmo por instituições privadas. Ainda assim, de forma hegemônica, a situação hoje é de aplicação pontual desta legislação, focalizada nos(as) professores(as) e escolas, não apresenta ações programáticas conjuntas. Também não há nenhum instrumento, conhecido, de avaliação da implementação da Lei 10.639/2003 a nível nacional, sendo que muitas das iniciativas regionais, municipais e até mesmo individuais permanecem circunscritas aos seus lugares de origem, sem possibilidades de divulgação e trocas<sup>155</sup>.

O quadro pode parecer desalentador, mas, embora ainda não contabilizado, é possível perceber algumas alterações positivas no que diz respeito ao crescimento da produção de estudos que buscam indagar sobre as condições em que ocorre a escolarização da população negra, de modo mais amplo, e aqueles mais especificamente interessados na implementação da Lei 10.639/2003. Outro indicador que pode ser interpretado de modo otimista é que essa produção vem sendo realizada, sobretudo, por pesquisadores negros, que superando as barreiras que se interpõem nas trajetórias dos negros no Brasil, vêm conseguindo se inserir nesse espaço *sagrado* que é o da pesquisa e da produção de conhecimento, seja como estudantes, seja como professores.

---

<sup>155</sup> Não conseguir identificar ou acessar nenhuma pesquisa que apresentasse uma avaliação da Lei 10.639/2003 à nível nacional, mas numa pesquisa realizada em comum com a professora Delcele Mascarenhas Queiroz – UNEB/BA, para a redação de um artigo que será publicado brevemente sobre os 10 anos da Lei, no qual tomamos por base os anais do Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste – EPENN, pude elencar uma série de artigos e alguns sites que apresentam avaliações pontuais e/ou trabalhos que analisam algumas ações localizadas. Trago aqui algumas destas referências como exemplo: SEPPPIR, disponível em: <[http://www.seppir.gov.br/noticias/ultimas\\_noticias/2013/01/lei-10-639-03-completa-uma-decada](http://www.seppir.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2013/01/lei-10-639-03-completa-uma-decada)>. Acesso em: 12/08/2014; Geledés Instituto da Mulher Negra, disponível em: <<http://www.geledes.org.br/areas-de-atuacao/educacao/lei-10-639>>. Acessado em: 12/08/2013. A cor da Cultura, disponível em: <<http://www.acordacultura.org.br/sites/default/files/kit/MODOSDEFAZER-WEB-CORRIGIDA.pdf>>. Acesso em: 12/08/2013. Há ainda algumas coletâneas, uma série de artigos e capítulos de livros publicados impressos e online que podem ser encontrados numa pesquisa virtual.

Não pretendo me alongar neste momento sobre esta reflexão, mas retornarei a mesma um pouco adiante quando recortarei os combates sobre a memória negra e o papel fundamental da Lei 10.639/2003 no desencadeamento deste processo.

Por ora, retornarei a Abdias do Nascimento e ao seu pensamento, no que diz respeito ao enfrentamento do racismo e as ferramentas necessárias para confrontá-lo. Abdias anuncia o passo crucial neste confronto, aquele que levaria o negro, na contemporaneidade, a recuperar seus direitos e dignidade: “nós vemos que o negro, para realmente confrontar esta situação contemporânea de racismo que o destituiu de todos os seus direitos, tem que recuperar como está se fazendo aqui neste encontro<sup>156</sup>, a sua história.” (NASCIMENTO, Abdias, 1984, p. 15).

A necessidade dos(as) próprios(as) negros(as) de recuperar suas histórias é certamente uma premissa recorrente nos textos de Abdias, que denuncia constantemente em sua escrita – inclusive nos discursos realizados no Senado Federal e na Assembleia Legislativa – como a violência colonial desempenhou um papel de obliteração da memória negra, desenvolvendo diversas estratégias de apagamento dessa memória, a exemplo do próprio sistema de ensino, que estruturado a partir de bases racistas, em tempo algum pensou incluir em igualdade de condições os(as) negros(as) em suas fileiras.

Num discurso proferido no Senado em 23 de julho de 1997, Abdias (1997) trata do descaso com a educação no Rio de Janeiro, fazendo um breve panorama da realidade educacional a nível nacional; anuncia a decadência do ensino no Brasil como um dos problemas mais preocupantes a ser enfrentado no final do milênio, nos âmbitos nacional, estadual e municipal: pouco investimento no ensino fundamental, péssimos salários dos(as) professores(as), desinteresse dos setores privilegiados com a educação, inclusive setores governamentais. Considera que para população afro-brasileira esta situação é mais grave ainda, apresentando alguns números da desigualdade racial na escola que atestam a distância entre negros(as) e brancos(as) no que diz respeito ao desenvolvimento escolar. Fala do racismo como um dos principais responsáveis por esta desigualdade, diz como a escola fabrica o “fracasso” dos(as) estudantes negros(as) através da ausência de referências positivas sobre suas histórias e memórias, da imposição de uma cultura europeia desvinculada dos valores culturais afro-brasileiros, da criação de um ambiente estranho e hostil aos negros(as), obrigados a absorver a cultura do outro(as) como se o país estivesse ainda ocupado pelo invasor, em pleno processo de colonização.

---

<sup>156</sup>Este trecho faz parte de uma Conferência proferida durante o curso “África-Brasil: História, Economia e Política”, realizada na Fundação João Pinheiro em Belo Horizonte-MG, no dia 23 de abril de 1984.

De forma que para Abdias do Nascimento (2010) a exigência de inclusão e de tratamento igual para negros(as) e brancos(as) na escola sempre foi uma necessidade e uma meta no sentido da construção do seu reconhecimento e da sua liberdade como sujeito de fato. Sendo que, depois de quase um século de caminhada, afirma-se como alguém que se sente responsável e participante nesta ação libertária:

Assim que eu sou também, sem fazer nenhuma pregação de bandeiras, eu sou um libertário; eu quero libertar o povo negro da carga que ele vem sofrendo na sua educação e no seu comportamento social. Eu quero ver se ajudo a libertá-lo dessa verdadeira canga que puseram no negro desde a abolição da escravatura. Foi uma educação que é um verdadeiro peso que ele traz no pescoço como se ele fosse ainda um escravizado, não pelas leis, mas pelos os costumes do país. (Informação verbal)<sup>157</sup>.

Penso que a palavra “costumes”, neste contexto, procura enfatizar o papel exercido pela escola de *naturalizar* as posições dominantes, tomando-as como universais em relação ao cenário nacional, ou seja, “costumes” como uma cultura dada e repetida automaticamente, “costumes” enquanto uma tradição única que orienta os valores e as ações cotidianas. A escola como lugar de imposição de “costumes” que mantém os(as) negros(as) em situação de desvantagem e de submissão, reforçando a todo instante, de forma negativa, os laços dos(as) mesmos(as) com a escravidão.

Esta escola onde os saberes negros são negados está bastante presente no relato de Semog (2010):

Eu, por exemplo, tenho uma formação totalmente opressora, eu aprendi desde criança a pensar feito branco, aprendi a ler e escrever na escola do branco, aprendi a geografia do branco, aprendi a matemática do branco, aprendi a História do Brasil, a História Universal do branco [...]. E nós negros, intelectuais negros, pensadores negros, o tempo todo tivemos que reconstruir um novo saber em cima desse saber opressor. Então na verdade, nunca, não é só insurgência, é uma insurgência com a capitalização desses saberes e da possível alternativa. Até isso ganhar uma dimensão científica de reconhecimento, não sei se é importante para a gente, o importante é que a gente consiga ser capaz de operar nossa cultura, operar nosso conhecimento e operar nossa relação dentro da sociedade a partir desses saberes que são fundamentais e que, do ponto do institucional, esses saberes são negados. (Informação verbal)<sup>158</sup>.

Acompanhando o pensamento de Semog (2010) e ao mesmo tempo trazendo-o para o meu campo de argumentação, se por um lado a ideia de um “saber branco, uma “escola do

<sup>157</sup>Fala concedida por Abdias do Nascimento durante entrevista realizada pela autora desta tese no Rio de Janeiro, Rio do Janeiro, em 10 de abril de 2010.

<sup>158</sup>Fala concedida por Ele Semog durante entrevista realizada pela autora desta tese em Rio de Janeiro, Rio de Janeiro em 09 de abril de 2010.

branco” (re)criam fronteiras invisíveis na organização e (re)produção dos conhecimentos e das experiências escolares, definindo quem são os donos dos espaços e dos discursos nestas instituições, por outro lado, a percepção dos(as) intelectuais negros(as) como aqueles que buscaram “reconstruir um novo saber”, aponta para os limites destes saberes afirmados como brancos e também para a presença do outro(a), daqueles(as) que foram negados, nestes saberes. Ao desenvolver diferentes formas de enfrentamento ao racismo e a discriminação racial – disputando ainda as construções identitárias e as elaborações de significados para suas experiências e memórias –, os(as) intelectuais negros(as) se colocaram numa posição de insurgência, e esta insurgência não opera apenas na contraposição aos saberes instituídos e protagonizados pelos brancos, mas num posicionamento intelectual engajado e comprometido com a (re)apresentação de conhecimentos outros, omitidos, desprezados ou negados pelos sistemas de dominação e pelos esquemas traçados nos seus processos de reprodução.

Nesta perspectiva de insurgência intelectual é que situo, tanto as obras de Abdias do Nascimento, quanto as de Edison Carneiro e de muitos(as) outros(as) autores negros(as) das mais diversas orientações teóricas ou tradições discursivas, dentro do universo traçado como quadro de pensamento negro, considerando que os eixos estruturadores destas obras giram em torno do enfrentamento e do combate ao racismo e do desenvolvimento de perspectivas teóricas e políticas de superação do mesmo, na proposição de sociedades não desiguais.

Em relação a Edison Carneiro e sua obra, as afirmações de Gustavo Rossi (2012) parece-me bastante enunciativa da contribuição que esta obra pode oferecer para uma educação antirracista e plural: “[...] eu acho que sua obra, sua prática, sua trajetória como um todo já contribuiu em boa medida para a gente pensar uma agenda antirracista no Brasil [...]” (Informação verbal)<sup>159</sup>. Rossi (2012) diz que não tem nenhuma dúvida que a obra de Edison Carneiro consistiu num exercício de formular diversas problemáticas do campo das relações raciais de uma maneira diferente, e isto, para sua visão, já se consistia como um esforço de formulação de uma agenda antirracista:

Então, acho que, certamente, a obra dele contribui hoje, a obra dele é, sim, uma fonte rica e vigorosa de alguém que, sim, contribuiu decisivamente para a luta antirracista no Brasil, sim; uma obra que buscou trabalhar com a ideia de um mundo pluricultural, e acho que – sem dúvida – é um autor que está aí para ser mobilizado pela memória das populações e do Movimento Negro [...]. (Informação verbal)<sup>160</sup>.

<sup>159</sup>Fala concedida por Gustavo Rossi durante entrevista realizada pela autora desta tese em Campinas, São Paulo, em 12 de dezembro de 2012.

<sup>160</sup>Idem.

A análise realizada por Rossi (2012) sobre a obra de Edison Carneiro nesta entrevista reforça o papel desempenhado por este autor na reconfiguração da memória sobre as populações negras; segundo ele, quando Edison olha para a história – voltado para o passado – é também para dar o tom de protagonismo para o(a) negro(a) que lutou pela liberdade, criando as condições de (re)produção da sua cultura, isto significa “[...] recuperar um protagonismo na forma de interpretar o mundo, enfim, de alguma maneira esses sujeitos impunham suas próprias categorias também para entender o mundo.” (Informação verbal)<sup>161</sup>. Sobre este aspecto da obra de Carneiro, ele conclui:

Eu acho que tem um trabalho de dar o tom dessa força, desse vigor dessas pessoas em tomar as rédeas da interpretação e ação do seu próprio mundo. Ficaria, para mim, difícil saber em que medida isso está indo ao encontro ou destoando muito do que hoje se veicula em termos de educação formal<sup>162</sup>, agora, sem dúvida, quer dizer, talvez alguma coisa, certamente, ainda destoe quando ele busca dar esse tom desse negro ativo, digamos, pulsante na forma de agir, interpretar e agenciar seu próprio mundo. (Informação verbal)<sup>163</sup>.

Certamente que a ideia dos(as) negros(as) enquanto sujeitos ativos do conhecimento, no sentido de atores/atrizes criativos(a) e produtores(as) das suas próprias demandas e interpretações ainda, é bastante destoante da nossa realidade escolar em qualquer dos seus níveis e já problematizamos o porquê disto. Contudo, concordo que a ideia de um protagonismo negro que coloca negros(as) na condição de sujeitos, de fato é uma dimensão bastante relevante na obra de Edison, e creio que já me referi a ela anteriormente. Vejamos, no entanto, mais algumas passagens nas quais esta ideia aparece de forma explícita nos seus textos:

O negro habita a cidade do Salvador desde a sua fundação, em 1549 - e a partir desse ano, de tão extraordinária importância para a nacionalidade, deu a sua contribuição ao melhoramento das condições gerais de vida de todos os brasileiros. Esta contribuição se estendeu, com intensidade variável, a todos os campos da atividade humana, entre os quais a luta política pela reforma da sociedade, produzindo figuras eminentes, como os pardos da revolta de 1798 e, contemporaneamente, Manuel Querino, Teodoro Sampaio, Martiniano do Bonfim e Aninha. E, dando força e vigor a esses expoentes, milhões de negros escravos, libertos e livres, ajudaram, na medida das suas forças, o desenvolvimento urbano, social e intelectual na Cidade. (CARNEIRO, 1964, p.63).

---

<sup>161</sup>Idem.

<sup>162</sup>Gustavo Rossi é antropólogo e, segundo o mesmo, não tem envolvimento próximo com o campo educacional, portanto, não tem maiores domínios sobre a estrutura, a conceituação e a história deste.

<sup>163</sup>Idem.

Uma abordagem deste tipo certamente fará diferença na composição da memória que é lapidada nos discursos e exercícios escolares; pois, além de apresentar o(as) negros(as) como partícipes da construção do mundo em que vivem os estudantes, apresentam-nos(as) também pelos nomes, como personagens reais e presentes na história, não apenas um número perdido na classificação generalizada de povo. Tais personagens negras assim nomeadas e destacadas nas suas atuações intelectuais, religiosas, socioculturais e políticas, permitem que os estudantes as compreendam e reconheçam como sujeitos cognoscentes e, portanto, ativos na produção de conhecimentos e ações nas suas sociedades.

Carneiro (1964) também entende que:

Os preconceitos de classe, de cor e de religião – que levam à supressão do negro e do homem de cor nas suas tentativas de afirmação individual e coletiva, impedindo a lavagem do Bonfim, mandando varejar pela polícia os candomblés, escorraçando das festas de largo as *rodas* de capoeira e de samba, barrando aos homens de cor o acesso a clubes, cargos públicos e posições políticas – não poderão prevalecer contra esse passado histórico de boa vontade e cooperação tão rapidamente resumido aqui, nos seus aspectos principais. (CARNEIRO, 1964, p.71).

Para ele, não se podia contar com o auxílio da história, nem das ciências afins para este reconhecimento da participação do negro, desde que os escritos realizados sobre este passado histórico preocupou-se apenas em discutir os males do tráfico ou da abolição, quase não fazendo referência ao negro como ser humano, membro de uma sociedade.

Aqui, novamente há uma ênfase na participação dos(as) negros(as) na construção e manifestação de ações coletivas reveladoras destes(as) como possuidores de culturas e conhecimentos discriminados e perseguidos pelos poderes dominantes. Diz também da necessidade de anunciação (reivindicação?) desta participação, de forma que os discursos tecidos a partir dos preconceitos erigidos sobre a condição da cor e as situações de classe e prática religiosa dos(as) negros(as) não prevalecessem, apagando suas cooperações num recente passado histórico. Esta referência, da “boa vontade e cooperação” dos(as) negro(as) no passado histórico brasileiro, a princípio pode parecer bastante estranha se imaginarmos o que seria “ter boa vontade” no ambiente hostil da escravidão e também na sociedade brasileira do pós-abolição, marcada pela força de um racismo violento que efetivamente atingia e separava negros e não negros, buscando produzir uma nacionalidade e uma memória nacional que, embora condenasse a escravidão como sistema de exploração, mantinha a sua ação dominadora na negação dos(as) negros(as) como cidadãos em condições de igualdade com as populações brancas.

Contudo, se retomarmos algumas considerações feitas por Carneiro (1964), debatidas no capítulo 3, sobre as manifestações culturais e políticas negras, veremos que ele postula que apesar de toda discriminação e desigualdade os(as) negros(as) lutaram para participar da vida nacional, oferecendo seu trabalho, suas culturas e saberes para o engrandecimento do Brasil, dividindo seus aprendizados e ensinamentos com todos – negros e não negros – enfim, que mesmo quando enfrentavam o racismo e reivindicavam tratamento igual, esta pauta era de interesse de todos; pois, afinal, nós negros sempre soubemos o quanto produzimos para toda a sociedade brasileira e o quanto somos discriminados apesar disto. Assim, ainda hoje, batalhamos com toda boa vontade e cooperação para contribuir com a formação de pessoas que não tomem o racismo e o preconceito como possibilidades constitutivas das relações humanas.

E é exatamente dentro desta perspectiva de reconhecimento das diferentes participações de todos os grupos que forjaram a nação brasileira – em todos os momentos da sua história e em todos os lugares que a conformam – que a demanda por uma educação antirracista na nossa atualidade exige denunciar, contrapor e efetivamente retirar, das nossas salas de aula e de quaisquer atividades educacionais, programas, projetos, atitudes, textos/discursos e linguagens de caráter e fundamento racistas. Esta demanda deverá articular-se necessariamente a um projeto de educação multiculturalista. E aqui, quero abrir um parêntese para explicitar a opção do uso do termo multiculturalista<sup>164</sup>

Multicultural é um termo qualitativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade “original”. Em contrapartida, o termo “multiculturalismo” é substantivo. Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais. (HALL, 2003, p. 52).

Para Hall (2003), o multiculturalismo – afastando-se dos princípios universalistas e da igualdade formal –, pode ser traduzido na sua concepção política como uma negação do triunfo do universalismo da civilização ocidental sobre os mais diversos grupos particularizados, incluindo aí as chamadas comunidades de “minorias étnicas”. Ele destaca o “local” como lugar estratégico para a percepção do multicultural e para o desenvolvimento de ações multiculturalistas, observando que “o local não possui um caráter estável ou trans-

---

<sup>164</sup>Em textos anteriores trabalhei com o termo “multicultural” para definir e propor uma educação mais dialógica, em termos interpretativos semelhantes ao utilizado neste texto, no entanto, pelos motivos argumentados acima, concluir que “multiculturalista” é uma terminologia mais adequada para a questão.

históricos” (HALL, 2003, p. 61), ao contrário disto, ele apresenta temporalidades distintas e conjunturais resistentes ao fluxo homogeneizante do universalismo. Assim, comunidades de “minorias étnicas” vivem suas tradições de formas variadas, sendo que estas tradições são constantemente revisadas podendo ou não sofrer transformações, conforme as exigências das experiências realizadas por este grupo nos seus movimentos internos ou externos às suas comunidades.

O universo das instituições educacionais no Brasil é inquestionavelmente multicultural, no que se refere à presença incontestada de grupos e sujeitos diversos: nas suas cores, histórias, vivências, gêneros e/ou outras diferenças significativas. Contudo, o que prevalece nestas instituições como norma compartilhada é a afirmação do pressuposto de que os sujeitos presentes na escola são todos iguais e, por isso, devem ter uma uniformidade de aprendizagem, consolidando um discurso que nega as desigualdades e também as diferenças, e principalmente, rejeita pensar o quanto as desigualdades estão alicerçadas no desrespeito aos diferentes. Tais instituições estão longe de tomar este universo multicultural como uma dimensão presente e relevante nos seus programas, currículos e projetos, sendo que uma grande parte delas não reconhece essa presença multicultural e, a maioria absoluta, rejeita a ideia de uma proposta multiculturalista, se tomada como uma prática política pedagógica que desloca os sujeitos dos lugares já antecipados para os mesmos nas hierarquias (re)afirmadas nos ambientes educacionais e coloca em riscos privilégios e poderes centralizados em determinados grupos, a exemplo dos(as) brancos(as), dos homens, dentre outros<sup>165</sup>.

