

REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI

Dossiê Racialidades

A produção de contra discursos

Org. Abimael Gonçalves Carneiro - Antonio Andreson de Oliveira Silva
Cristhyan Kaline Soares da Silva - Deanny Stacy Sousa Lemos
Lorrana Santos Lima



REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI

EXPEDIENTE
EXPEDIENTE
EXPEDIENTE

Revista Zabelê
Discentes PPGANT - UFPI
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade Federal do Piauí
Campus Universitário Ministro Petrônio Portela, Bairro Ininga, Teresina, Piauí,
CEP 64049-550 - Tel.: (86) 3237-2152

Reitor

Prof. Dr. Gildásio Guedes Fernandes

Vice-Reitor

Prof. Dr. Viriato Campelo

Conselho Editorial

Abimael Gonçalves Carneiro
Antonio Andreson de Oliveira Silva
Cristhyan Kaline Soares da Silva
Edilson Pereira do Nascimento
Fernanda da Silva Rocha
Jardson Barrinha dos Santos
Jussarina Adriana da Silva Carvalho
Hélio Martins Linhares
Marcos Paulo Magalhães de Figueiredo
Tamires Eidelwein
Vida Marília Miranda Cruz

Editores Chefes

Danilo Barbosa Neves
Deanny Stacy Sousa Lemos
Lorrana Santos Lima

Organização

Abimael Gonçalves Carneiro
Antonio Andreson de Oliveira Silva
Cristhyan Kaline Soares da Silva
Deanny Stacy Sousa Lemos
Lorrana Santos Lima

Revisão

Os autores

Diagramação

Antonio Andreson de Oliveira Silva

Foto da Capa

JAMM, Graduada de Artes Visuais, grafiteira e artista urbana.



SUMÁRIO

ARTIGOS

Apresentação

Abimael Gonçalves Carneiro / Antonio Andreson de Oliveira Silva /
Deanny Stacy Sousa Lemos / Cristhyan Kaline Soares da Silva /
Lorrana Santos Lima 4

O racismo cotidiano e os mecanismos corpóreos da microviolência racial

Sofia Maria Carmo Nicolau 10

Identidade negra, discurso e autorreconhecimento: perspectivas de uma educação antirracista

Angélica Maria Vieira Cruz /
Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento 19

O NEGRO COMO SÍMBOLO DE LIBERTAÇÃO EM ÚRSULA: um olhar para Túlio e Preta Suzana como sujeitos de sua própria história

Cecília Sousa da Silva 31

POLÍCIA PARA QUEM PRECISA DE POLÍCIA: brasileiros diante da violência do Estado

Diego Mateus dos Santos / Elton Guilherme dos Santos Silva 49

Os pimenteira no contexto da etno-história piauiense.

Carmecilia Ferreira dos Santos 61

A questão da subalternidade e a reivindicação de narrar o mundo.

Ian Rebouças de Andrade 77

TRADUÇÃO

Ananse e seus umbigados

Mauricio dos Santos / Liliana Gracia Hincapié
/ Thiago Azevedo Pinheiro Hoshino 88

ENTREVISTA

“IDENTIDADE, RESISTÊNCIA E EMPODERAMENTO NEGRO FEMININO”: trajetórias, artes e movimentos sociais de Carmen Kemoly

Antonio Andreson de Oliveira Silva 104

DOSSIÊ RACIALIDADES: A PRODUÇÃO DE CONTRADISCURSOS**Abimael Gonçalves Carneiro**¹*abimael.94.alves@gmail.com***Antonio Andreson de Oliveira Silva**²*antonyoandreson@gmail.com***Cristhyan Kaline Soares da Silva**³*cristhyankaline16@gmail.com***Deanny Stacy Sousa Lemos**⁴*deannystacy@gmail.com***Lorrana Santos Lima**⁵*lorrana.lima66@gmail.com*

Não é possível inferir com precisão em que momento pessoas brancas do continente europeu começaram a racializar as outras. Não apesar disso, estudantes de antropologia, ainda nos primeiros momentos da formação, são imersas e imersos no caloroso debate entre Las Casas e Sepúlveda no que se refere à classificação, exploração e dominação de corpos. Ainda que nessa apresentação, não haja o objetivo de esmiuçar a fala dos dois homens, é interessante notar a persistência da racialidade dos enunciados, bem como, a potência discursiva formadora de pessoas, corpos e identificações.