Assim, a definição *educação multiculturalista* é orientada pela própria ideia de multiculturalismo como uma ação sobre o multicultural, como uma proposta dialógica que permite, no seu interior, múltiplas vozes contra toda forma de autoritarismo e discriminação. Nesta perspectiva, a educação multiculturalista deve tecer estratégias e políticas educacionais que promovam a igualdade, respeitando as diferenças. Todos os sujeitos presentes na escola são produtores de conhecimento e de cultura, portanto, capazes de participar, interferir e definir o fazer dessa escola. Uma política educacional orientada para o multiculturalismo deve tomar como princípio o dialogismo, não podendo escamotear nenhuma memória, história ou

---

<sup>165</sup>Ver: MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa. **Recente produção científica sobre currículo e multiculturalismo no Brasil (1995-2000): avanços, desafios e tensões**. 2001. Disponível em: <[http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/rbde18/rbde18\\_08\\_antonio\\_flavio\\_barbosa\\_moreira.pdf](http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/rbde18/rbde18_08_antonio_flavio_barbosa_moreira.pdf)>. Acesso em: 13/07/2013; NENEVÉ, Miguel; PANSINI, Flávia. **Educação multicultural e formação docente**. 2008. Disponível em: <[http://www.curriculosemfronteiras.org/vol8iss1articles/pansini\\_neneve.pdf](http://www.curriculosemfronteiras.org/vol8iss1articles/pansini_neneve.pdf)>. Acesso em: 13/07/2013; NUNES, Érica Melanie Ribeiro. **Cidadania e multiculturalismo: a Lei 10.639/03 no contexto das bibliotecas das escolas municipais de Belo Horizonte**. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação. Escola de Ciência da Informação da Universidade Federal de Minas Gerais. 2010.

vivência; a sua opção é ser sempre inclusiva e mutável, evitando assim posições fixas e atitudes homogeneizantes.

O debate que articula antirracismo e multiculturalismo nos processos educacionais é certamente fortalecido por diversas produções de intelectuais negros(as), particularmente aqueles que elegem a questão racial como seu foco de investigação e desafiam a proposição de um conhecimento único – baseado numa racionalidade que elege alguns como sujeitos e outros como objetos – produzindo discursos sobre *outros sujeitos* a partir de referências diferenciadas que levam em consideração as diversas linguagens e formas de comunicação como: a musicalidade, as narrativas orais, experiências marginais, corporeidade, religiosidade, entre outros aspectos, geralmente pouco ou não considerado nos processos de (re)produção escolares.

No Brasil, o debate sobre o multiculturalismo dentro e fora dos processos educacionais vem sendo ampliado no processo de implementação da Lei 10.639/2003, muito embora esta temática já figurasse em algumas reflexões e proposições de intelectuais negros(as), a exemplo do próprio Abdias do Nascimento (1997) que num discurso proferido no Senado Federal em abril do referido ano, realiza uma defesa do multiculturalismo como algo fundamental para a construção de um país democrático.

Abdias do Nascimento (1997) destaca o caráter multicultural, plurirracial e pluriétnico da sociedade brasileira, ressaltando o quanto a diversidade de grupos e pessoas formadoras desta sociedade representa uma riqueza de possibilidades no sentido de modos de ver o mundo e se relacionar com ele. Destaca também o registro e o reconhecimento da pluralidade étnica na Constituição brasileira de 1988<sup>166</sup>, e diz que este reconhecimento demonstra que não existe oposição formal entre os conceitos de etnia e nação. No entanto, entende que o destaque dado a esta questão não resultou da iniciativa ou interesse dos legisladores, mas das lutas dos povos indígenas e das reivindicações do Movimento Negro, bem como de uma nova visão sobre as relações étnico-culturais de intelectuais comprometidos com a transformação das relações raciais. Para ele:

O reconhecimento da existência de um pluralismo étnico, imbuído do reconhecimento adequado da imagem dos grupos étnicos pelo Estado, representa um golpe profundo no discurso “universalista” dominante, baseado na ideia da fusão das raças e na assimilação por todos da cultura europeia, supostamente superior. Tal reconhecimento adequado da imagem dos grupos negros e indígenas contraria, sem

---

<sup>166</sup>A Constituição de 1988 registra no seu capítulo VII da Ordem Social, o pluralismo étnico, centralizado nas questões indígenas. No artigo 215, parágrafos 1º e 2º, dispõe sobre a pluriculturalidade da sociedade brasileira na diversidade de manifestações culturais indígenas e afro-brasileiras, afirmando que esta diversidade deve ser reconhecida e protegida.

dúvida, o desejo daqueles que cultivam o ideal de homogeneização racial e que acreditam nas virtudes da assimilação cultural como solução para diluir as diferenças étnicas e as desigualdades socioeconômicas. (NASCIMENTO, Abdias, 1997, p. 110).

Este reconhecimento será efetivamente colocado como ponto de pauta para a educação com a Lei 10.639/2003, e nas recomendações de suas diretrizes, em cujo texto consta que para “além de garantir vagas para negros nos bancos escolares, é preciso valorizar devidamente a história e a cultura de seu povo” (BRASIL, 2003, 15); conforme essas diretrizes, a consciência política e histórica da diversidade deve eleger, como um importante princípio, a compreensão de que a sociedade é formada por pessoas de diferentes grupos étnico-raciais, donos de culturas e histórias próprias, igualmente valiosas que conjuntamente formam a nação brasileira e suas histórias. Nesse sentido, uma das determinações dessas Diretrizes Curriculares é que o ensino de História Afro-brasileira deverá abranger dentre outros conteúdos, iniciativas e organizações negras: histórias dos quilombos; associações educativas, culturais, artísticas, recreativas, irmandades religiosas, dando destaque para os acontecimentos e realizações próprias de cada região ou localidade. Para tanto, será preciso providenciar o registro das histórias não contadas dos negros brasileiros, observando suas maneiras de ser e de viver, manifestadas tanto nas suas experiências cotidianas, assim como nas suas (re)criações sobre o mundo.

Em trabalhos anteriores (MACÊDO, Marluce; 2004; 2007; 2009) já destaquei a importância que os espaços locais, lugares/territorialidades têm em relação ao ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira, enquanto dimensões imprescindíveis para (re)construção das experiências históricas das populações negras, considerando-se que o local é uma importante referência nos processos identitários, simbólicos, de (re)produção de conhecimentos, de construção de memórias. Acredito que *pensar localizado* se apresenta como um desafio para o entendimento e tradução das obras de intelectuais negros(as) que estando em relação com outros(as) produziram textos/contextos multiculturais que consideram a diversidade e a diferença como dimensões produtivas e dialógicas da história, sem, no entanto abrir mão das particularidades das suas próprias experiências.

Certamente, a produção de intelectuais e/ou ativistas negros(as), bem como do conjunto do movimento social afro-brasileiro conseguiu edificar e trazer, até a nossa atualidade, as matizes culturais do Brasil em roupagens múltiplas, influenciando e contribuindo decisivamente para o reconhecimento e o debate sobre o multiculturalismo, além de preconizar várias frentes, ações afirmativas que estão sendo concretizadas.

Elisa Larkin, na entrevista que me concedeu em 2010, relata o pioneirismo de Abdias do Nascimento e de outros intelectuais negros, ainda na primeira metade do século XX, no que diz respeito às reivindicações de ações afirmativas para as populações negras:

Na verdade, em grande parte, a existência dessa lei se deve a própria atuação do Abdias e dos outros que nessa mesma época ou junto com ele, por exemplo – nos anos quarenta – já no período da redemocratização do país, depois do Estado Novo, o Teatro Experimental do Negro surge dentro desse contexto de discussão de uma nova nação, das bases da construção de uma nova democracia, com a ideia de inserir a população negra de uma nova forma dentro da sociedade, dentro dessa expressão democrática também; e uma das propostas que traz é exatamente em relação à questão da educação, propondo uma ação afirmativa que seria bolsa de estudos em todos os estabelecimentos de ensino público, inclusive, os militares e em todos os níveis suficientes, apoio para que a população negra tivesse acesso a essa escolarização. (Informação verbal)<sup>167</sup>.

Este posicionamento é compartilhado com Ele Semog (2010) que chama atenção para as contribuições de Abdias muito antes da Lei 10.639, “com o IPEAFRO, com o Curso de Formação de Professores na década de oitenta, na década de setenta e em grande parte da década de oitenta [...] você tinha um curso que era exatamente isso que é a proposição da Lei 10.639” (Informação verbal)<sup>168</sup>. O que é também reforçado por Carlos Moore (2010):

Então dentro desta lei, desta lei sobre a história dos afrodescendentes, Abdias ocupa lugares distintos dentro do ensino da história das populações afrodescendentes, porque Abdias não somente ocupa um lugar importante no Brasil, como também ocupa um lugar importante para o pensamento da África do Sul. E dentro desta lei haverá que colocar Abdias em várias dimensões diferentes, e uma destas dimensões é a dimensão Pan-Africana; outra dimensão é a dimensão do Renascimento Cultural Afro-brasileiro a partir dos anos 50 pra cá, o quanto ele contribuiu muito na formação desta estrutura pioneira que foi o Teatro Experimental do Negro, começa já todos esses momentos, são momentos de ruptura, todos são momentos de ruptura! (Informação verbal)<sup>169</sup>.

Esta fala de Moore (2010) realça a amplitude do construto de Abdias do Nascimento, destacando o caráter internacional da sua produção ao mesmo tempo em que reconhece a importância da mesma para renovação do pensamento negro no Brasil, o que ele toma como uma ruptura; realça, ainda, a importância de que este construto seja retomado em toda sua extensão como uma contribuição efetiva para a implementação da Lei 10.639/2003. Para mim, está evidente que a obra de Abdias do Nascimento se apresenta como um diálogo

<sup>167</sup>Fala concedida por Elisa Larkin Nascimento durante entrevista realizada pela autora desta tese no Rio de Janeiro, Rio de Janeiro em 07 de abril de 2010.

<sup>168</sup>Fala concedida por Ele Semog durante entrevista realizada pela autora desta tese em Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, em 09 de abril de 2013.

<sup>169</sup>Fala concedida por Carlos Moore durante entrevista realizada pela autora desta tese em Salvador, Bahia, em 11 de maio de 2010.

estimulante e necessário na efetivação do proposto por esta Lei conforme as exigências e recomendações das suas diretrizes; afinal, um dos princípios/propósitos do *Quilombismo*, estruturado para dar vida às sociedades igualitárias e multiculturalistas, diz respeito justamente a esta proposição:

A educação e o ensino em todos os graus – elementar, médio e superior – serão completamente gratuitos e abertos, sem distinção, a todos os membros da sociedade quilombista. A história da África, suas culturas, civilizações, sistemas político-econômicos e artes terão um lugar eminente nos currículos escolares. Criar uma universidade afro-brasileira é uma necessidade para realização do programa quilombista. (NASCIMENTO, Abdias, 1998, p. 111).

Contudo, conforme afirma Semog (2010) – em entrevista concedida a mim – a obra do Abdias Nascimento, sob o ponto de vista do reconhecimento do patrimônio cultural, de patrimônio de identidade e de patrimônio da memória negra, não é solitária, ela se junta à obra de outros intelectuais que historicamente têm trabalhado nisto. Esta é uma premissa que parece se completar nesta frase de Elisa Larkin (2010):

A memória convencionalmente reconhecida, muito recentemente está começando a ser revisada por conta da ação, não apenas do Abdias, mas de todos que o acompanham nessa movimentação de contestação das bases desta memória e na construção de uma memória específica daqueles que foram excluídos (Informação verbal)<sup>170</sup>.

Certamente, a tarefa de dar visibilidade aos novos mecanismos de (re)produção das diferenças tem mobilizado e desafiado diversos intelectuais negros e não negros que tomam para si a tarefa de construir teorias críticas das sociedades mundiais globalizadas, apontado para a descolonização e a ressignificação das relações entre os diferentes sujeitos e representações.

Esta ideia permeia as argumentações de muitos(as) intelectuais negros(as) e deve ser considerada como *carro-chefe* de ações e projetos antirracistas, de valorização da participação negra nos processos educacionais e do desencadeamento de um desejado processo de reconfiguração da nossa memória. Pois, reconfigurar uma memória é trazê-la novamente à tona a partir de demandas colocadas para o presente; neste sentido, a memória não apenas é retomada de um ponto esquecido ou de um passado morto, mas a partir das perguntas que são feitas ao passado, e as questões direcionadas ao passado guardam uma relação direta com aqueles(as) que as fazem.

---

<sup>170</sup>Fala concedida por Elisa Larkim Nascimento durante entrevista realizada pela autora desta tese no Rio de Janeiro, Rio de Janeiro em 07 de abril de 2010.

Reconfigurar a memória sobre as populações negras implica perguntar, por exemplo, por que nas escolas e universidades brasileiras, autores como Edison Carneiro e Abdias do Nascimento, na maioria dos casos, não configuram como referências nos debates sobre cultura, história e memória? Isso se confirma pela absoluta ausência das produções desses nos livros didáticos e nos referenciais teóricos e metodológicos que orientam as pesquisas, seja nos cursos de graduação e também nas pós-graduações.

Talento e Couceiro (2009, p.14) relatam como, durante o desenvolvimento da pesquisa sobre Edison Carneiro, ficaram impressionados “[...] com o silêncio acerca de sua importância como primeiro pesquisador e escritor soteropolitano negro e de origem material humilde a publicar livros sobre o candomblé e religiões de origem africana no Brasil.” Eles observam que “as universidades brasileiras em alguns casos demoram a se convencer, digamos, da importância de intelectuais e pesquisadores que nela não atuaram diretamente como professores.” (TALENTO; COUCEIRO, 2009, p.13).

Estes “alguns casos” que foram situados fora do interesse e dos propósitos da universidade dizem respeito quase que de forma absoluta aos intelectuais negros(as) que, a exemplo de Edison Carneiro e Abdias do Nascimento, foram rejeitados nos processos de composição do quadro efetivo de profissionais desta instituição e também não obtiveram o reconhecimento das suas produções pela mesma.

Reconfigurar a memória sobre as populações negras exige descortinar e deslocar do centro a memória racista, edificada a partir de teorias eurocêntricas e/ou de pureza racial, conforme analiso no segundo capítulo, negando-a enquanto memória única e representativa das populações negras e na contramão deste garimpar produção de outras memórias, questionando por que estas outras memórias não fazem parte do panteão reconhecido como a memória nacional.

Reconfigurar a memória sobre as populações negras, requer a prática de uma desconfiança sistemática sobre a suposta objetividade do conhecimento dito científico e neutro e, mais que isso, requer o difícil exercício de colocar em cheque o que aprendemos como verdades, inclusive sobre quem e quais devem ser as nossas referências e sobre quais sistemas de valores elas devem ser montadas. De maneira que devemos questionar aqueles que nos são recomendados como *os clássicos*, composto de *uma dúzia* de autores brancos, que embora tenham produzido conhecimentos relevantes para a humanidade, não foram os únicos a produzi-los, e, tampouco, estas produções dão conta das experiências das diversas populações e sociedades ao longo do tempo.

Reconfigurar a memória sobre as populações negras, demanda um determinado trânsito pelos ambientes reconhecidos como lugares de memória, institucionais ou não: museus, bibliotecas, arquivos, comunidades quilombolas, terreiros de candomblés, entre outros, interrogando o que foi escolhido para ser lembrado e para ser esquecido e o porquê desta escolha.

Enfim, a reconfiguração da memória sobre as populações negras é uma demanda histórica que se torna um imperativo na atualidade brasileira diante do desafio de tornar a implementação da Lei 10.639/2003 uma realidade no que diz respeito aos processos educacionais, e não falo de uma realidade qualquer, isto é, não se trata unicamente da introdução de conteúdos sobre a História e a Cultura Africana e Afro-brasileira, mas de abordagens assentadas num questionamento ao racismo, ao colonialismo, ao eurocentrismo e todos os *ismos*, e que se oriente por uma “ética própria”. Esta ética própria, de acordo com o pensamento de Mama (2010), foge das perspectivas convencionais dos modelos de produção acadêmicos e opta por uma tradição crítica, assentada na luta pela liberdade, optando por conceber metodologias comprometidas, preocupadas em desmistificar, interpelar e questionar as hegemonias globais. Uma ética interessada em responder às preocupações coletivas de natureza social e política daqueles que construíram/constroem a si e ao mundo às margens dessas hegemonias.

Mama (2010) destaca como a nossa ética enquanto estudioso é concretizada em função dos nossos paradigmas, ou seja, dos quadros epistemológicos e das metodologias de que nos servimos. É a partir destas escolhas que exercemos a nossa capacidade de ação profissional e a nossa integridade, fazendo escolhas que são não apenas técnicas ou racionais, mas também morais e políticas, de forma que optar por conceber metodologias comprometidas, apostadas em desmistificar, interpelar e, por ventura, por em causa as hegemonias globais, ou optar antes por nos mantermos descomprometidos e recusar tal possibilidade é a seu ver, uma escolha ética. E a meu ver também.

### **5.3 Produções de intelectuais negros e combates pela memória: leituras possíveis e desafios colocados para o atual contexto brasileiro.**

Acredito que o debate desenvolvido ao longo desta tese tenha proporcionado ao leitor situar-se sobre a minha concepção de passado: tempos em movimento, não dados, nunca definitivamente acabados. Os tempos do passado são prolongados pelos processos desencadeados pela memória e, esta, por sua vez, desenvolve-se a partir das necessidades e

desafios colocados para as diferentes sociedades, homens/mulheres nas suas experiências diversificadas.

Assim, para iniciar esta discussão, retomo aqui algumas interrogações feitas por Severino Ngoenha (2009) <sup>171</sup>, e já colocadas na introdução desta reflexão: “a partir de que problemática nós voltamos ‘para trás’? Como o passado é interrogado?” A estas questões acrescento algumas outras: por que voltamos ao passado? De que lugar o passado é visto?

Entendo estas questões como de grande pertinência no atual contexto brasileiro, quando as ações afirmativas para a população afro-brasileira – destacando os sistemas de cotas nas universidades e o proposto pela Lei 10.639/2003, estabelecendo a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira nos diversos níveis escolares – instaurou uma demanda sobre o passado da população negra, e este passado parece renascer das cinzas, tornando-se uma temática constantemente interrogada, sendo que no cerne desta interrogação encontra-se a problemática da memória e da própria afirmação de uma memória negra.

Este contexto, mais que qualquer outro momento na história deste país, colocou a experiência da população negra como objeto de disputa na busca das diferentes interpretações/versões sobre ela. Estas versões têm sido retomadas, rerepresentadas e/ou recriadas, sendo afirmadas ou negadas por intelectuais e grupos diferenciados que acirram os combates sobre a memória desta experiência. O que está em jogo é a conquista da voz, o reconhecimento da autoridade e da autoria na produção da memória.

Os combates pela memória das populações negras se estendem para além das fronteiras disciplinares, já que, no quadro geral que foi reproduzido sobre a memória nacional, as populações negras foram sempre sub-representadas em todos os campos, disciplinas, cursos e currículos das nossas instituições acadêmicas. As áreas e/ou autores(as) que têm se dedicado e/ou se preocupado mais diretamente com as demandas e embates suscitados pelo contexto da Lei 10.639, no que diz respeito às (re)produções sobre a memória negra – a exemplo da História –, registram a ampliação do interesse e da introdução de diversas áreas de conhecimento e grupos interdisciplinares nos debates e nas produções de reflexões sobre esta memória, reconhecendo o quanto isto tem intensificado os combates sobre ela.

No artigo intitulado *Em torno do Passado Escravista: As Ações Afirmativas e os Historiadores*, Abreu, Mattos e Dantas (2013) partem dos debates atuais sobre ações afirmativas, destacando as proposições das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação

---

<sup>171</sup> Conforme suas palavras no curso de Formação em Estudos Africanos. 08/06/2009.

das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e também as polêmicas entre historiadores publicadas na imprensa para discutir os diferentes usos do passado de escravidão. Segundo estas autoras, este texto tem como principal objetivo “[...] pensar as formas de relação entre história, leituras do passado e enquadramento de memórias.” (ABREU, MATTOS e DANTAS, 2013, p. 34). Ao pensar como se dá esta relação, as autoras consideram ainda que, mesmo entre historiadores de formação acadêmica semelhante e que utilizam metodologias e técnicas de pesquisa muito próximas, as leituras e apropriações políticas sobre o passado podem se apresentarem de formas bastante diferenciadas e por vezes conflituosas.

A reflexão desenvolvida neste artigo ressalta o lugar que a memória ocupa atualmente na história, deixando de ser apenas a presença do passado no presente para se tornar um objeto do conhecimento historiográfico. Contudo, é observado que “as representações públicas do passado, presentes nos discursos oficiais e nos livros didáticos, por exemplo, passaram a ter que enfrentar leituras e versões concorrentes dos movimentos sociais ou das ações de agências do governo.” (ABREU, MATTOS e DANTAS, 2013, p.35). De forma que as reivindicações atendidas pela Lei, para além dos direitos a reparações, envolvem também o que denominam como “dever de memória”. “Ou seja, a garantia, por parte do Estado e da sociedade, de que determinados acontecimentos não serão esquecidos, que continuarão lembrados na memória de grupos e nações e registrados na história do país.” (ABREU, MATTOS e DANTAS, 2013, p.35).

As autoras destacam como a patrimonialização e/ou a musealização do passado deram maior visibilidade para as narrativas e memórias sobre este; visibilidade acentuada pelo trabalho mediático e a legitimação dos testemunhos e das lembranças como versões válidas, de maneira que o passado “tornou-se, em função de memórias concorrentes, objeto de interesse e de uso político de muitos grupos, independente da ação ou explicação dos historiadores.” (ABREU, MATTOS e DANTAS, 2013, p. 22). No entanto, reconhecendo a pressão que a memória exerce sobre a história na atualidade, elas buscam entender como a história interfere na (re)produção da memória e se mantém como uma área privilegiada nas disputas memoriais. De forma que, ao refletirem sobre o papel do profissional de história nos debates sobre ações afirmativas para as populações afrodescendentes publicados na imprensa escrita brasileira, Abreu, Mattos e Dantas (2013) vão dizer que estes profissionais se colocaram como especialistas ao discutir o legado da escravidão e das relações raciais no Brasil, mas que a tomada de posições nas disputas sobre o significado da memória da escravidão e da sociedade escravista foi uma escolha de cidadão.

Para além das divergências intelectuais e acadêmicas, o debate sobre as ações afirmativas envolveu e envolve discussões acerca do papel da história na validação de ações políticas e culturais de caráter afirmativo. Mais ainda, está em jogo a própria legitimidade do historiador em intervir no julgamento sobre eventos do passado que possam justificar, ou não, no presente, os direitos de grupos sociais, os deveres da memória e as políticas afirmativas (ABREU, MATTOS e DANTAS, 2013, p. 29).

Este debate me remete de volta às reflexões realizadas no capítulo 2 desta tese, quando recorto algumas áreas privilegiadas no construto das memórias sobre a população negra, na mão ou na contramão da memória hegemônica nacional, observando como as áreas de história, literatura, antropologia e sociologia, contribuíram de forma inquestionável para as representações que temos hoje da experiência e da memória das populações negras, pelo menos daquelas que se tornaram mais presentes nos processos educacionais.

O debate suscitado acima, acerca da legitimidade do historiador de intervir no passado como forma de afirmar decisões políticas do presente, indica, para mim, uma das principais razões que movimentam – na atualidade das Ações Afirmativas para as populações negras – os combates pela memória. Afinal, existem áreas ou profissionais mais/menos legitimados para trazer o passado à tona, neste momento em que este passado se apresenta como uma argumentação poderosa para tomada de decisões tão desestabilizantes de lugares de privilégio e de comando? O que credencia/descredencia tais áreas e/ou profissionais? Há um discurso mais *verdadeiro* sobre a memória negra?

Não pretendo dar respostas efetivas ou conclusivas para estas interrogações, mas pontuar algumas outras questões, levantando alguns caminhos já traçados pelas Diretrizes Curriculares que orientam o disposto pela Lei 10.639/2003, e pelos esforços realizados para implementação desta Lei, observando que estes caminhos não foram traçados na ausência de conflitos e de diálogos.

Entre outras orientações, o texto das Diretrizes Curriculares sobre a Lei 10.639/2003 considera que “o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, evitando-se distorções, envolverá articulação entre passado, presente e futuro no âmbito de experiências, construções e pensamentos produzidos em diferentes circunstâncias e realidades do povo negro”. (BRASIL, 2005, p. 20). Sugere, ainda, que o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, e também da educação das relações étnico-raciais, deve ser desenvolvido como conteúdo das diversas disciplinas, particularizando Educação Artística, Literatura e História do Brasil, sendo que o ensino de História Afro-Brasileira abrangerá, entre outros conteúdos, iniciativas e organizações negras, dando destaque para os

acontecimentos e realizações próprias de cada região e localidade. De forma que todas as áreas do Ensino Superior, também, devem incluir nos seus cursos conteúdos relativos aos conhecimentos de matriz africana e/ou que dizem respeito à população negra.

Por exemplo: em Medicina, entre outras questões, estudo da anemia falciforme, da problemática da pressão alta; em Matemática, contribuições de raiz africana, identificadas e descritas pela Etno-Matemática; em Filosofia, estudo da filosofia tradicional africana e de contribuições de filósofos africanos e afrodescendentes da atualidade (BRASIL, 2005, p.24).

Consta também nestas diretrizes orientações para que nos concursos públicos para admissão de professores(as) haja a inclusão de uma bibliografia que contemple às relações étnico-raciais e a história e cultura afro-brasileira e africana, e que na organização de centros de documentação, bibliotecas, midiotecas, museus, sejam divulgados valores, pensamentos e modos de vida dos diversos grupos étnico-raciais brasileiros, particularmente dos afrodescendentes.

As perspectivas colocadas nestas orientações deslocam o lugar ocupado (ou não ocupado) pela história e cultura africana e afro-brasileira no cenário escolar, apresentando-as como conteúdos de grande relevância social e política no âmbito da construção de processos educacionais pluriculturais e também no construto de relações mais igualitárias para toda sociedade brasileira. Estas perspectivas enfatizam a necessidade da instauração de processos de reeducação das relações étnico-raciais e dos desafios colocados em torno disso, na medida em que sugere introduções e (re)configurações que questionam, desorganizam e desautorizam conhecimentos e práticas educacionais sedimentadas para sustentar discursos e lugares de poderes já estabelecidos e protagonizados, na maioria deles por sujeitos brancos.

Embora a centralidade das orientações propostas diga respeito ao ensino, é notável a sua articulação com as áreas da pesquisa e da extensão, sem as quais seria impossível torná-las realidade, sendo justamente nesta tríade que os dilemas teórico/epistemológico, político/pedagógico e também de ordem metodológica e ética, se tornam mais contundentes.

O problema não diz respeito apenas à inclusão destes conteúdos, mas a partir de que versões estes conteúdos serão ministrados, como, onde e por quem serão ministrados. Na entrevista que me concedeu, Semog (2010) problematiza estas questões: “então, o outro nó que a gente está tendo agora: quem é que vai escrever a nossa história? Para botar nos

currículos escolares, para produzir livros didáticos. Qual versão da nossa história que vai sair nesses livros didáticos?” (Informação verbal)<sup>172</sup>.

Na continuidade da entrevista, Semog (2010) realiza algumas reflexões sobre mudanças e demandas criadas pela Lei 10.639/2003, levantando algumas preocupações relativas às participações dos(as) intelectuais negros(as) na efetivação destas: “um aspecto que eu acho que a gente deve considerar como significativo é a forma como os negros estão se estruturando dentro da academia, dentro das universidades, os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros-NEAB’S, por exemplo, os pesquisadores negros [...]” (Informação Verbal)<sup>173</sup>. Para ele, estes movimentos são anunciadores de novos parâmetros para a construção do conhecimento, no entanto, alerta para a dificuldade de trânsito dentro da Academia em relação àquele(a) intelectual negro(a) que “opta por uma construção teórica a partir de uma perspectiva negra de mundo, uma perspectiva negra da música” (Informação verbal)<sup>174</sup>. Semog (2010) entende que neste contexto é preciso que a comunidade negra e o Movimento Negro estejam atentos, “correndo atrás de outras formas de pensar”, (Informação verbal)<sup>175</sup> recusando as formas de pensamento oferecidas, aparentemente gratuitas, mas que no fundo são muito impeditivas ao acesso à diversidade e aos conhecimentos relativos às experiências negras; de forma que sentencia:

Eu fico pensando o homem que eu seria, o povo que nós seríamos, se tivéssemos acesso a tudo que é o pensamento, a cultura e o modo de falar e o modo de ser africano – eu não tenho dúvida que eu sou um sujeito meio deformado, eu não tenho dúvida – a minha concepção de universo seria outra, a minha concepção de ser humano seria outra, a minha concepção de sociedade seria outra (Informação Verbal)<sup>176</sup>

Assim, Semog (2010) afirma estar convencido da existência de uma história que pertence ao povo negro e que esta história está viva, sendo que nós transitamos e esbarramos nela todos os dias, porém, quanto mais esta história se manifesta poderosa e intensa, ela é sugada, apropriada por outros(as), e que a única forma de não mais perdemos a propriedade sobre esta história é “nos apropriarmos dos caminhos que a educação nos oferece, tanto a

---

<sup>172</sup>Fala concedida por Ele Semog durante entrevista realizada pela autora desta tese em Rio de Janeiro, Rio de Janeiro em 09 de abril de 2010.

<sup>173</sup>Fala concedida por Ele Semog durante entrevista realizada pela autora desta tese em Rio de Janeiro, Rio de Janeiro em 09 de abril de 2010.

<sup>174</sup> Idem, Janeiro, 2010.

<sup>175</sup> Idem, Janeiro, 2010.

<sup>176</sup> Idem, janeiro, 2010.

educação formal quanto a educação comunitária: essa que a gente vive no nosso terreiro, na nossa família, onde a nossa memória é mais ativa” (Informação verbal)<sup>177</sup>.

As palavras de Semog (2010) descortinam alguns aspectos que ocupam posições centrais nos combates realizados atualmente em torno da memória sobre as populações negras, quais sejam: 1. A relevância que tomou o ensino de História da África e Afro-brasileira no âmbito do debate sobre a implementação da Lei e das escolhas e produções de trabalhos sobre estas áreas; 2. A necessidade e disposição dos(as) intelectuais e pesquisadores(as) negros(as) de disputarem os direitos sobre esta memória, através das suas participações – não como meros(as) reprodutores(as) de Histórias Africanas e Afro-brasileiras produzida pelos brancos –, mas no construto destas histórias, afirmando-se como protagonistas das mesmas e ao mesmo tempo herdeiros/as e responsáveis pelas (re)produções das suas memórias. Este pronunciamento alerta ainda para os conflitos e dificuldades enfrentadas pelos(as) intelectuais negros(as) no interior das universidades brasileiras, particularmente quando comprometidos(as) com tal disposição.

Mattos, W., também se refere ao evidente desconforto que os(as) intelectuais negros(as) provocam nos grupos acadêmicos mais elitistas, afirmando que

[...] é notório um certo mal-estar diante do fato de que as populações negras, seguramente, pela primeira vez na história do Brasil, passam a se constituir como as principais beneficiárias de um conjunto de políticas públicas nacionais reparadoras de desigualdades que se arrastam, desde a escravidão [...]. (MATTOS, W., 2007, p. 75).

Para o autor supracitado este mal-estar se torna maior entre as elites acadêmicas que se sentem ameaçadas pelo adentramento de um número expressivo de intelectuais negros(as) no interior das universidades, ameaçando a supremacia branca ainda vigente nas instituições de ensino superior que lhes reservavam a prerrogativa “quase que exclusiva de saber e dizer o que é o Brasil, sua história, sua identidade, suas perspectivas, sua memória [...]” (MATTOS, W., 2007, p. 75).

Este autor destaca que tais elites acadêmicas reservaram para si próprias, ao longo da história, a prerrogativa de decidir sobre a organização e os frequentadores dos seus centros de estudos, bem como os dizeres e os fazeres produzidos por estes. Assim, ao mesmo tempo em que evidencia este mal-estar e reconhece os seus motivos, ele realça como uma demanda colocada para este contexto:

---

<sup>177</sup> Fala concedida por Ele Semog durante entrevista realizada pela autora desta tese em Rio de Janeiro, Rio de Janeiro em 09 de abril de 2010.

[...] a necessidade de nós, historiadores e outros cientistas sociais negros, através da pesquisa e de uma deliberada posição teórico-metodológica afinada com as nossas reais necessidades de crítica dos aspectos mais profundos, retoricamente obscurecidos e menos debatidos do racismo brasileiro, buscarmos a reconfiguração dos quadros da nossa memória, narrando a nossa própria história à nossa maneira. (MATTOS, W., 2007, p.76).

Concordando com Mattos, W., (2007) esta é uma premissa que orienta esta tese, com a pretensão de incluí-la no campo dos combates pela memória. No entanto, vale ressaltar que esta não é uma reflexão isolada, mas faz parte de um movimento realizado pela maioria de nós, intelectuais negros(as) que, afirmados nossos pertencimentos étnico-raciais nos lugares políticos que escolhemos militar – enquanto profissionais presentes nas diversas áreas disciplinares dos cursos universitários – têm investido na organização de ações e produções orientadas pelas demandas e debates coletivos, até mesmo para o fortalecimento das posições daqueles(as) intelectuais negros(as) que se encontram em absoluta desvantagem em termos numéricos nas suas áreas de origem.

Não é possível pensar os combates pela memória das populações negras, em tempos marcados pelo disposto na Lei 10.639/2003 e pelas orientações constantes nas suas diretrizes curriculares, sem ressaltar o papel que os(as) intelectuais negros(as) têm desempenhado no esforço de implementação da mesma, na medida em que buscam conjugar posições teórico-metodológicas e critérios político-sociais que correspondam as reais demandas históricas das populações negras no Brasil.

Recentemente, escrevi um artigo intitulado *Associação de Pesquisadores Negros: Ação coletiva e Novas territorialidades acadêmicas no Brasil* (2013) no qual reflito sobre a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros – ABPN – e a Associação de Pesquisadores negros da Bahia – APNB –, entendendo-as como lugares que agregam pesquisadores(as)/intelectuais voltados para temáticas sobre as populações negras em redes de solidariedade, compromissos e construção de conhecimento, firmando-se enquanto um campo coletivo de referência epistemológica e política. Compostas por intelectuais das mais diversas áreas de conhecimento, estas associações reúnem um conjunto heterogêneo de pesquisadores no qual a diversidade é a dimensão fundamental para a realização de pesquisas multidisciplinares, apresentadas nos congressos nacionais e nos congressos baianos. Estas associações se configuram numa novidade que reúne intelectuais que têm como eixo comum abordagens, práticas e relações voltadas para a pesquisa engajada e de enfrentamento ao racismo, potencializadas no contexto das Ações Afirmativas para as populações negras, (re)apresentando novas territorialidades no espaço acadêmico brasileiro.

Figura 8 – VII Congresso de Brasileiro de Pesquisadores(as) negro(as)<sup>178</sup>



Fonte: Elaborada pelo autora no COPENE, em 2012.

Na ABPN, assim como na APNB e NEAB's, nós, intelectuais negros(as), compartilhamos como memória comum o peso da escravidão e a crueldade do racismo, no entanto compartilhamos também o esforço de construir respostas diferentes às realidades perversas e desiguais através de formas solidárias e dialogadas. Compartilhar traz exigência do compromisso na atualidade, uma exigência que cada um(a) de nós – pesquisador(a) negro(a) – tem se cobrado a cada momento; contudo, também exige compartilhar com outro(as) intelectuais negros(as) e não negros(as) que mesmo não fazendo parte deste convívio produziram/produzem discursos nesta direção.

O compromisso assumido, nesse sentido, se apresenta como uma ação de engajamento, ou seja, de compromisso político-ideológico, que considero como uma dimensão relevante nos marcadores das territorialidades destes grupos e nas definições de suas posições, no que diz respeito às relações travadas dentro e fora de suas fronteiras, como bem demonstra as palavras de dois de seus mais importantes participantes:

---

<sup>178</sup>O VII Congresso de Brasileiro de Pesquisadores(as) negro(as) – COPENE – foi realizado nos dias 16 a 20 de 2012, em Florianópolis, SC, tendo como temática central os desafios da luta antirracista no século XXI.

Cá estamos nós cumprindo nossos desejos e os desejos de nossos ancestrais, mas também da população negra que necessita de respostas urgentes. Nesta perspectiva o compromisso político parece estar acima da ciência. Somos muito “diferente” de alguns pesquisadores e de muitas instituições de pesquisa que atuam no cenário de produção de conhecimento com total respaldo do Estado, das agências financiadoras e da chamada comunidade científica. Contudo forjamos com sucesso a criação dos NEABs e da ABPN, instituições que abarcam concepções teóricas, questões administrativas e de relações de poder muito semelhantes. (OLIVEIRA, R., 2010, p. 98)<sup>179</sup>

A ABPN não pode tornar-se uma associação similar a ANPED, ABA, ANPOCS, ANPUH etc. Não podemos repetir irrefletidamente, um modelo de associação legado pela supremacia acadêmica branca, qual seja, um modelo fundamentado em um intelectualismo personalista e arrogante, em um academicismo auto-referenciado, excludente e esvaziado de compromisso social. Nós temos nossas próprias referências históricas (nacionais e internacionais) de associações, organizações, coletivos e similares. Certamente uma avaliação dos erros e acertos de algumas delas (sobretudo, das mais próximas dos nossos objetivos) poderá iluminar os nossos próprios caminhos, nos auto-inscrevendo na linha de continuidade de uma tradição de crítica intelectual e política negra, que articula produção de conhecimento, formação, difusão e militância anti-racismo. (MATTOS, W., 2010, p. 95)<sup>180</sup>

Entendo que as citações são bons exemplos dos lugares assumidos por intelectuais negros(as) que fizeram a escolha de pensar a experiência negra no Brasil e no mundo, impulsionados pelos seus desejos e também pelo compromisso político de alterar e transformar a realidade das populações negras e dos discursos sobre estas; penso que tanto as palavras de Oliveira (2010), quanto a de Mattos, W., (2010) afirmam a necessidade do compromisso com a memória negra nas suas tradições de ancestralidades e também nas tradições críticas modernas, na articulação e produção das organizações e dos discursos protagonizados por nós intelectuais, negros e negras.

Portanto, vejo a presença e a ação dos(as) intelectuais negros(as) dentro e fora das universidades como um dos elementos responsáveis por detonar e dinamizar as disputas pela (re)produção e instituição das memórias sobre os(as) negros(as), fazendo com que os combates por estas memórias se desenrolem para além das batalhas de narrativas e embates teórico-epistemológicos, em função da garantia de projetos políticos e concepções de mundo neste contexto de formulação de leis e ações governamentais que permitem a abertura para novas propostas de pesquisas e ensino.