Diante disso, em seu terceiro número, a Revista Zabelê - Discentes PPGAnt/UFPI nos convida a refletir sobre uma multiplicidade de questões que atravessam a discussão sobre relações raciais. Temática essa, que é constituinte da base curricular dos cursos de antropologia e, em especial, dos estudos da antropologia brasileira. Essa última, englobando ensaios da realidade nacional, da formação histórica do país, também identificando uma posição aos sujeitos racializados negros, negras e indígenas. De cujos grupos racializados costumam ser formados para ocupar as periferias materiais e simbólicas no país.

1 Graduado em Ciências Sociais (Licenciatura) pela Universidade Federal do Piauí. Mestre em Antropologia pela mesma instituição. Desenvolve pesquisa na área da antropologia da educação, com ênfase em políticas públicas, relações étnico-raciais na educação e cultura afro-brasileira.

2 Graduado em Ciências Sociais (Licenciatura) pela Universidade Federal do Piauí. Mestrando em Antropologia pela mesma instituição. Desenvolve pesquisa relacionadas com diversidade cultural: religiosidade, gênero, sexualidade e raça-etnia na área das Ciências Sociais e Educação.

3 Graduada em Ciências Sociais (Bacharelado) pela Universidade Federal do Piauí. Mestranda em Antropologia pela mesma instituição. Desenvolve pesquisa com os indígenas Gamelas no Piauí e possui interesse pelas áreas de povos e comunidades tradicionais.

4 Graduada em Ciências Sociais (Bacharelado) pela Universidade Federal do Piauí. Mestra em Antropologia pela mesma instituição. Desenvolve pesquisa na área da etnologia indígenas e tem interesse pela área de povos e comunidades tradicionais, natureza-cultura e conflitos socioambientais.

5 Graduada em Ciências Sociais (Bacharelado) pela Universidade Federal do Piauí. Mestranda em Antropologia pela mesma instituição. Desenvolve pesquisa com agrupamentos políticos antirracistas em Teresina (PI) e possui interesse pelos processos de racialização e desracialização

Isso posto, os empreendimentos bibliográficos e teóricos que compõem o Dossiê **Racialidades: a produção de contradiscursos** podem ser categorizados como frente de formação discursiva e ontológica contra as impositivas classificações, estereótipos e estigmatizações que deixa(va)m sujeitos racializados negros, negras e indígenas à margem. O fazendo com o desvelamento de trajetória de sujeitos negros e indígenas, narrando a participação positiva e necessária desses e dessas na conformação de nossa nação, ou mesmo por intermédio da proposição de novas realidades possíveis para o Brasil e para a Antropologia Brasileira.

Contudo, antes de nos debruçarmos sobre os materiais, é mister escurecer alguns conceitos que o título do dossiê carrega. A começar por racialidades. Aqui são entendidas como partes (não produtos) de processos de racialização, usualmente relacionados aos segmentos aqui já destacados: negros e indígenas. Mas não se resumindo, tão-somente a esses, se estendendo por outros tantos agrupamentos.

Em verdade, as racialidades e os racismos (que são também plurais) encontram raízes nas raças. O sistema que é o racismo, de fato, se valeu de invenções geopolíticas de poder para fundamentar e legitimar ações de classificação, segmentação, exploração e dominação. Essas invenções são as raças. Não por acaso, para cada continente – ou para cada força e objeto geopolítico – se criou uma cor, sendo um importante referente do significante político racial. Inventou-se o branco, o negro, o amarelo, o vermelho e o marrom.