---

<sup>179</sup>*I Seminário Virtual: Seminário Estratégico de Fortalecimento Institucional da ABPN*. Brasília: 2010. In: <http://www.abpn.org.br/index.php>. 2010.

<sup>180</sup>*I Seminário Virtual: Seminário Estratégico de Fortalecimento Institucional da ABPN*. Brasília: 2010. In: <http://www.abpn.org.br/index.php>. 2010.

Embora que ainda de forma reduzida e insatisfatória em relação às exigências reais, a implementação da Lei 10.639/2003 e o acompanhamento das demais ações afirmativas têm proporcionado o aparecimento de vários canais de financiamento para projetos que contemplem as demandas temáticas, teórico-metodológicas, técnicas, pedagógicas e também políticas implicadas nestes processos.

Estes canais dizem respeito a diferentes iniciativas: de vários órgãos do Governo Federal, a exemplo da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial-SEPPIR, Fundação Palmares, o próprio Ministério de Educação e Cultura-MEC, entre outros – principalmente na abertura de editais para programas e projetos relativos a esta demanda, mas também para a publicação de teses, dissertações e monografias; de alguns governos estaduais e municipais que têm desenvolvido parcerias e atividades voltadas para as determinações da lei, basicamente no que se refere às parcerias com as Secretarias de Educação, para realização de cursos de formação de professores(as) eventos; de Organizações/instituições internacionais, como a UNESCO, que patrocinou a reedição da monumental coleção sobre a História da África e a Fundação Ford, que tem financiado alguns programas de ações afirmativas no Brasil para as populações negras e indígenas, a exemplo do Programa de Bolsas para mestrado e doutorado.

Um maior detalhamento destas ações pode ser encontrado nos sites oficiais dos órgãos e entidades citadas, bem como em alguns trabalhos já publicados que abordam de forma mais ampla estas iniciativas<sup>181</sup>.

À estas ações mais gerais originadas por órgãos representativos de poderes públicos juntam-se outras ações mais diversificadas, originadas das iniciativas de instituições privadas, a exemplo de algumas universidades particulares, de grupos de Pesquisa, associações profissionais e do esforço conjugado do Movimento Negro, que ao mesmo tempo em que pressiona e participa de projetos oficiais, esforça-se para realizar outras atividades alternativas

---

<sup>181</sup>Sites: <http://www.ipea.gov.br/igualdaderacial/index.php?option;> <http://www.seppir.gov.br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/acoes-afirmativas>. Textos publicados e a disposição on-line: GOMES, Nilma Lino (Org.). **Tempos de lutas:** as ações afirmativas no contexto brasileiro. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=1113&Itemid=](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=1113&Itemid=). Acesso em: 13/04/2012; SANTOS, Jocélio Teles dos. **Ações afirmativas e educação superior no Brasil:** um balanço crítico da produção. Disponível em: <http://rbep.inep.gov.br/index.php/RBEP/article/view/2687/1830>. Acesso em: 14/04/2012; CADERNOS DO GEA. Rio de Janeiro: FLACSO, GEA; UERJ, LPP, 2012. Semestral - n.1 (jan./jun. 2012). Ações afirmativas e inclusão: um balanço. ISSN 2317-3246. Disponível em: [http://www.flacso.org.br/gea/documentos/Cadernos\\_GEA/Caderno\\_GEA\\_N2.pdf](http://www.flacso.org.br/gea/documentos/Cadernos_GEA/Caderno_GEA_N2.pdf); Acesso em: 14/06/2012; THEODORO, Mário (Org.). **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil:** 120 anos após a abolição. Brasília: IPEA, 2008. Disponível em: [http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/Livro\\_desigualdadesraciais.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/Livro_desigualdadesraciais.pdf). Acesso em: 12/04/2012.

e garantir a sua participação efetiva nestes processos através de seus(as) militantes, onde quer que se encontrem localizados.

Contudo, não tenho aqui a pretensão de fazer o levantamento ou a análise das ações realizadas ou a caminho de realização na efetivação das ações afirmativas para as populações negras. O que me chama a atenção para tais ações é o fato de considerar que o desencadeamento delas contribuiu para o surgimento e/ou aumento de produções sobre as temáticas relativas às populações negras nas mais diversas áreas de conhecimento, nas quais sujeitos diferentes vêm fazendo apropriações e discursos distintos sobre diversidade, pluralidade cultural, combate ao racismo e as desigualdade sociais e raciais, sendo possível perceber uma crescente preocupação com determinadas categorias conceituais que funcionam como operadores fundamentais para entendimento e discussão dos temas citados, quais sejam: memória, cultura, tradição, alteridade e identidade, entre outras de menor ressonância.

A incorporação destes temas e categorias como marcadores de discurso e definidores de problemáticas, até certo ponto obrigatória nas diversas áreas de conhecimento, tem provocado uma aproximação maior de determinados campos disciplinares de saber, particularmente nas áreas das Ciências Sociais, com campos de estudos interdisciplinares, como por exemplo, os Estudos Culturais e os Estudos Pós-Coloniais, que trabalham com abordagens múltiplas e articulações transdisciplinares.

De forma que a incorporação de temas e categorias explicativas somadas a uma aproximação com campos de conhecimentos interdisciplinares tem se configurado como uma resposta possível aos desafios colocados para os saberes disciplinares específicos que de alguma maneira e/ou através de alguns dos seus representantes buscam atender a obrigatoriedade de incluir, nos seus discursos, nas suas propostas curriculares e na sua prática política pedagógica, temáticas relativas às populações negras.

As tentativas de atender a estas demandas têm resultando na ampliação de temas, sujeitos, objetos, enfoques, metodologias e problemáticas de pesquisa, sendo que esta ampliação tem se adensado em algumas áreas, das quais destaco História e Educação por estar mais próxima aos seus universos de produções e ter acompanhado nos últimos dez anos as pesquisas relativas às populações negras através dos congressos que reúnem os(as) intelectuais/profissionais destas áreas.

Gomes & Mattos, W., (2012) ressaltam que no campo da história já há um encaminhamento para a solidificação de “uma área historiográfica de *africanistas*”, mas que ainda carece de um maior número de pesquisadores, “tanto formados em centros de história africana por especialistas reconhecidos como treinados em investigações empíricas – de fato –

em arquivos na própria África” (GOMES & MATTOS, W., 2012, p. 46). Estes autores propõem abordagens para a história da África mais abrangentes que ultrapassem os recortes mais geográficos ou cronológicos que até o momento tem caracterizado grande parte dos trabalhos nesta área. Para eles, os estudos sobre as sociedades africanas devem ser ampliados em debates que privilegiem categorias como: poder, identidades, ideologias, sistemas econômicos, instituições, cultura material, governos, dentre outros, entendidos como grandes temas que possibilitam desvios e recusas as retóricas da vitimização e de romantização que aprisiona a África num lugar de inércia tanto no passado quanto no presente.

Em termos de história da África e do formato do ensino, a questão não seria apenas reproduzir este debate ou atualizá-lo, mas sim destacar os contextos e o lugar político e ideológico das disputas e polêmicas acadêmicas e intelectuais mais amplas. Muitas correntes historiográficas sobre África – embora salientando a especificidade da memória intelectual de cada uma delas – caíram nas armadilhas da generalização e da busca de modelos explicativos globais. Contextos locais, transformações conjunturais e demografias específicas nem sempre foram considerados. Além disso, fontes (não apenas escritas, mas também orais) disponíveis, modelos teóricos e perspectivas metodológicas muitas vezes não encontraram um mesmo porto – menos ainda seguro – para várias regiões africanas. (GOMES & MATTOS, W., 2012, p. 50).

Penso que a maior parte das questões colocadas nesta reflexão sobre o ensino e a produção de narrativas sobre a história da África pode ser estendida à História Afro-brasileira, no tocante às disputas mais amplas de correntes de pensamentos e/ou autores que produziram/produzem narrativas ancoradas em categorias generalizantes e modelos explicativos ditos universais, principalmente no que diz respeito às abordagens sobre a memória da escravidão e do pós-abolição, sendo que estas disputas se desdobram na nossa atualidade no ensino de história quando, sob a urgência de implementação da Lei 10.639/2003, os(as) professores(as) são chamados a fazer escolhas sobre o que ensinar, ou seja, quais os discursos sobre as populações negras, quais as versões históricas e memorialísticas que serão colocadas à disposição dos estudantes e debatidas em sala de aula.

Deste ponto de vista, o problema que se apresenta é sobre quais obras e autores(as) e, por conseguinte, quais discursos sobre nós negros(as) e sobre as nossas memórias chegam às salas de aula. Já me reportei aos conteúdos e versões de narrativas hegemônicas nas nossas escolas, bem como, a outras versões relativas a lugares contra hegemônicos e/ou constituidores de hegemonias alternativas. Aqui, quero alertar para alguns importantes lugares de decisão sobre quais produções devem exercer um papel centralizador nos discursos em sala de aula, para além das escolhas ou necessidades dos(as) professores(as) e estudantes, particularmente em relação aos níveis médio e fundamental de ensino: estes lugares são

representados pelos grupos de profissionais /intelectuais que têm em suas mãos o poder de resolver sobre quais livros didáticos e paradidáticos devem ser indicados para o MEC enviar às escolas, bem como sobre os acervos financiados pelos poderes públicos para compor os lugares de memória, e o reconhecimento de obras e/ou eventos como patrimônios imemoriais.

Estas ações interferem e mobilizam, ao mesmo tempo, os combates sobre a memória negra na medida em que instigam ou depreciam determinados construtos sobre esta memória, acatando ou reprovando os discursos colocados enquanto debates necessários e consubstanciais para o aprendizado das demandas temáticas e políticas geradas pela Lei 10.639/2003.

Penso que o grande palco no qual se tem desenvolvido reflexões importantes sobre estes outros lugares extensivos dos combates sobre a memória negra tem sido o campo da educação, não que seja o único, mas certamente é o que tem se dedicado com mais afinco a estas questões, não se reduzindo as mesmas, desde quando este é um campo interdisciplinar e bastante abrangente, principalmente na sua atuação em cursos de pós-graduações *lato e stricto sensu* que têm reunido, nos programas espalhados pelas universidades brasileiras, intelectuais das mais diversas áreas de conhecimento e perspectivas teórico/metodológicas. Nas suas experiências de pós-graduações, o campo da educação tem ainda concentrado grande número de intelectuais negros(as) oriundos, majoritariamente, de licenciaturas das áreas de Ciências Humanas, com ênfase no curso de Pedagogia. Tais intelectuais estão geralmente inseridos, ao mesmo tempo, nos processos de (re)produção de conhecimentos, desenvolvendo pesquisas, e atuando nas atividades de ensino, como professor ou outro profissional da área. Esta é uma particularidade bastante relevante e que tem impactado os discursos originados desta conjugação, com um maior destaque para aqueles forjados pelo(a) intelectual/professor(a) negro(a) que tem tomado constantemente como problemática de pesquisa as próprias vivências no exercício escolar e questões suscitadas por esta.

Gomes & Mattos, W. (2012) destacam iniciativas importantes na área de educação, no constante aos parâmetros curriculares, formação de professores e atualização do ensino de história da África. Estas iniciativas são reforçadas pela articulação entre sistemas de ensino, centros de pesquisas, Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros, escolas e Movimentos Sociais, conforme o previsto nas diretrizes curriculares sobre a Lei 10.639/2003.

Acredito, portanto, que no atual contexto brasileiro, se as diversas áreas disciplinares não têm participado de forma efetiva dos combates pela memória das populações negras, no sentido de produzir, recriar, contestar ou afirmar discursos e narrativas sobre a mesma, a maior parte delas tem contribuído para o adensamento destes combates, desde que, onde se

desenvolve atividades de pesquisa e ensino – com a pretensão de incluir as temáticas recomendadas pela legislação federal – os discursos e narrativas sobre a memória negra têm se configurado como pano de fundo para a sustentação dos eixos temáticos relativos às histórias, experiências e demandas das populações negras no Brasil, no continente africano e em todo mundo diásporico.

Contudo, esta memória ainda é retomada na maioria das vezes a partir de quadros gerais, nos quais as experiências negras são sub-representadas, e isto se aplica à realidade de boa parte dos cursos e disciplinas. No Brasil, repete-se a situação que Amina Mama (2010) detecta na África, onde:

[...] os levantamentos quantitativos internacionais daquilo que se publica não incluem a totalidade da pesquisa realizada e passada a escrito pelos autores africanos. Há por certo, muitas teses que não chegam a ser publicadas e há, presentemente, muitos trabalhos que são encomendados fora das instituições acadêmicas [...] O quadro de desigualdade que hoje temos indicia a perpetuação de legados de opressão e exploração por parte de uma ordem patriarcal e colonial que exclui – por vezes em dobro ou triplo – largas faixas de intelectuais de todo mundo, impedindo que o potencial de milhões de africanos se chegue a realizar (MAMA, 2010. p. 606).

Diante desta realidade, esta autora destaca a notável sobrevivência de uma ética de libertação, graças aos enfrentamentos e ao não alinhamento de muitos intelectuais que não se renderam à dominação. Estes(as) intelectuais não alinhados e resistentes aos processos de dominação e colonização construíram intencionalmente possibilidades outras de narrativas e construções teórico/metodológicas que deslocam e desautorizam os discursos oficiais sobre a memória das populações negras, na África, no Brasil ou em outras partes do mundo, estando inevitavelmente inseridos nos combates travados sobre esta memória nos diversos contextos de suas produções.

Assim, as produções realizadas por intelectuais representantes destas fileiras, em qualquer tempo, não só contribuíram para questionar e alternar as representações sobre a memória negra nos contextos em que estavam colocados estes(as) intelectuais, como também têm referendado outras traduções desta memória, atravessando tempos e espaços e possibilitando sua (re)configuração em outros contextos.

É, pois, nesta perspectiva que considero as produções de Edison Carneiro e Abdias do Nascimento: na (re)apresentação de proposições que inovam e enfrentam posições e discursos já estabelecidos, na afirmação de autorias que têm o histórico de não se harmonizar com os discursos históricos e memórias prevaletentes, ao contrário disto, estão decididas a combatê-las sempre que necessário.

Então, para arrematar esta conversa, trago aqui, nas palavras de parte dos meus entrevistados, alguns posicionamentos que confirmam, a meu ver, os autores e as obras debatidas nesta tese como diálogos constantes nos combates pela memória negra e contribuições inestimáveis para a (re)configuração desta memória nos processos educacionais e também no desenvolvimento de estudos sobre as populações negras.

Nas palavras de Gustavo Rossi (2012, p.14): “[...] Edison foi um dos primeiros intelectuais a produzir historiografia a partir da pesquisa e da análise de fontes primárias, criticando também a literatura especializada sobre os temas por ele abordados” Já Waldir Oliveira (2012) faz a seguinte descrição de Edison Carneiro:

Ali estava um autor que decidira, enfrentando todas as consequências do seu ato, apresentar e defender opiniões só suas, não adquiridas em qualquer outro escritor, alguém expondo suas ideias próprias, incapazes de serem confundidas com outras ideias apresentadas antes. O negro brasileiro era a temática básica. E através do tratamento que lhe dava, se revelava de modo bem claro a ótica exclusiva de Edison Carneiro. (Informação verbal)<sup>182</sup>.

Para mim, os dois entrevistados situam Carneiro como um intelectual que fez a escolha de definir suas posições e colocações de forma independente, assumindo as consequências desta sua decisão, na defesa dos postulados e da realização dos esforços que tomava como necessários para um tratamento adequado e ético dos seus objetos de pesquisa.

Em relação a Abdias do Nascimento, Elisa Larkin (2010) destaca:

[...] como a expressão do Abdias emerge dentro de um contexto de produção intelectual em que a produção dele ficou muito marginalizada, em função do fato de ele e Guerreiro Ramos, Sebastião Rodrigues Alves, Agnaldo Camargo, o grupo neste contexto específico e também de uma forma mais geral, manterem-se centrados sob um ponto de vista independente de intelectual negro e, portanto eles não terem uma inserção nas correntes intelectuais que se constituíam e tinham mais repercussão dentro dos círculos intelectuais mais legitimados (Informação verbal)<sup>183</sup>.

A marginalização de intelectuais negros que assumem suas posições como tal e reafirmam suas próprias convicções e aprendizados a partir deste lugar de identificação tem se tornado a prática recorrente daqueles que ocupam lugares de poder e de decisão sobre quais saberes e memórias devem ser acatados e reproduzidos em ambientes educacionais. No

---

<sup>182</sup> Fala concedida por Waldir Oliveira durante entrevista realizada pela autora desta tese em Lauro de Freitas, Bahia, em 10 de novembro de 2012.

<sup>183</sup> Fala concedida por Elisa Larkin Nascimento durante entrevista realizada pela autora desta tese no Rio de Janeiro, Rio de Janeiro em 07 de abril de 2010.

entanto, Abdias do Nascimento (2010) afirma que mesmo em posição de desvantagem é preciso fazer escolhas; e que nos processos educacionais, a memória sobre as populações é (re)construída a partir de grandes mentiras históricas, como o 13 de maio e as falsas promessas de libertação, mas que é preciso que os estudantes e professores procurem sempre problematizar as versões oferecidas pelo saber escolar a partir das suas próprias experiências e dos demais saberes presentes nelas. Assim, ele diz das suas escolhas: “[...] na minha própria formação eu fiz minha ética, por que eu também sou pautado por essa ética imaterial, não escrita, não ditada, não decretada, mas ela existe” (Informação verbal)<sup>184</sup>. E referindo-se à forma como esta ética se materializa nas suas interlocuções com estudantes, diz:

O que eu procuro é despertar neles esse desejo, essa curiosidade de trilhar outros caminhos que não aqueles indicados pela cátedra, pelo professor, pelos livros em geral, livros adotados pelas escolas. Eu acho que é preciso que o aluno tenha essa plena liberdade e por isso, a gente tem que lamentar a carência das bibliotecas nas escolas, por que são muito poucos ensinamentos. As bibliotecas em muito pequena dose, essas bibliotecas, elas conseguem suprir essa ausência de informações, de leituras verdadeiras no campo da nossa história, por exemplo, não é? (Informação Verbal)<sup>185</sup>.

Então, se uma ética da libertação deve conduzir a liberdade de escolhas nos processos de (re)produção de conhecimentos, este direito também deve se aplicar à liberdade de escolher uma versão e/ou entrecruzar versões sobre a memória negra, no reconhecimento que todas elas são discursos produzidos sobre os eventos. No entanto, é preciso considerar no processo que envolve esta escolha o fato de que:

[...] a memória colectiva é não somente uma conquista é também um instrumento e um objecto de poder. São as sociedades cuja memória colectiva escrita ou que estão em vias de constituir uma memória colectiva escrita que melhor permite compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória [...], onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar para que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens. (NORA, 1981, 477).

Para que a memória coletiva das populações negras no Brasil ou em outra parte do mundo contribua para a libertação dos homens e das mulheres em geral, é preciso considerar e respeitar a participação dos próprios negros(as) em seus construtos, seja do ponto de vista das tradições, experiências – eventos dos quais os próprios negros são protagonistas – ou do

<sup>184</sup> Fala concedida por Abdias do Nascimento durante entrevista realizada pela autora desta tese no Rio de Janeiro, Rio do Janeiro, em 10 de abril de 2010.

<sup>185</sup> Idem, Rio de Janeiro, 2010.

reconhecimento e incentivo às narrativas e produções memorialísticas em gerais criadas por intelectuais negros(as). A efetiva participação destes intelectuais nos combates pelo direito de narrar suas próprias memórias alerta para os perigos de que as transformações propostas pela Lei 10.639/2003, bem como as ações afirmativas para negros(as) de uma forma geral, em todo território brasileiro, não passem da introdução de parte da população negra e de temáticas relativas às mesmas em determinados espaços de formação sem modificações substantivas nestes espaços no que diz respeito às suas práticas, discursos e concepção epistêmica, historicamente racistas e alienantes no que diz respeito aos tratamentos reservados para os(as) negros(as).

## 6 CONCLUSÃO – PARA EFEITO DE PAUSA NUMA CONVERSA INCONCLUSA...

Nesta reflexão tematizei sobre intelectuais negros, memória, tradição, insurgência e educação antirracista, tendo como pano de fundo as obras de Edison Carneiro e Abdias do Nascimento. Analisando o tratamento dado as tais temáticas pelos dois autores, suas obras foram tomadas como diálogos relevantes para a o debate atual sobre o significado das produções escritas por intelectuais negros(as) e para afirmar a conformação de um quadro próprio de memória negra como criação desses(as) intelectuais. Discuto, ainda, as contribuições destas escritas para um processo de reconfiguração da memória sobre as populações negras, e para a efetivação de uma educação antirracista e multiculturalista no cenário nacional em tempos de Ações Afirmativas para as populações negras, particularmente da Lei 10.639/2003 e suas diretrizes curriculares.

Do ponto de vista teórico/metodológico, alguns campos de pensamento foram eleitos como interlocuções privilegiadas, a saber: os *Estudos Culturais*; os *Estudos Pós-Coloniais*, os *Estudos Étnicos* e também o que problematizei aqui como um *Campo de Pensamento Negro*. Estes diálogos orientaram as definições de categorias principais – intelectual negro(a), memória negra, tradições Afro-Brasileiras – permitindo uma ampliação do meu olhar sobre a cultura negra e suas formas de (re)apresentação a partir do posicionamento de sujeitos marginais e/ou marginalizados pelos sistemas de pensamentos engendrados pela modernidade colonizadora.

A escrita deste texto está incrustada nas demandas do atual contexto brasileiro, nas quais as ações afirmativas para a população afro-brasileira – destacando os sistemas de cotas nas universidades e o proposto pela Lei 10.639/2003, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira nos diversos níveis escolares –, têm trazido à tona as diferentes experiências, memórias e discursos das populações negras. Nesta reflexão, os próprios negros aparecem enquanto interlocutores indispensáveis para (re)produção dos conhecimentos exigidos pela Lei, enquanto sujeitos históricos portadores de memórias silenciadas, esquecidas, marginalizadas e estereotipadas dentro dos espaços acadêmicos.

O(A) intelectual negro(a) é definido(a) como uma presença marcada, regulada e (des)conhecida pelo seu lugar de pertencimento racial. Considerando que sua trajetória tem se revelado enquanto experiência de isolamento e discriminação, opto por uma definição política, afirmando o posicionamento engajado e o compromisso manifesto do(a) intelectual negro(a) com a produção sobre temáticas relativas às populações negras e a luta antirracista.

Esta definição é a de um intelectual insurgente, que rompe e ultrapassa a função de um mero repetidor de sentenças fixas, na produção de um pensamento engajado, mobilizado pela ideia de (re)invenção de mundos, que desestabiliza modelos discursivos, hierarquias e verdades inquestionáveis.

A experiência considerada como parte fundamental da composição, fundamentação e potencialização da produção intelectual negra é pensada através do trânsito transatlântico Gilroy (2001) e das diásporas negras, marcada pela memória da escravidão e pela racialização das sociedades colonizadas; ela é constituída através das trocas culturais engendradas a partir de distintas tradições e estratégias de sobrevivência. Contendo diferentes ações de rebeldia e resistência contra as estruturas produzidas pelo racismo e pelo pensamento colonial, a experiência negra tem se traduzido num esforço contínuo por uma vida melhor, através de atitudes criativas e reinvenções.

A tradição comporta as vivências e representações coletivas de um povo, configurando-se como dimensão fundamental das suas experiências. A tradição como um repertório de significados faz parte de uma relação dialógica mais ampliada com o(a) outro(a). No que diz respeito à cultura negra, a tradição é vista como parte da experiência negra no mundo, considerando a diversidade e a dinâmica histórica como dimensões dinamizadoras desta experiência, de forma que ao me referir às tradições negras, não faço nenhum retorno nostálgico a um passado grandioso, no qual a África aparece como uma cultura imobilizada, imune ao tempo, mas refiro-me ao movimento através dos tempos, no qual textos e contextos tradicionais são constantemente atualizados.

Assim, tomo a memória como uma dimensão que emerge a partir da localização dos sujeitos para negar *uma única memória* e afirmar a existência de diferentes histórias e memórias. Tomando Nora (1984) como referência, a memória é interpretada como campo político, submetido a jogos de forças e disputa de poder, portanto, nunca um conteúdo pronto, mas um significado em aberto, que sofre os impactos e as intervenções daqueles(as) que buscam (re)acendê-las.

A partir dessa exposição preliminar sobre o lugar da minha fala, ou seja, de onde está ancorado o meu discurso, desenvolvo um debate que se inicia com a tessitura dos laços que reúnem educação/escola, memória das populações negras, intelectuais e escrita, destacando o quanto a memória oficial sobre as populações negras, (re)produzida pelo saber escolar no Brasil, se constitui num discurso que se pretende homogêneo, baseado em generalizações e posicionamentos preconceituosos. Nesta memória, o passado é absolutizado através de discursos que o aprisiona numa série de eventos e versões destes eventos apresentadas como

verdade. Tais eventos não trazem os(as) negros(as) como protagonistas; não somos nem mesmo sujeitos nos processos históricos recontados nos livros e também nos demais discursos e lugares guardiães da memória.

Ainda nesta discussão sobre memória e escola, destaco o papel dos(as) professores(as) enquanto pessoas letradas que, no desempenho de suas atividades educacionais, assumem muitas vezes a posição de intelectual na (re)produção de conhecimentos e nos construtos das memórias, (re)configurando-as conforme permitem suas trajetórias de vida e suas formações docentes, orientados(as) pelos seus lugares políticos/ideológicos. No entanto, considero que nem todos(as) professores(as) escolhem exercer o papel de intelectual, no sentido de uma atuação crítica e produtiva que conduza a uma problematização dos discursos já afirmados e recorrentes nos textos escolares ou na (re)criação de discursos outros, não afinados com estes e/ou ainda por ser feitos.

Na construção de uma memória nacional, a intelectualidade e a escola exerceram um papel fundamental na projeção de ideias *civilizatórias* e teorias racistas, orquestradas por intelectuais brasileiros da segunda metade do século XIX e início do século XX, empoderando-se de um saber dito científico. Tais teorias, tomando por base o evolucionismo europeu, ganham espaço no Brasil e passam a se constituir desde então como uma dimensão expressiva dos discursos sobre as populações negras neste país e da memória construída sobre essa população.

Para explicitar melhor os fundamentos e desdobramentos do chamado “racismo científico”, destaquei alguns dos seus principais autores, pela força e sobrevivência das suas produções ao longo do tempo: Nina Rodrigues (1982) desenvolveu uma visão bastante preconceituosa sobre a composição racial brasileira, considerando a mestiçagem como degeneração e os negros como responsáveis pela inferioridade do povo brasileiro, entendia que a “mistura racial” só nos traria prejuízos, visto que apenas contribuiria para eliminar o “sangue branco” da nossa sociedade. Para ele, as características inatas de cada raça afetavam seu comportamento social, de forma que as “raças inferiores” (como a negra) não deveriam receber tratamento igual ao concedido para as “raças civilizadas” (brancas), pois suas possibilidades enquanto seres humanos já se encontravam pré-determinadas pelo seu pertencimento racial; Oliveira Vianna (1956 – 1987) defendia nas suas teorias uma política eugenista para o Brasil, visando à criação de uma raça ariana nos trópicos. Definindo a superioridade branca como algo natural, entendia que – quanto mais a raça branca encontrasse condições de se reproduzir, e negros e mulatos sucumbissem à miséria e a fome – esse país poderia encontrar caminhos para se tornar mais branco; para isto, a imigração europeia

deveria ser incentivada. Oliveira Vianna (1959) recusava completamente a “tese do embranquecimento” como resultado de uma mestiçagem de limpeza étnica.

Também destaco Gilberto Freyre (2002) e a tese de uma “democracia racial” no Brasil, na qual defendia a existência de uma convivência entre as três raças: indígena, branca e negra, a partir do estabelecimento de relações harmoniosas que oferecia um novo modelo para a condição multirracial brasileira na qual a mestiçagem marcava todos os brasileiros, na alma ou no corpo, com sinais do negro e do índio. Para Freyre (2002), as tradições culturais dos povos negros sofrem um processo de desafricanização nessa convivência, e as referências dos grupos de origem cedem lugar para uma identidade nacional, na qual todos são antes de tudo brasileiros. Nesta perspectiva Freyreana, os brancos eram vistos como senhores benevolentes e responsáveis por um sistema de escravidão humanizado e paternalista, o que teria possibilitado uma convivência não apenas harmoniosa, mas criadora de uma mestiçagem positiva.

Estas produções, além de influenciar na produção de outros/as intelectuais, têm sido uma presença constante na (re)criação e recrudescimento de memórias sobre a experiência negra no Brasil: da escravidão ao longo da nossa presença nos bastidores da história oficial.

Ainda, refletindo sobre quais memórias foram (re)produzidas sobre as populações negras nos processos educacionais; abordo a importância das produções literárias escritas sobre negros e negras ao longo dos séculos, no Brasil, enquanto um tema constante nas reflexões de autores(as) contemporâneos(as) – particularmente da metade do século XX para cá. Produções de poetas, literatos e intelectuais em geral, que, embora ministradas em doses mínimas, contribuíram para a conformação de boa parte das imagens e textos (re)apresentados sobre os(as) negros(as) nos contextos escolares. No interior desta produção literária, recorto o papel desempenhado pela chamada *literatura negra* referente às escritas de literatos e poetas negros(as) que buscam através dos seus textos retratar os(as) negros(as) como protagonistas de sua própria história, (re)construir imagens positivas destes e destas, denunciando, muitas vezes, o racismo e o preconceito racial.

A construção historiográfica sobre a memória negra é abordada desde a produção acadêmica aos livros didáticos, entendendo que tanto do ponto de vista do construto da historiografia quanto dos discursos historiográficos reproduzidos nos livros didáticos, a memória relativa à população negra se resume aos processos da escravidão, abolição e pós-abolição. A historiografia, nos seus modelos hegemônicos (positivistas, marxista) criou e popularizou uma memória coletiva homogeneizada da população negra, afirmando os seus discursos como uma verdade histórica, baseados em fatos e na capacidade do historiador de

retirá-los dos documentos arquivados, numa revivência dos mesmos através das narrativas objetivas. No entanto, o formato pelo qual os discursos historiográficos se tornaram a versão mais poderosa – no sentido de atingir a maioria da população – foi através do livro didático, tido como instrumento indispensável do professor e do estudante em sala de aula.

Assim, ousa afirmar que a temática da memória negra faz parte das preocupações/reflexões empreendidas por diversos(as) intelectuais ao longo dos séculos XX, no Brasil, sendo bastante incrementada recentemente com a criação da Lei 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino de Cultura e História Africana e Afro-brasileira nas escolas, intensificando as demandas sobre a pesquisa e o conhecimento das obras já produzidas acerca dos(as) negros(as).

Ao tomar as obras de Edison Carneiro e de Abdias do Nascimento como fontes privilegiadas para responder a problemática colocada neste estudo, não faço uma abordagem biográfica sobre estes autores ou suas histórias de vida, mas, levei em consideração o pensamento de Bakhtin (2002) quando afirma que toda obra tem autoria, mas, que somente conhecendo o conjunto da obra é possível entrever seu autor. De forma que tomo as trajetórias destes autores como dimensões imprescindíveis para a leitura de suas obras, desde que entendo que estas foram produzidas dentro das experiências constitutivas dos mesmos.

Portanto, no capítulo sobre Edison Carneiro, destaco a sua convivência familiar, formação educacional e profissional, experiência intelectual e política, passando pela sua atuação na Academia dos Rebeldes e no Partido Comunista Brasileiro (PCB) até ao convívio com os meios populares e a comunidade negra, onde realizou pesquisas e estudos. Também chamo atenção para os primeiros escritos de Carneiro (artigos e poemas), seguidos da publicação de livros, particularizando a escrita sobre temáticas negras, que compõem o conjunto de obras privilegiadas nessa reflexão, sendo que a escolha dos títulos se justifica pelo objetivo de cobrir as principais áreas temáticas pesquisadas por Edison Carneiro: *Religiões Negras* (1936); *Negros Bantus* (1937) *Candomblés da Bahia* (1938), *O Quilombo dos Palmares* (1947); *Pesquisa de Folclore* (1955); e *Ladinos e Crioulos* (1964).

Edison Carneiro cresceu num ambiente propício ao debate e desenvolvimento intelectual, graças às relações dos membros dessa família com intelectuais e políticos baianos bastante reconhecidos nos meios sociais e acadêmicos da época. O seu envolvimento com a Academia dos Rebeldes e com o PCB, ainda na sua juventude, orientou de certa forma suas tarefas e produções enquanto um intelectual que assumia encargos e posições ideológicas. Considero que a Academia dos Rebeldes foi muito importante na construção do intelectual Edison Carneiro, pois, para além dos debates realizados na mesma, é a partir desse grupo que

publicará seus primeiros escritos em revistas da própria Academia com um repertório bastante diversificado: poemas, ensaios, crônicas, artigos de opiniões políticas, que versavam principalmente sobre as vivências em Salvador.

Na sua experiência, destaco ainda o seu convívio com as populações negras de Salvador, entendendo esta interação como parte significativa de suas escolhas e constituição, enquanto um autor/pesquisador do campo das relações étnico-raciais. Esse convívio, iniciado na sua infância, foi estendido e solidificado no desenvolvimento do seu trabalho etnográfico, quando do estabelecimento de uma relação íntima e constante com as comunidades religiosas negras, sendo esta experiência bastante detalhada no livro de Ruth Landes (2002), *A cidade das Mulheres*, no qual é possível perceber as relações fraternas que existiam entre Edison Carneiro e muitas das lideranças religiosas negras de Salvador, relações que se expandiam para grande parte dos sujeitos das comunidades.

O conjunto da obra de Edison Carneiro revela um autor polivalente, pela diversidade de gêneros na escrita, pela pluralidade dos temas e abordagens, entre outras características; é possível encontrar nela, o poeta, o jornalista, o etnólogo, o folclorista, o historiador. Sua trajetória e produções lhe renderam vários prêmios de reconhecimento pelas suas atividades intelectuais, como profundo conhecedor da cultura popular brasileira, particularmente da cultura negra e suas manifestações, e também do folclore. No entanto, produziu sempre à margem das instituições acadêmicas, nas quais nunca conseguiu adentrar.

Esta ausência de Edison Carneiro e de outros(as) intelectuais negros(as) do seu tempo nas universidades públicas brasileiras é considerada como reveladora do quanto estas instituições no Brasil se desenvolveram sobre a égide do racismo e da perseguição racial, que infelizmente, ainda, não foram completamente superados nos nossos dias, consistindo um desafio constante para nós intelectuais negros(as) que optamos pela carreira acadêmica.

Penso que o universo negro pesquisado por Edison Carneiro, bem como o estabelecimento de relações tão estreitas com o mesmo, acarretou-lhe muitas dificuldades num contexto acadêmico, pretensamente cientificista e positivista, muito embora haja um esforço declarado em seus textos no sentido de afirmá-los como uma escrita realizada dentro dos cânones e das exigências dos métodos científicos. De maneira que considero que a obra de Edison Carneiro nunca foi reconhecida enquanto uma produção científica pelo campo acadêmico e seus escritos estiveram às margens ou inexistiram para o universo do conhecimento (re)produzido em salas de aula e até mesmo nas pesquisas referentes às temáticas das relações raciais e da cultura popular.

Contudo, considero sua obra bastante complexa e desafiadora por sua característica diversificada e interdisciplinar, reunindo diferentes áreas do conhecimento – História, Antropologia, Sociologia – e também campos temáticos diversificados: Escravidão, Relações Étnico-raciais, Religiosidades Negras, Folclore, Cultura Popular. Neste trabalho, abordei apenas algumas dimensões desta obra, recortando, aprofundando e relacionando temas como memória, tradição e experiência e os seus possíveis significados na construção discursiva deste autor, traduzida na perspectiva de uma *autoria negra*, inscrita num quadro de pensamento também protagonizado por intelectuais negros(as).

Em seguida, realizo uma tradução da obra de Edison Carneiro, concluindo que no conjunto dessa obra, memória e tradição não têm um sentido único, não ocupam um lugar fixo, ao contrário disto, se apresentam como categorias voláteis e sujeitas a mudanças ao longo do tempo, embora constantes. As mudanças sofridas por essas categorias estão relacionadas à própria experiência intelectual do autor nos seus movimentos e tessituras de diálogos por espaços e grupos diferenciados. No entanto, elas estão entrelaçadas numa preocupação comum, que versa em torno das problemáticas relativas às manifestações históricas e culturais das populações negras no Brasil. Nos textos de Carneiro, a memória movimenta a tradição e vice-versa.

Na explicitação destes movimentos, Edison Carneiro parte do universo de conceitos disponíveis no seu tempo – os estudos folclóricos e os estudos africanistas – marcados pela forte influência das análises de Nina Rodrigues (1982). Carneiro tinha em Nina Rodrigues uma grande referência, reiterando, num primeiro momento, a ideia da superioridade nagô, conforme a direção apontada por Nina, entretanto, ele sempre enveredou por rotas contraditórias, nas quais pesava a sua condição de comunista e as suas experiências nas comunidades pesquisadas, nas quais as narrativas e memórias dos sujeitos o conduziam ao enfrentamento das teorias prontas e postuladas como científicas, hegemônicas no seu tempo.

Neste sentido, a narrativa dos Palmares realizada por Edison Carneiro (1988) é a sua escrita mais insurgente e inovadora, pois traduz a memória como uma construção discursiva sobre as lembranças prefiguradas das experiências, a memória como um significante em aberto, um lugar político, sempre em processo de (re)criação e atualização. Como já afirmei anteriormente, ele toma pra si o lugar da crítica em relação à história contada sobre Palmares até então, e busca apreender os sentidos esquecidos e ocultados de Palmares, celebrando a memória dos quilombos e dando ênfase ao protagonismo dos sujeitos negros ao reivindicar um sentido positivo para os seus papéis históricos.

Carneiro (1988) também surpreende quando define o folclore como uma categoria explicativa de um modo de vida baseado nas tradições históricas populares, e considera que estas tradições estão inseridas num contexto maior da sociedade de classes, representadas de forma difusa e preconceituosa na organização hierárquica dos saberes. Defende, ainda, a ideia de que, através do folclore, o povo se expressa, produz e organiza seus conhecimentos, exercitando o seu espírito de iniciativa, sendo que nesta perspectiva, o folclore em geral e, particularmente o “folclore do negro”, é visto como um importante vetor no processo de nacionalização. Em toda a obra deste autor, o povo perde o seu caráter de abstração e ganha contornos de cor, localização e trajetória histórica.

Entendo que ao reunir as categorias de classe e raça para uma interpretação mais acurada dos movimentos da população negra, Edison Carneiro inaugura uma abordagem diferenciada, pelo menos no que diz respeito aos intelectuais brasileiros preocupados com essa temática naquele momento. Compreendo que, ao assumir tal opção de discurso, ele se credencia no seio do debate intelectual como alguém que deseja compor sua própria autoria com autonomia e direito de fazer suas escolhas, recusando o alinhamento a um discurso em particular ou a uma única tradição de pensamento.

Assim, a meu ver, esta autoria – que se apresenta de forma bastante particularizada na escrita de Carneiro – configura-se como *autoria negra*, expressa em todo o seu trabalho, mas, que abordei de maneira mais detalhada a partir do livro *O Quilombo dos Palmares*, pelo fato de que foi a partir de sua leitura que a problemática debatida nesta tese se originou. Neste livro, Carneiro (1988) desenvolve uma narrativa que interpreto como uma (re)configuração da memória, atribuindo novos sentidos mnemônicos a Palmares, na medida em que descreve os negros aquilombados como sujeitos capazes de construir e estruturar comunidades alternativas e resistentes à escravidão, apresentando-os como protagonistas desta história nas cenas de batalhas e estratégias de luta, nas quais os negros ocupam lugares de destaque, demonstrado coragem e capacidade criativa no enfrentamento das tropas coloniais.

Nesta narrativa, Carneiro (1988) empodera-se do seu lugar do autor e criador do seu texto, assumindo o lugar político e ideológico no qual ancorou suas prerrogativas: o lugar do sujeito que fala e escolhe qual a versão da história que quer contar. Então, ele (re)constrói sua própria narrativa da luta, não como um autor neutro, distante, que se volta para um passado descrevendo-o como mera sucessão de fatos, mas como alguém que adentra ao passado para conferir ao mesmo significados e posições. Em todas as páginas do livro *O Quilombo dos Palmares*, vamos encontrar a narrativa de um sujeito que impõe sua autoria, demarcando o seu lugar num discurso que na rememoração desta história, propõe (re)escrevê-la retirando o

negro da condição de objeto, na qual fora colocado pelos discursos predominantes do contexto em que escrevia.

Em relação à obra de Abdias do Nascimento, reconheço a mesma como um conjunto de produção multidisciplinar bastante abrangente: de criação artística nas artes plásticas, nas letras e na dramaturgia: a poesia, o teatro, a pintura; na produção de pesquisa e da escrita sobre esta. Esta obra está referendada ainda na sua atuação política, enquanto professor, deputado federal, senador e secretário de governo do Estado do Rio de Janeiro e também no trabalho político de ativismo no movimento social pelos direitos humanos, pelos direitos civis da população negra em todo mundo e, especificamente no Brasil.

Ressalto o fato de que, na sua escrita, Abdias recorre muitas vezes às lembranças e narrativas das vivências familiares, tornando sua própria experiência enquanto negro uma ferramenta presente e dinamizadora de suas formulações teóricas e projetos políticos, transformando as lembranças das dores e da desorganização causada pelo racismo em material de reflexão e da construção de si mesmo como um intelectual negro engajado e comprometido com a luta antirracista e a autonomia dos povos negros. Ele também vivencia várias experiências em organizações coletivas, participando da Frente Negra Brasileira e do Movimento Integralista, sendo que sua passagem pelo Integralismo foi alvo de críticas e condenações por parte de alguns intelectuais e/ou militantes ao longo do tempo, que o acusou de *direitista* e fascista. Contudo, considero que esta não foi uma participação isolada nem duradoura, desde que na conjuntura daquele momento muitos militantes negros aderiram a movimentos/posicionamentos em que o nacionalismo se tornava a bandeira principal, na defesa de um *nacionalismo negro* que exaltava e se orgulhava da raça negra e de suas potencialidades para alavancar o país. Até mesmo na FNB havia defensores e propagadores das causas nacionalistas.

Ainda sobre a trajetória de Abdias, recorro a sua participação ativa nos movimentos e eventos que buscavam uma maior organização das populações negras com o objetivo de “intervir na consciência coletiva” e suscitar mudanças sociais orientadas pelo combate ao racismo e inclusão dos(as) negros(as) na sociedade, como por exemplo, a organização do Congresso Afro-Campineiro e a criação do Teatro Experimental do Negro - TEN, considerado historicamente como a sua grande obra. Retomo os deslocamentos que marcaram sua trajetória, correspondentes às suas demandas pessoais, profissionais e políticas, ou forçados pela ação da ditadura militar que o levou a fixar residência e exercer atividades profissionais como a de professor, nos Estados Unidos e na África respectivamente. Nestes países, conviveu com intelectuais e/ou lideranças negras, participando de vários eventos

internacionais, com destaque para o I e II Congressos de Cultura Negra das Américas (Cali – Colômbia – 1977 e Panamá – 1980). Ao regressar ao Brasil, em 1982, organiza o IPEAFRO, e é eleito deputado federal, pelo PDT, sendo que mais tarde ocuparia uma vaga no Senado Federal.

O percurso realizado sobre a trajetória de Abdias me permitiu situá-lo na direção de um “protesto negro”, fundamentado na sua própria experiência como pessoa, militante político e intelectual negro engajado e comprometido com as populações negras e suas demandas. Foi também pelo viés do “protesto negro” que ele construiu sua ação parlamentar marcada por enfrentamentos e conflitos,

A retomada desta trajetória serviu como pano de fundo para uma melhor tradução das suas obras escritas que se encontram no centro desta reflexão, quais sejam: *O Brasil na Mira do Pan-Africanismo* (2002); *O Genocídio do Negro Brasileiro* (1978)<sup>186</sup> *O Negro revoltado* (1982), *O Griot e as Muralhas* (2006) e *Quilombismo* (1980).

O mergulho na obra de Abdias obrigou-me a realizar uma breve revisão do pensamento anticolonial concebido pelos intelectuais negros do continente africano e da diáspora, observando o seu dinamismo e complexidade enquanto movimento e teoria, desde que a escrita do autor apresenta-se articulada às ideias do Pan-Africanismo, do Movimento da Negritude e do Afrocentrismo. O pensamento anticolonialista e nacionalista, na sua diversidade, orientaram os movimentos anticolonialistas na África e no mundo, bem como se tornaram os principais fundamentos das lutas pela independência no continente africano e da ampliação destas lutas através da bandeira de autodeterminação de todos os povos.

Abdias estabeleceu importantes relações com as experiências anticolonialistas nas suas versões teóricas ou militantes através do estudo das obras dos seus principais fundadores e da sua participação em eventos representativos destes movimentos, o que lhe proporcionou a realização de diálogos a nível pessoal e trocas importantes com intelectuais das mais diversas correntes.

Para descortinar o autor Abdias do Nascimento, tomo como referência Foucault (2006), entendendo que ao realizar sua escrita, em certa medida, Abdias cumpre a “função-autor”, inscrevendo esta escrita no quadro de exigências de determinados discursos/posições já afirmadas ou representativas de unidades discursivas ideologicamente orientadas. No

---

<sup>186</sup> A primeira edição em inglês, deste livro, foi de 1977, traduzido por Elisa Larkin do Nascimento, no Departamento de Línguas e Literaturas Africanas da Universidade de Ife, Ile-Ife, tendo ainda uma segunda edição também em inglês, publicada neste mesmo ano por Sketch Publishing Co., Ibadan. Tenho a primeira edição do original em língua portuguesa, editada em 1978, na qual o texto foi reproduzido exatamente igual nesta segunda edição de 2002.

entanto, é impossível enquadrar a sua escrita na perspectiva da indiferença sobre quem fala, desde que em Abdias não há uma separação definitiva ou distanciamento entre o indivíduo que profere o discurso e o que exerce a função de autor; no processo de composição de sua autoria, importa quem fala. O indivíduo resvala para dentro do texto, e seus vestígios são bastante visíveis se focarmos no conjunto da obra, orientados pela sua centralidade, estando atentos, porém, para as linhas marginais do mesmo.

Assim, é do ponto de vista da descolonialidade que penso a obra de Abdias do Nascimento, construída na tensão de um *sujeito racializado* que elabora seus discursos. A jornada de Abdias enquanto homem e intelectual revela o quanto a sua dor e o seu pranto constituíram dimensões do seu aprendizado e da construção de discursos, atitudes e práticas anticolonialistas. De forma que o (re)estabelecimento dos laços com os negros em toda parte do mundo é um aspecto sempre presente na sua argumentação, como uma ação fundamental para a condução da luta antirracista e de autodeterminação das populações negras.

O trabalho intelectual de Abdias do Nascimento se constitui numa inestimável contribuição para o (re)conhecimento e a valorização das expressões culturais e das memórias do povo negro, num exercício da *autoria negra*, que nos oferece a percepção dos negros como sujeitos históricos e intelectualmente na contramão dos referenciais colocados pela memória configurada pelo racismo moderno. Esta *autoria negra* é autoprofessada na afirmação de um sujeito que fala a partir da experiência de ser negro numa sociedade racista e de ter orientado todo o seu trabalho político e sua produção intelectual no combate e na formulação de alternativas antirracistas e de autodeterminação de todos os povos.

A escrita de Abdias realiza uma profunda crítica às estruturas de poder e de dominação criadas e acionadas pelos brancos no Brasil, baseadas em leis, teorias, discursos e práticas racistas, denunciando o *genocídio* sofrido pelos negros(as) e a celebrada “democracia racial” brasileira como uma “monstruosa máquina” de “assimilação, aculturação e miscigenação” que reafirmava a crença intocável da inferioridade e da inutilidade dos povos negros.

No conjunto da sua obra, encontramos uma oposição ferrenha a toda ou qualquer estrutura de poder que buscou reduzir e negar a condição dos(as) negros(as) como sujeitos históricos, e, se contrapondo a isto, buscou desenvolver análises e construir perspectivas teórico/epistemológica, no construto de um projeto de sociedade materializado na formulação do *Quilombismo*, que se configura como uma síntese teórica e uma proposta política no campo dos direitos humanos, de autodeterminação e de protagonismo histórico das populações negras, colocado como alternativa à sociedade racista, propõe entre outras coisas: que a história africana deve ocupar um lugar nos currículos escolares; a criação de uma

economia coletiva e cooperativa; que a sociedade quilombista é de todos os brasileiros, brancos, negros, índios e orientais; uma sociedade igualitária em todos os sentidos.

No projeto que denominou de *Quilombismo*, Nascimento (1980) defende a unidade Pan-Africana e considera que somente a integração entre o mundo Pan-Africano poderá garantir a autoemancipação das nações em suas singularidades. Neste sentido, a revolução Pan-Africana abarcaria necessariamente duas dimensões: a da promessa e possibilidade de libertação da personalidade humana e a da afirmação desse humano como um ser histórico. O protagonismo histórico negro não se configuraria em projeções individuais, mas na conquista de oportunidades e elevação para todos; pois, a obstacularização da liberdade de uma pessoa, pela sua cor e/ou pertencimento racial, atinge a dignidade de homens e mulheres e de todos os brasileiros.

Os projetos, ações e discursos de Abdias procuraram responder da forma mais contundente possível as problemáticas que envolvem a população negra; nas suas preocupações centrais figurava a educação formal desta população, destacando a introdução de cursos sistemáticos sobre a História e a Cultura Africana, desde que e a violência colonial exerceu sobre os povos negros os tentáculos da obliteração da memória, situa o sistema educativo como um dos lugares de apagamento dessa memória.

A partir desta reflexão sobre as obras de Edison Carneiro e Abdias do Nascimento, apostei na abertura de um debate que situa as mesmas na dimensão das lutas antirracistas e pela produção da educação multiculturalista nos processos educacionais. O pano de fundo desta discussão é a ideia de que estas produções fazem parte de tradições discursivas negras que por sua vez constituem um quadro de pensamento negro.

Reafirmando a relevância desta discussão para o momento que vivemos no Brasil, quando os debates suscitados pelas Ações Afirmativas, em especial a Lei 10.639/2003, impulsionados pelos Movimentos Negros, fora e dentro das instituições educacionais, têm se ampliado nos programas, projetos, pesquisas, publicações, fóruns, seminários, congressos entre outras iniciativas, forçando o reconhecimento institucional do racismo como uma dimensão estruturante da sociedade e do pensamento brasileiro, transformando diferenças em desigualdades.

No que diz respeito a Abdias do Nascimento e Edison Carneiro, recorri ao diálogo com alguns/algumas intelectuais – já nomeados anteriormente – os quais generosamente me concederam uma entrevista; pessoas que conviveram e/ou conhecem as obras destes dois autores de perto e que me ajudaram a refletir sobre a relevância destas e para traduzi-las como parte constitutiva de determinadas tradições discursivas negras, compondo com muitos

outros(as) intelectuais negros(as) um quadro de pensamento que entendo como particularmente negro, no sentido de reunir produções que têm como preocupação central os tema e demandas relativas às populações negras no Brasil e no mundo.

Ao me referir a um quadro de pensamento negro, não afirmo nenhuma uniformidade, homogeneidade ou compartilhamento de uma unidade discursiva nas produções dos/as intelectuais que o constitui, mas na formulação de novas abordagens que se apresentam como um contradiscurso em relação aos discursos que se colocavam como hegemônicos no contexto de suas produções.

Os diálogos travados com os(as) intelectuais que entrevistei reforçam a força da experiência e do engajamento nas produções de Edison Carneiro e Abdias do Nascimento e admitem a possibilidade de pensar estas produções enquanto um quadro de conhecimento diferenciado que se contrapunha de alguma maneira às construções discursivas que embasavam e reafirmavam os preceitos da ciência moderna no que diz respeito à participação das populações negras na história, particularmente nas experiências de escravidão e exílio forçado, trazendo para o debate a questão do protagonismo negro, fincado nas tradições discursivas negras – orais e escritas – bem como na ênfase dos(as) negros(as) enquanto sujeitos históricos; portanto, produtores de intervenções e ações nas sociedades em que vivem.

Considero que os(as) intelectuais negros(as), ao assumir o lugar de sujeito na produção dos conhecimentos em geral – e, particularmente dos conhecimentos relativos às populações negras – consubstancializam e afirmam a sua posição de protagonistas, posição que os credenciam para o debate, o questionamento e a interferência nos discursos que se colocaram enquanto versões generalizantes ou universalistas. E estes lugares como pontos de rupturas não foram tecidos ao acaso, mas no diálogo com outras vertentes discursivas, nos vínculos traçados com experiências e pensamentos diferenciados daqueles que se impunham como hegemônicos.

Nesta pesquisa, pude perceber que grande parte das produções de Edison Carneiro, Abdias do Nascimento e de outros(as) intelectuais negros(as) estudados(as), diz respeito às manifestações de tradições, reconhecidas como práticas e conhecimentos hegemonzados por grupos ou comunidades de negros(as). Estas produções dialogam com os registros orais da memória dos atores sociais, contribuindo para a preservação de sua experiência histórica, da maneira como é vista por seus próprios atores; os discursos que emergem das tradições orais negras se constituem num repetir performático no qual todo texto se encontra em constante

relação com outros textos, entrecruzando linguagens e identidades numa reencenação de um passado que permite a introdução de outras temporalidades.

A problemática da memória negra tem se conformado como a base fundamental de parte das argumentações analíticas e propositivas formuladas no interior do quadro de pensamento negro, quer seja na perspectiva da sua exclusão do quadro mais geral da memória mundial e das memórias nacionais, quer seja nas (re)criações e reconfigurações destas memórias, introduzindo nelas as participações e contribuições das populações negras. Em última análise, tomo como quadro de pensamento e memória negra, uma vertente que produz conhecimento com a finalidade de afirmar a presença negra no mundo, não isoladamente, mas em diálogos com os demais sujeitos e saberes.

São como parte deste quadro de pensamento e memória negra que as obras de Edison Carneiro e Abdias do Nascimento estão situadas nesta reflexão, ocupando um lugar de divergência em relação à memória racista e colonizadora, na defesa e proposição de outras memórias, cunhadas a partir da positivação da experiência negra. Deste ponto de vista, estas produções são consideradas como contribuições relevantes para a potencialização do combate ao racismo nos processos educacionais, nos quais discursos e práticas racistas e discriminatórias continuam vigorando e violentando estudantes negros/as em todos os níveis de ensino, podendo ser utilizadas como uma ferramenta eficaz na produção de uma educação multiculturalista.

Somente através do reconhecimento das diferentes participações de todos os grupos que forjaram a nação brasileira – em todos os momentos da sua história e em todos os lugares que a conformam – será possível articular uma educação de caráter antirracista e multiculturalista. O debate que articula antirracismo e multiculturalismo nos processos educacionais é certamente fortalecido por diversas produções de intelectuais negros(as), particularmente aqueles que elegem a questão racial como seu foco de pesquisa, dando visibilidade aos novos mecanismos de (re)produção das diferenças e tomam para si a tarefa de construir teorias críticas sobre as sociedades ditas globalizadas, apontado para a descolonização e a ressignificação das relações entre os diferentes sujeitos e representações.

As produções de intelectuais negros(as) no que diz respeito aos seus argumentos, projetos antirracistas e de valorização da participação negra nos processos educacionais, são contribuições relevantes para um processo necessário de reconfiguração da nossa memória. Pois, reconfigurar uma memória é trazê-la novamente à tona a partir de demandas colocadas para o presente, o que implica perguntar, por exemplo, por que nas escolas e universidades brasileiras autores como Edison Carneiro e Abdias do Nascimento, na maioria dos casos, não

configuram como referências nos debates sobre cultura, história e memória? Reconfigurar a memória sobre as populações negras exige descortinar e deslocar do centro a memória racista, edificada a partir de teorias eurocêntricas e/ou de pureza racial, requerendo a prática de uma desconfiança sistemática sobre a suposta objetividade do conhecimento dito científico e neutro e, mais que isso, exige o difícil exercício de colocar em cheque as nossas verdades. Enfim, entendo que a reconfiguração da memória sobre as populações negras é uma demanda histórica que se torna um imperativo na atualidade brasileira diante do desafio de tornar a implementação da Lei 10.639/2003.

Neste contexto de reconfiguração de memória, a experiência da população negra se tornou objeto de disputa, acirrando os combates sobre a memória desta experiência. O que está colocado no centro deste combate é a conquista da voz, o reconhecimento da autoridade e da autoria na produção da memória.

Os combates pela memória das populações negras se estendem para além das fronteiras disciplinares, através de perspectivas interdisciplinares que enfatizam a necessidade da instauração de processos de reeducação das relações étnico-raciais. Contudo, o que importa é saber quais são as versões sobre a memória negra que serão apresentadas – onde, como e por quem – na efetivação destes processos nos ambientes escolares. Por isto, resalto o papel que os(as) intelectuais negros(as) têm desempenhado no esforço de implementação da Lei 10.639/2003, na medida em que buscam conjugar posições teórico-metodológicas e critérios político-sociais que correspondam às reais demandas históricas das populações negras no Brasil.

Nesse sentido, pesquisadores/intelectuais voltados para temáticas sobre as populações negras têm desenvolvido redes de solidariedade e compromissos na construção deste conhecimento, firmando-se enquanto um campo coletivo de referência epistemológica e política: A ABPN e os NEAB's, são bons exemplos destas iniciativas.

Vejo ainda a presença e a ação dos(as) intelectuais negros(as) dentro e fora das universidades como um movimento circular que faz com que os combates pela memória negra se desenrolem para além das batalhas de narrativas e embates teórico-epistemológicos, na proposição de projetos políticos e concepções de mundo. Esta ação também tem contribuído para o surgimento e/ou aumento de produções sobre as temáticas relativas às populações negras nas mais diversas áreas de conhecimento, sendo possível perceber uma crescente preocupação com determinadas categorias conceituais que funcionam como operadores fundamentais para entendimento e discussão dos temas citados, como por exemplo: memória, cultura, tradição, alteridade e identidade, entre outras de menor ressonância.

Destaco ainda, como efeito do proposto pela Lei 10.639/2003 e da ação dos(as) intelectuais negros(as) no que diz respeito ao desenvolvimento de pesquisas e projetos, uma ampliação de temas, sujeitos, objetos, enfoques, metodologias e problemáticas que contribuem para o adensamento dos combates pela memória.

As produções de Edison Carneiro e Abdias do Nascimento estão inseridas neste campo de combate pela memória das populações negras, na medida em que elas (re)apresentam proposições que enfrentam posições e discursos já estabelecidos, na afirmação de discursos contrários as memórias de dominação prevalecentes.

A efetiva participação dos(as) intelectuais negros(as) nos combates pela memória se traduz numa exigência pelo direito de narrar suas próprias memórias, alertando para a necessidade de que as transformações propostas pela Lei 10.639/2003 signifiquem mais que a introdução de novas temáticas em determinados espaços de formação sem modificações substantivas nestes espaços no que diz respeito às suas práticas, discursos e concepções epistêmicas, historicamente racistas e alienantes.

E para finalizar, recorro ao pensamento de Maldonado-Torres (2003), como um desafio colocado na ordem do dia para o atual contexto brasileiro, na afirmação de que:

Uma perspectiva descolonizadora e desracializadora deve produzir conhecimentos que permitam desmontar as estruturas epistemológicas postas pelo racismo e pelo colonialismo e por outras formas de subordinação e hegemonia e, ao mesmo tempo, abriria lugar à articulação sistemática de distintas formas de conhecimento. (MALDONADO-TORRES, 2003, p. 122).

Para enfrentar o desafio de construção desta perspectiva, proponho ainda nos inspirar nas palavras de Fanon (2008, p. 189): “não sou prisioneiro da História. Não devo procurar nela o sentido do meu destino. Devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência”. E o que mais nós negros perseguimos, senão a invenção da liberdade?

Assim que eu me considero livre, e se eu sou algum espelho, algum exemplo, eu estou aí para mostrar aos negros do Brasil que eu sou livre, que eu tenho falado coisas que eu não conseguiria desde muitos anos atrás falar com liberdade, falar aquilo que eu sentia, aquilo que eu penso, aquilo que eu experimentei na vida. Eu tenho mostrado, sem nenhuma censura de ninguém. Eu espero que os negros desse país também falem o que eles sentem, o que eles percebem da vida, a experiência que eles têm colhido nesses anos de pseudo libertação. (Informação verbal)<sup>187</sup>.

---

<sup>187</sup>Fala concedida por Abdias do Nascimento durante entrevista realizada pela autora desta tese no Rio de Janeiro, Rio do Janeiro, em 10 de abril de 2010.

Esta é uma conversa inconclusa; a minha esperança é que seja apenas o início de diálogos fecundos.

## REFERÊNCIAS

ACERVO ABDIAS DO NASCIMENTO. **Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez**. 1990. Altura: 723 pixels, Largura: 600 pixels. 161 kb. Formato: JPEG. Disponível em: <<http://www.abdias.com.br/exilio/foto8.htm>>. Acesso em: 10/08/2013.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Corpos sem fronteiras*. **Revista Projeto História**, São Paulo, n. 25, 2002. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10586>>. Acesso: 15/03/2012.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na Casa de meu Pai**. A África na Filosofia da Cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARQUIVO DO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. **O Clarim d'Alvorada e A Voz da Raça**. Altura: 400 pixels, Largura: 300 pixels. 22,8 kb. Formato: JPEG. Disponível em: <[http://www.arquivoestado.sp.gov.br/hemeroteca\\_digitalizado.php](http://www.arquivoestado.sp.gov.br/hemeroteca_digitalizado.php)>. Acesso: 10/08/2013.

BÁ, Hampatê. *A tradição viva*. In: KI- ZERBO, J. et al. **História geral da África**. São Paulo: Ática, 1982.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. [VOLOCHÍNOV, V. N]. **Marxismo e Filosofia da Linguagem: Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. São Paulo: HUCITEC, 2002.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERNAL, César Cólera. **O Conceito de Autoria em Walter Benjamin**. Disponível em: <[www.gewebe.com.br/pdf/conceito.pdf](http://www.gewebe.com.br/pdf/conceito.pdf)>. Acesso em: 13/09/2012.

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

BOBBIO, Noberto. **Os Intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea**. São Paulo: UNESP, 1997.

BOMFIM, Manoel. **A America Latina: Males de origem**. 2. ed. Rio de Janeiro: A Noite, 19--?

BRASIL. CASA CIVIL. **Lei nº 10.639, de 09 de Janeiro de 2003**. Brasília, 2003.

BRASIL, MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC, 2005.

CARDOSO, Francis. **Samba de roda**. 2011. Altura: 2083 pixels, Largura: 1563 pixels. 725 kb. Formato: JPEG. Disponível em: <[www.cienciaecultura.ufba.br/agenciadenoticias/noticias/ultimas/atividade-curricular-em-comunidade-trabalha-com-memoria-e-identidade-no-reconcavo-baiano/](http://www.cienciaecultura.ufba.br/agenciadenoticias/noticias/ultimas/atividade-curricular-em-comunidade-trabalha-com-memoria-e-identidade-no-reconcavo-baiano/)>. Acesso em: 10/08/2013.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. **A luta contra a apatia: estudo sobre a instituição do Movimento Negro antirracista na cidade de São Paulo (1915- 1931)**. Itajaí: NEAB; Casa Aberta Editora, 2012.

CARNEIRO, Edison (org.). **Antologia do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint S.A., 1950.

\_\_\_\_\_. **A Sabedoria Popular**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro, 1957.

\_\_\_\_\_. **Candomblés da Bahia**. 1991.

\_\_\_\_\_. **Decimália**. Os cultos de origem africana no Brasil. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Biblioteca Nacional, 1959.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia dos Temas Brasileiros (Acontecimentos, Documentários, Histórias e Formação do País). A Insurreição Praieira (1848 – 49)**. Goiânia: Livraria e Editora Waldré, 1978.

\_\_\_\_\_. **Folguedos Tradicionais**. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF, 1982.

\_\_\_\_\_. **Ladinos e Crioulos**. Estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

\_\_\_\_\_. **Negros Bantus:** Notas de ethographia religiosa e de Folk-lore. 1937.

\_\_\_\_\_. **O negro como objeto de Ciências** – Edison Carneiro. Disponível em: <[http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n6\\_7\\_p91.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n6_7_p91.pdf). 2012>. Acesso em: 23/08/2013.

\_\_\_\_\_. **O Quilombo de Palmares.** São Paulo: Editora Nacional, 1988.

\_\_\_\_\_. **Pesquisa de Folclore.** Rio de Janeiro: Comissão Nacional de Folclore do Instituto

\_\_\_\_\_. **Religiões Negras.** Negros Bantos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CARNEIRO, Edison; PINTO, L. A. Costa. **As Ciências Sociais no Brasil.** Rio de Janeiro: Publicações da CAPES, 1955.

CARVALHO, José Jorge de. **As ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico e seu impacto nas Ciências Sociais brasileiras.** 2013. Disponível em: <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/66/56>>. Acesso: 23/08/2013.

\_\_\_\_\_. **O Confinamento Racial do Mundo Acadêmico Brasileiro.** 2013. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/68/08-jose-jorge.pdf>>. Acesso em: 12/06/2013.

CAVALLEIRO, Eliane (org.). **Racismo e antirracismo na educação:** Repensando nossa escola. São Paulo: Summus, 2001.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais.** Brasília: MEC/SECAD, 2006. Disponível em: <[http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/orientacoes\\_eticoraciais.pdf](http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/orientacoes_eticoraciais.pdf)>. Acesso em: 24/11/2011.

CESAIRE, Aimé. Cultura e Colonização. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os Impérios tecem.** Textos Anticoloniais, Contextos Coloniais. Lisboa: Edições 70, Lda. 2012.

\_\_\_\_\_. Discurso proferido em Dakar, abril de 1966, por ocasião do Primeiro Festival das Artes Negras. In: Textos de referência, publicados por ocasião da **I Conferência dos Intelectuais da África e da Diáspora**, organizada pela União Africana em Dakar, 2004, p. 10.

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre o colonialismo**. Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 2010.

COMPANHIA DAS LETRAS. **Membros da Academia dos Rebeldes**. 1923. Altura: 625 pixels, Largura: 439 pixels. 134 kb. Formato: JPEG. Disponível em: <<http://www.jorgeamado.com.br/imagem.php?id=10&img=1>>. Acesso: 10/08/2013.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a Sociologia. A Contribuição Pós-Colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: ANPOCS, vol.21, p. 117-134, fev. 2006.

\_\_\_\_\_. **Dois Atlânticos**: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

CRUZ, Alessandra Carvalho da. **Édison carneiro e os estudos sobre a cultura popular brasileira 1930-1950**. 2012. Disponível em: <[http://anpuhba.org/wpcontent/uploads/2012/12/Alessandra\\_Carvalho\\_da\\_Cruz.pdf](http://anpuhba.org/wpcontent/uploads/2012/12/Alessandra_Carvalho_da_Cruz.pdf)>. Acesso: 31/01/2012.

CUNHA, Eneida Leal. Apresentação. In: SILVA, Jônatas Conceição da. **Vozes Quilombolas: Uma poética brasileira**. Salvador: EDUFBA, 2004.

DANTAS, Carolina Vianna. Cultura Histórica, República e o lugar dos descendentes de africanos na nação. In: ABREU, Martha, SOIHET, Rachel e GONTIJO, Rebeca. **Cultura Política e leituras do passado**: Historiografia e ensino de História. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DAYRELL, Juarez. A escola como espaço sócio-cultural. In: DAYRELL, Juarez. (Org.). **Múltiplos olhares sobre Educação e cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da Negritude: uma breve reconstrução histórica. **Mediações**: Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan.-jun. 2005. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/2137/2707>>. Acesso em: 20/08/2011.

\_\_\_\_\_. Movimento Negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**. vol.12. Nº23. Niterói, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07>>. Acesso em 20/08/2011.

DU BOIS, W. E. B. **As Almas da Gente Negra**. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

ELLISON, Ralph. **Homem Invisível**. São Paulo: Editora Marco Zero, 1990.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

\_\_\_\_\_. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

\_\_\_\_\_. Racismo e Cultura. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os Impérios tecem**. Textos Anticoloniais, Contextos coloniais. Lisboa: Edições 70, Lda. 2012.

FERNANDES, Florestan. **O Negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

FILHO, Domício Proença. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Estudos avançados**, v.18, n. 50. São Paulo, Jan./Apr., 2004. Disponível em:  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000100017&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000100017&script=sci_arttext)>.  
Acesso em: 13/11/2011.

FILHO, Luciano Mendes de Faria. Os projetos de Brasis e a Questão da Instrução no Nascimento do Império. In: VAGO, Tarcísio Mauro; INÁCIO, Marcilaine Soares; HAMDAN, Juliana Cesário; SANTOS, Hercules Pimenta dos (orgs). **Intelectuais e Escola Pública no Brasil. Séculos XIX e XX**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009.

FINCH III, Charles S.; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Abordagem Afrocentrada, História e Evolução. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade – Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa – Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, 4).

FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da (org.). **Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e escritos, 3).

\_\_\_\_\_. **Estratégia, Poder-Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos & Escritos, 4).

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala (Formação da Família Brasileira sob o regime de economia patriarcal)**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

\_\_\_\_\_. **Novo mundo nos trópicos**. Rio de Janeiro, Topbooks, 2000.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL. **Obras Nina Rodrigues**. 2011. Altura: 454 pixels, Largura: 681 pixels. 148 kb. Formato: JPEG. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/retrato/cientista-e-bisbilhoteiro-1>>. Acesso: 10/08/2013.

GALZERANI, Maria Carolina Bovério. Memória, História e (Re)Invenção Educacional: Uma tessitura coletiva na Escola Pública. In: MENEZES, Maria Cristina (org.). **Educação, memória, história**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2004.

GERALDI, João Wanderley. Culturas orais em sociedades letradas. **Educação & Sociedade**, ano 21, n. 73, p. 100–108, dez. 2000.

GILFRANCISCO. **Musa Capenga. Poemas de Edison Carneiro**. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Fundação Cultural do Estado, EGBA, 2006.

GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, 2001.

GIRAUDO, José Eduardo Fernandes. **Poética da memória: uma leitura de Toni Morrison**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997.

GIROUX, Henry A. **Os professores como intelectuais: rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma Poética da Diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GOMES, Flávio. **Palmares: Escravidão e Liberdade no Atlântico Sul**. São Paulo: Contexto, 2005.

\_\_\_\_\_. **Negros e Política (1888-1937)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GOMES, Flávio; MATTOS, Wilson Roberto de. Em torno de Áfricas no Brasil: bibliografias, políticas públicas e formas de ensino de História. In: FEITOSA, Lourdes Conde, FUNARI, Pedro Paulo; ZANLOCHI, Terezinha Santarosa. **As veias negras do Brasil: conexões brasileiras com a África**. Bauru, SP: Edusc, 2012.

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a Organização da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GROSGOUEL, Ramón. Dilemas dos Estudos Étnicos Norte-americanos: Multiculturalismo identitário, Colonização disciplinar e Epistemologias descoloniais. **Ciência & Cultura**, vol.59, nº 2, São Paulo, Apr./June, 2007. Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v59n2/a15v59n2.pdf>>. Acesso em: 12/04/2012.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. O presente do passado: as artes de Clio em tempos de memória. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (orgs.). **Cultura Política e Leituras do Passado: Historiografia e ensino de História**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Democracia Racial. Departamento de Sociologia Universidade de São Paulo, S/D.  
Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Democracia%20racial.pdf>>. Acesso: 12/03/2013.

HALL, Stuart; SOVIK, Liv (org.). **Da Diáspora – Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HOOKS, Bel. Intelectuais Negras. **Revista Feminista**. V. 3, nº 2, Rio de Janeiro: IFES/UFRJ & PPCCIS/UERJ, 1995.

KI-ZERBO, Joseph. **Para quando a África? Entrevista com René Holenstein**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. O Candomblé da Bahia na década de Trinta. In: OLIVEIRA, Waldir de Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa. **Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos**. São Paulo. Corrupio, 1987.

LOPES, Nei. Prefácio. In: NASCIMENTO, Abdias; SEMOG, Ele. **Abdias Nascimento, o Griot e as muralhas**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

MACEDO, Marcio José de. **Abdias do Nascimento: A trajetória de um negro revoltado**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2005. Disponível em:

<[http://www.academia.edu/918816/Abdias do Nascimento a Trajetoria de um Negro Revoltado 1914-1968](http://www.academia.edu/918816/Abdias_do_Nascimento_a_Trajectoria_de_um_Negro_Revoltado_1914-1968)>. Acesso em: 05/06/2012.

MACÊDO, Marluce de Lima. **Abdias do Nascimento: Intelectuais Negros e “autoria negra”**. Disponível em:

<[http://www.histedbr.fae.unicamp.br/acer\\_histedbr/jornada/jornada10/files/hHevV4ET.doc](http://www.histedbr.fae.unicamp.br/acer_histedbr/jornada/jornada10/files/hHevV4ET.doc)>. Acesso em: 13/08/2011.

\_\_\_\_\_. **Congresso Brasileiro de Pesquisadores(as) negro(as)**. 7., 2010. Altura: 2000 pixels, Largura: 1500 pixels. 759 kb. Formato: JPEG.

\_\_\_\_\_. **Primeira edição do Livro O Quilombo dos Palmares**. 2010. Altura: 572 pixels, Largura: 853 pixels. 280 kb. Formato: JPEG.

\_\_\_\_\_. **Tradição afro-brasileira e escola: (Des)encontros na Encruzilhada. Uma reflexão a partir do município de Santa Bárbara**. Ba. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade do Estado da Bahia – UNEB. 2004.

\_\_\_\_\_. Tradição Oral Afro-Brasileira e Escola: diálogos possíveis para a implementação da Lei 10.639/2003. In: AGUIAR, Marcia Angela (org.). **Educação e Diversidade: estudo e pesquisas**. v 02. Recife: UFPE/MEC/SECAD. 2009.

\_\_\_\_\_. Tradição Oral Afro-Brasileira e Escola: nas Encruzilhadas da Memória. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo. **Anais do XXIV Simpósio Nacional de História**, v. único, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Pensamento crítico desde a subalteridade: Os Estudos Étnicos como Ciências Descoloniais ou para a transformação das Humanidades e das Ciências Sociais no século XX**. Salvador: *Afro-Ásia*, 34 (2006), 105 – 129.

MAMA, Amina. Será ético estudar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa acadêmica e liberdade. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

MATTOS, Wilson Roberto de. Comentários. In: SEMINÁRIO VIRTUAL: SEMINÁRIO ESTRATÉGICO DE FORTALECIMENTO INSTITUCIONAL DA ABPN, 1. Brasília: 2010.

**Anais eletrônicos.** 2010. Disponível em:

<[http://www.abpn.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=555%3Aseminario-virtual-da-abpn&catid=113%3Acatalogo&Itemid=167&lang=es](http://www.abpn.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=555%3Aseminario-virtual-da-abpn&catid=113%3Acatalogo&Itemid=167&lang=es)>. Acesso em: 13/02/2013.

\_\_\_\_\_. **Negros Contra a Ordem. Astúcias, Resistências e Liberdades Possíveis (Salvador-BA 1850-1888).** Salvador: EDUNEB/UFBA, 2008.

\_\_\_\_\_. Valores civilizatórios afro-brasileiros, políticas educacionais e currículos escolares. **Revista da FAEEBA: Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 12, n. 19, p. 229-234, jan./jun. 2003.

\_\_\_\_\_. Contribuição historiográfica ao debate sobre ações afirmativas: exclusão racial na Bahia do século XIX. In: NASCIMENTO, A. D.; HETKOWSKI, T. M. (orgs.). **Memória e formação de professores [online]**. Salvador: EDUFBA, 2007.

MATTOS, Hebe Maria. Memórias do cativo: narrativa e identidade negra no antigo sudeste cafeeiro In: RIOS, A L.; Mattos, H. **Memórias do Cativo. Família, trabalho e cidadania no pós-abolição.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. O ensino de História e a Luta contra a discriminação racial. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (Org.). **Ensino de História: Conceitos, temáticas e metodologia.** Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2006.

\_\_\_\_\_. O Herói Negro no ensino de História do Brasil: representações e usos das figuras de Zumbi e Henrique Dias nos compêndios didáticos escolares. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca. **Cultura Política e leituras do passado: Historiografia e ensino de História.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MATTOS, Hebe Maria; ABREU, Martha. Lugares do tráfico, lugares de memória: novos quilombos, patrimônio cultural e direito à reparação. In: MATTOS, Hebe Maria (org.). **Díaspóra Negra e Lugares de Memória.** Niterói: Editora da UFF, 2013.

MENDES, Laura Peraza. **As expedições contra os mocambos de Palmares (1654-1695),** 2009. Disponível em: <[http://www.ifch.unicamp.br/graduacao/anais/laura\\_mendes.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/graduacao/anais/laura_mendes.pdf)>. Acesso em: 14/02/2013.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica.** Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes, 2003.

MOORE, Carlos. Abdias Nascimento e o Surgimento de um Pan-Africanismo contemporâneo Global. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **SANKOFA. A Matriz Africana no Mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

\_\_\_\_\_. Apresentação à nova edição. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **SANKOFA. A Matriz Africana no Mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

MOURA, Clovis. *As Injustiças de Clio: O negro na Historiografia Brasileira*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

\_\_\_\_\_. **Brasil: raízes do protesto negro**. São Paulo: Global, 1983.

\_\_\_\_\_. **Dialética Radical do Brasil Negro**. São Paulo: Editora Anita, 1994.

\_\_\_\_\_. Florestan Fernandes e o negro: uma interpretação política: In: SEMINÁRIO PRESENÇA DE FLORESTAN FERNANDES. Campinas, São Paulo. Unicamp. Artigo apresentado. 1996. Disponível em:

[http://grabois.org.br/portal/cdm/revista.int.php?id\\_sessao=50&id\\_publicacao=151&id\\_indice=955](http://grabois.org.br/portal/cdm/revista.int.php?id_sessao=50&id_publicacao=151&id_indice=955). Acesso em: 07/08/2012.

MORAES, Renata Figueiredo. Memórias e histórias da Abolição: uma leitura das obras didáticas de Osório Duque-Estrada e João Ribeiro. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca. **Cultura Política e leituras do passado: Historiografia e ensino de História**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MUNANGA, Kabengele. Apresentação. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2001.

NASCIMENTO, Abdias do (Org.). **O Negro Revoltado**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

\_\_\_\_\_. **A Abolição em questão. Discursos**. Brasília. Câmara de Deputados, 1984.

\_\_\_\_\_. *Abdias fala da Frente Negra Brasileira*. In: NASCIMENTO, Abdias do (Org.); FREIRE, Paulo; SODRÉ, Nelson Werneck. *Memórias do Exílio*. Lisboa: Arcádia, 1976. Disponível em: < <http://www.geledes.org.br/atlantico-negro/afrobrasileiros/frente-negra-brasileira/11057-abdias-fala-da-frente-negra-brasileira> >. Acesso: 16/02/2013.

\_\_\_\_\_. Aspectos da Experiência Afro-brasileira. Palestra proferida na Nacional de Angola, em Luanda. In: NASCIMENTO, Abdias. **Thoth: Escriba dos Deuses. Pensamento dos Povos Africanos e Afrodescendentes.** Brasília: Gabinete do Senador Abdias Nascimento, v. 3, 1997.

\_\_\_\_\_. **Combate ao Racismo. Discursos e projetos.** Brasília: Câmara de Deputados, v. 2, 1983.

\_\_\_\_\_. Denúncia da mentira cívica da Abolição. Discurso proferido no Senado Federal. Biblioteca Senado Federal. In: NASCIMENTO, Abdias. **Thoth: Escriba dos Deuses. Pensamento dos Povos Africanos e Afrodescendentes,** v. 5, 1998.

\_\_\_\_\_. Dia Nacional da Consciência Negra, aniversário de Zumbi. Pronunciamento feito na Câmara dos Deputados em 1985. In: NASCIMENTO, Abdias. **Thoth: Escriba dos Deuses. Pensamento dos Povos Africanos e Afrodescendentes,** v. 6, 1998.

\_\_\_\_\_. Frente Negra Brasileira. Pronunciamento feito no Senado Federal em 1997. In: NASCIMENTO, Abdias do. **Thoth: Escriba dos Deuses. Pensamento dos Povos Africanos e Afrodescendentes,** v. 3, 1997.

\_\_\_\_\_. **Jornada Negro-Libertária.** Rio de Janeiro: IPEAFRO, 1984

\_\_\_\_\_. Marcus Garvey e a causa pan-africana. In: NASCIMENTO, Abdias do. **Thoth: Escriba dos Deuses. Pensamento dos Povos Africanos e Afrodescendentes,** v. 2, 1997.

\_\_\_\_\_. Multiculturalismo no Brasil. Pronunciamento feito no Senado Federal em 1997. In: NASCIMENTO, Abdias. **Thoth: Escriba dos Deuses. Pensamento dos Povos Africanos e Afrodescendentes,** v. 1, 1997.

\_\_\_\_\_. **Nova Etapa de uma Antiga Luta. Discursos e Decretos.** Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 1993.

\_\_\_\_\_. **O Brasil na Mira do Pan-Africanismo.** Salvador: EDUFBA, 2002.

\_\_\_\_\_. Presidentes do II e I Congresso de Cultura Negra das Américas. Altura: 1244 pixels, Largura: 748 pixels. 623 kb. Formato: JPEG. In: **O Negro Revoltado.** 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

\_\_\_\_\_. **Quilombismo.** Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1980.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre o Movimento Negro. Discurso proferido no Senado Federal. Biblioteca Senado Federal. In: NASCIMENTO, Abdias do. **Thoth: Escriba dos Deuses. Pensamento dos Povos Africanos e Afrodescendentes**, v. 3, 1997.

\_\_\_\_\_. Teatro Experimental do Negro: Trajetória e reflexões. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 50. São Paulo, 2004.

NASCIMENTO, Abdias do; SEMOG, Ele. **Abdias Nascimento, o Griot e as muralhas**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

NASCIMENTO, Ana Carolina Carvalho de Almeida. “O sexto sentido do pesquisador” Fronteiras Disciplinares e Trabalho de campo na Trajetória de Edison Carneiro. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil. **Anais eletrônicos**. Disponível em: <[http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_26\\_RBA/grupos\\_de\\_trabalho/trabalhos/GT%2015/Ana%20Carolina%20Carvalho%20de%20Almeida%20Nascimento.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2015/Ana%20Carolina%20Carvalho%20de%20Almeida%20Nascimento.pdf)>. Acesso: 26/06/2013.

NASCIMENTO, Andréa. **De São Caetano à Caxias: um estudo de caso sobre a trajetória do rei do Candomblé Joãzinho da Gomeia**. Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura Plena em História da Faculdade de Formação de Professores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/54404989/A-Historia-de-Joaozinho-da-Gomeia>>. Acesso em: 05/06/2013.

NELSON, Cary, TREICHLER, Paula A.; GROSSBERG, Lawrence. Estudos Culturais: Uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Alienígenas em sala de aula**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

NGOENHA. Severino Elias. **Filosofia Africana: das Independências às Liberdades**. Maputo: Edições Paulistas, 1993.

NGOENHA. Severino Elias; CASTIANO, José P. **Pensamento Engajado: Ensaio sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política**. Maputo: Editora Educar, 2011.

NORA, Pierre. Entre a Memória e a História: A problemática dos lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP**. São Paulo, 1981.

NUCCI, Priscila. Abdias do Nascimento e o Congresso Afro-Campineiro de 1938. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 21., 2012, Campinas. **Anais do XXI Encontro**

**Estadual de História**, ANPUH-SP, 2012. Disponível em:

<[http://www.encontro2012.sp.anpuh.org/resources/anais/17/1341595537\\_ARQUIVO\\_PriscilaNucci\\_Anpuh2012.pdf](http://www.encontro2012.sp.anpuh.org/resources/anais/17/1341595537_ARQUIVO_PriscilaNucci_Anpuh2012.pdf)>. Acesso em: 12/04/2012.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Caminhos cruzados: trajetória individual**. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1988.

OLIVEIRA, Raquel. Comentários. In: SEMINÁRIO VIRTUAL: SEMINÁRIO ESTRATÉGICO DE FORTALECIMENTO INSTITUCIONAL DA ABPN, 1. Brasília: 2010. **Anais eletrônicos**. 2010. Disponível em:

<[http://www.abpn.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=555%3Aseminario-virtual-da-abpn&catid=113%3Acatalogo&Itemid=167&lang=es](http://www.abpn.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=555%3Aseminario-virtual-da-abpn&catid=113%3Acatalogo&Itemid=167&lang=es)>. Acesso em: 13/02/2013.

OLIVEIRA, Waldir de Freitas. Edison Carneiro, um baiano ilustre. Biblioteca Virtual 2 de Julho, Salvador, [20--?], Disponível em:

<<http://www.bv2dejulho.ba.gov.br/portal/index.php/exposicoes-virtuais/edisoncarneiro.html>>. Acesso: 20/04/2013.

\_\_\_\_\_. *Os Estudos Africanistas na Bahia dos anos 30*. In: OLIVEIRA, Waldir de Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa. **Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos**. São Paulo. Corrupio, 1987.

\_\_\_\_\_. Leopold Sedar Senghor e a Negritude. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 26, 2001, Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77002611>. Acesso em: 13/06/2013.

OLIVEIRA, Waldir de Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa. **Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos**. São Paulo. Corrupio, 1987.

ORIÁ, Ricardo. Memória e Ensino de História. In: BITTENCOURT, Circe (Org.). **O saber histórico na sala de aula**. 9ª Ed. São Paulo: Contexto, 2004.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PAIVA, Carlos Henrique Assunção. Raimundo Nina Rodrigues: um antropólogo *avant la lettre*. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 8, n. 3, Rio de Janeiro, Sept./Dec., 2001. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702001000400015&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702001000400015&script=sci_arttext)>. Acesso em 15/03/2012.

PEREIRA, André Luis. Para além do Pensamento Social Hegemônico: Abdias Nascimento e a condição afro-brasileira. **Revista Thema**, v. 8, número especial, 2011. Disponível em: <<http://revistathema.ifsul.edu.br/index.php/thema/article/viewFile/104/45>>. Acesso em: 09/02/2013.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. Introdução. Negociação e Conflito na construção das poéticas brasileiras contemporâneas. In: PEREIRA, Edmilson de Almeida (org.). **Um Tigre na Floresta de Signos. Estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.

PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de M. Inumeráveis cabezas: tradição afro-brasileira e horizontes da contemporaneidade. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PEREIRA, Maria Antonieta. Performance e Mímica – processos de tradução no Cone Sul, [199-?]. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/viewFile/5756/5390>>. Acesso em: 12/12/2010.

QUEIROZ, Delcele Mascarenhas. **Desigualdade no ensino superior: cor, status e desempenho**. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/26/trabalhos/delcelelemascarenhasqueiroz.pdf>>. Acesso em: 08/03/2013.

\_\_\_\_\_. O negro e a universidade brasileira. **HAOL**, n. 3, (Invierno), 2004. Disponível em: <[dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/829437.pdf](http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/829437.pdf)>. Acesso em: 12/03/2013.

\_\_\_\_\_. **Universidade e desigualdade: brancos e negros no ensino superior**. Brasília: Liber Livro, 2004.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1938. (Biblioteca de divulgação científica; 15).

\_\_\_\_\_. **Artistas bahianos: indicações biográficas**. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Imprensa Nacional, 1911.

RAMOS, Guerreiro. O negro desde dentro. In: NASCIMENTO, Abdias do. **Thoth: Escriba dos Deuses. Pensamento dos Povos Africanos e Afrodescendentes**, v. 3, 1997.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. **Memórias do Cativo**: Família, trabalho e cidadania no Pós-Abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 1982.

ROMÃO, Jeruse (org.). **História da Educação do Negro e outras histórias**. Brasília: SECAD, 2005.

ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. **O intelectual “feiticeiro”**: Édison Carneiro e o Campo de Estudos das relações raciais no Brasil. Tese de Doutorado. Defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. 2011. Disponível em: <<http://cutter.unicamp.br/document/?code=000787419>>. Acesso em: 11/05/2012

SAID, Edward W. **Humanismo e Crítica Democrática**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Orientalismo – o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Representações do Intelectual**: as Conferências Reith de 1993. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANCHES, Manuela Ribeiro. Viagens da teoria antes do pós-colonial. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os Impérios tecem**. Textos Anticoloniais, Contextos coloniais. Lisboa: Edições 70, Lda. 2011.

SANTOS, Flávio Gonçalves dos. **Os discursos intelectuais afro-brasileiros num contexto de disputa racial na Bahia - 1889/1937**. Disponível em: <<http://www.seara.uneb.br/sumario/professores/flaviogoncalves.pdf>>. Acesso em: 12/03/2012.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Épuras do Social – Como podem os intelectuais trabalhar para os pobres**. São Paulo: Global, 2004.

SANTOS, Milton. O professor como intelectual na sociedade contemporânea. In: ENCONTRO NACIONAL DE DIDÁTICA E PRÁTICA DE ENSINO, 9., Águas de Lindóia – SP, maio, 1998. **Conferência de Abertura**. São Paulo, 1998. Disponível em: <[http://www.fecap.br/extensao/artigoteca/Art\\_016.pdf](http://www.fecap.br/extensao/artigoteca/Art_016.pdf)>. Acesso: 14/05/2012.

SANTOS, Sales Augusto dos. A Lei nº 10.639/2003 como fruto da luta antirracista do Movimento Negro. In: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/2003**. Brasília: MEC/SECAD, 2005.

\_\_\_\_\_. A metamorfose de militantes negros em negros intelectuais. In: CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA, 6., 2008, Lisboa. **Mundo Sociais: Saberes e prática**. Disponível em: <<http://www.aps.pt/vicongresso/pdfs/71.pdf>>. Acesso em: 20/07/2010.

SAVIANI, Dermeval. Florestan Fernandes e a Educação. Estudos Avançados, v.10, n.26, São Paulo, Jan./Apr., 1996. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141996000100013](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141996000100013)>. Acesso em 07/04/2012.

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

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. **Memórias do Cativo: Família, trabalho e cidadania no Pós-Abolição**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. Raça como negociação. Sobre teorias raciais em finais do século XIX no Brasil. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). **Brasil Afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SENGHOR. Leopold Sedar. Discurso de abertura do Primeiro Festival das Artes Negras. In: CONFERÊNCIA DOS INTELLECTUAIS DA ÁFRICA E DA DIÁSPORA, 1., Dakar, abr., 1966. **Textos de referência**. Dakar: União Africana, 2004, p. 10.

SEIXAS, Cid. Introdução. In: GILFRANCISCO. **Musa Capenga. Poemas de Edison Carneiro**. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Fundação Cultural do Estado, EGBA, 2006.

SILVA, Ana Célia da. A desconstrução da discriminação do negro no livro didático. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Representação Social do Negro no Livro Didático: O que mudou? Por que mudou?** Salvador: EDUFBA, 2011.

SILVA, Jônatas Conceição da. **Vozes Quilombolas: Uma poética brasileira**. Salvador: EDUFBA, 2004.

SILVA, Rosemere Ferreira da. **Trajetórias de dois intelectuais negros brasileiros: Abdias Nascimento e Milton Santos**. Tese de doutorado. Defendida no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2010.

SOARES, Angelo Barroso. **Academia dos Rebeldes: Modernismo à moda baiana**. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana. 2005.

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

\_\_\_\_\_. Cadernos Negros: Literatura afro-brasileira? In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (org.). **Um Tigre na Floresta de Signos. Estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.

SOUZA, Florentina. Literatura Afro-Brasileira: algumas reflexões. **Revista Palmares – Cultura Afro-Brasileira**. Ano 1 – Nº 2 – Dezembro 2005.

\_\_\_\_\_. **Solano Trindade e a produção literária Afro-brasileira**. Disponível em: <[http://www.afroasia.ufba.br/pdf/31\\_14\\_solano.PDF](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/31_14_solano.PDF)>. Acesso em: 03/09/2013.

TALENTO, Biaggio; COUCEIRO, Luiz Alberto. **Edison Carneiro: o mestre antigo**. Salvador: Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 2009. (Coleção Gente da Bahia).

TERRA, Antonia. História e Dialogismo. In: BITTENCOURT, Circe (org.) **O saber histórico em sala de aula**. 9ª Ed. São Paulo: Contexto, 2004.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VAGO, Tarcísio Mauro; INÁCIO, Marcilaine Soares; HAMDAN, Juliana Cesário; SANTOS, Hercules Pimenta dos (orgs). **Intelectuais e Escola Pública no Brasil. Séculos XIX e XX**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009.

VELASCO, Bárbara M. de. “Morte à ré...pública” – Frente Negra Brasileira: Monarquismo Paulista no século XX. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 4., 2009,

Paraná. **Anais Eletrônicos. Maringá – Paraná, Brasil, 2009.** Disponível em: <[http://www.geledes.org.br/component/rsfiles/view?path=Frente\\_Negra\\_Brasileira\\_Monarquia\\_Paulista.pdf](http://www.geledes.org.br/component/rsfiles/view?path=Frente_Negra_Brasileira_Monarquia_Paulista.pdf)>. Acesso em: 25/05/2013.

VIANA, Larissa. Mestiçagem e Cultura Histórica: Debates. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca. **Cultura Política e leituras do passado: Historiografia e ensino de História.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

VIANNA, Oliveira. **Raça e Assimilação.** Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1959.

\_\_\_\_\_. **O idealismo da constituição.** 2. ed. São Paulo, SP: Nacional, 1939. (Biblioteca pedagógica brasileira. Brasiliana).

\_\_\_\_\_. **Populações Meridionais do Brasil.** Niterói, RJ: ed. UFF, 1987.

VILLANOVA, Grégoire de; ARAÚJO, Emanuel. **Abigail Moura: Biografia Musical.** Grupo Takano, 2003.

WEST, Cornel. “The dilemma of the Black Intellectual”. In.: AUTOR. *The Cornel West: reader.* Basic Civitas Books, 1999, p. 302-315. (Tradução e notas de Braulino Pereira de Santana, Guacira Cavalcante e Marcos Aurélio Souza).

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura.** Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WRIGHT, Richard. **Black Boy. Infância e Juventude de um negro americano.** Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1993

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura.** São Paulo: Cosacnaif, 2007.

## APÊNDICE A – Lista de Entrevistados(as)

1. Elisa Larkin Nascimento – Entrevista realizada no dia 07 de abril de 2010, no IPEAFRO, na cidade do Rio de Janeiro, RJ.
2. Ele Semog – Entrevista realizada no dia 09 de abril de 2010, na cidade do Rio de Janeiro, RJ.
3. Abdias do Nascimento – Entrevista realizada no dia 10 de abril de 2010, na residência do entrevistado, na cidade do Rio de Janeiro, RJ.
4. Carlos Moore – Entrevista realizada no dia 11 de maio de 2010, na residência do entrevistado, bairro de Nazaré, na cidade de Salvador, BA.
5. Waldir Oliveira – Entrevista realizada no dia 10 de novembro de 2012, na residência do entrevistado, na cidade de Lauro de Freitas, BA.
6. Gustavo Rossi - Entrevista realizada no dia 12 de dezembro de 2012, na cidade de Campinas, SP.

ANEXO A – Artigos pesquisados no Jornal *O Estado da Bahia*<sup>188</sup>

2º CONGRESSO – encerramento. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 02, 21 jan. 1937.

2º CONGRESSO Afro-Brasileiro. A sessão preparatória de ontem e a colaboração de elementos populares ao Congresso da Bahia. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 05, 09 jan. 1937.

2º CONGRESSO Afro-Brasileiro. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 05, 08 jan. 1937.  
AS ÚLTIMAS reuniões do 2º Congresso Afro-Brasileiro. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 05, 18 jan. 1937.

CARNEIRO, Edison. Dona Aninha. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 03, 25 jan. 1938.

CARNEIRO, Edison. Gilberto Freyre e a realidade dos fatos. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 02, 17 de out. 1936.

CARNEIRO, Edison. O culto da mãe – dagua – o syncretismo e o culto de Zé Manga. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 02, 02 jul. 1936.

CARNEIRO, Edison. O Mytho das Aguas. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 02, 19 jun. 1936.

CARNEIRO, Edison. Os índios do posto. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 05, 17 nov. 1936.

CARNEIRO, Edison. Samba. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 02, 02 jul. 1936.

CHAMADA do 2º Congresso e o seu programa. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 03, 11 jan. 1937.

DA REDAÇÃO. Foi agredido o jornalista Edison Carneiro. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 03, 26 dez. 1936.

---

<sup>188</sup> Pesquisa realizada na Biblioteca Central da Bahia – Setor de Periódicos Raros, nos dias 18 e 19 de março, 03 e 04 de abril de 2013, Salvador, BA. Essa pesquisa contou com o auxílio de Mariluce de Lima Macêdo nas anotações e com a orientação do auxiliar de biblioteca Luiz José de Carvalho.

EM TORNO do Segundo Congresso Afro- Brasileiro. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 07, 13 nov. 1936.

ERA a mais popular “mãe de santo” da Bahia. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 02, 05 jan. 1938.

HOMENAGEM ao 2º Congresso Afro- Brasileiro. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 02, 24 jan. 1937.

LIGA de Seitas Afro-Brasileiras. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 02, 23 ago. 1937.

MARQUES, Corypheu de Azevedo. No mundo cheio de mystérios dos espiritos e “paes de santos”. Martiniano “babalaô” e professor de inglez. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 05, 14 maio, 1936.

NOTA 2º Congresso Afro-Brasileiro – Como decorreu a sua sessão de installação. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 02, 12 jan. 1937.

NOTA sobre o 2º Congresso Afro-Brasileiro – reunião preparatória. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 03, 07 jan. 1937.

O DIA de ontem do Congresso Afro-Brasileiro. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 02, 13 jan. 1937.

O MUNDO religioso do negro da Bahia. **O Estado da Bahia**. Salvador, p. 05, **07 ago. 1936**.