No contexto brasileiro, as cores referências eram o branco europeu, o vermelho indígena e o preto africano. O primeiro trazido para dar segmento ao projeto de embranquecimento da população brasileira, os outros dois, acostumados a trabalhar nas colônias, serviam para à subjugação dentro da sociedade de classes, ocupando o chão da fábrica e os bairros periféricos do país.

É usual que para quando se anuncia o termo raça (e correlatos) o que se aciona no imaginário social seja a figura negra, como se fosse a matéria da raça. Não por acaso, existem inúmeras pesquisas sobre racismo e racialização que concedem muito privilégio a esse agrupamento em particular, sua escravização e dificuldade de integração à sociedade. Dando muito espaço de tela à trajetória sôfrega desde o tráfico negreiro; ao processo de domesticação do racismo, quando se tornou visto como problema do âmbito privado; e também ao debate do racismo estrutural.

Além de ser escopo de pesquisas teóricas, essa associação automática também produziu a incorporação do racismo ao aparato corpóreo de sujeitos das populações negras brasileiras. No sentido de perpetrar o racismo (que é um dispositivo externo ao corpo) também no âmbito da autopercepção e autorreconhecimento raciais, em sujeitos negros. A ponto de se enxergarem, esses e essas, como aquilo que os classificam: feio, sujo, profano. Assumindo, pois, a posição que lhes é designada.

As populações indígenas, como já se sabe, não ficaram imunes ao processo de racialização oriundo do discurso europeu. Assim como a população negra, a realidade indígena nordestina é marcada pelo apagamento histórico e científico de sua existência no Nordeste. Até os anos 1990, a título de exemplo, observou-se esforço dos movimentos negros para mapear a existência de comunidades negras rurais e urbanas, no estado do Piauí. Ao passo em que esse esforço ainda se dá com as populações indígenas também piauienses, haja vista a conhecida interrogativa "no Piauí tem índio?".

Até aqui tratamos das racialidades e das categorias que lhe são intercambiáveis. Dentro desses processos, como o da racialização, pode-se identificar usos do discurso racial: com a prática discursiva que determina a cor como referente racial; o ato de segmentar sujeitos a fim de explorar e determinar quais corpos se podem matar e deixar morrer. Dentro disso, se faz importante destacar que nem toda classificação (ou seja, nem todo discurso) é racializante. Nem toda determinação é dotada de tal capacidade discursiva com efeitos de verdades, mecanismos de poder e regras do direito. Por exemplo, grupos indígenas classificam sujeitos brancos, nem por isso o último grupo foi condenado por àquele ao trabalho forçado em colônias ou a viver sob o risco de ter seu território expropriado em nome do agronegócio. Isso é um “privilégio” concedido a um só agrupamento.

E, no mesmo sentido que só a população branca manipula o poder de determinar posições aos "outros", os "eus" brancos não se reconhecem como agrupamento racializado. Pois é dele que parte a racialização. E mesmo que tenha também inventado a cor referência branca, acaba enxergando a si mesmo quase como um grupo “aracializado”, matéria do que se é universal. Cabendo aos outros o que se é particular, no caso, às demais cores: preto, amarelo, vermelho e marrom.

Assim, produzir contradiscursos significa fazer frente a esses processos de racialização engendrados pelo agrupamento de cujo discurso possui efeitos de verdade, mecanismos de poder e regras do direito, fazendo frente também às suas consequências. Dessa forma, os textos aqui reunidos contribuem para a continuidade da tradição investigativa no âmbito das ciências sociais, e áreas correlatas, provocando um processo de “contrarracialização” – que não nega a existência das raças sociais, mas que combate os efeitos da imposição das mesmas.

Os escritos vão desde revisões bibliográficas a trabalhos oriundos de pesquisas de campo. Em tempos que as manifestações de racismo contra as populações negras e ameríndias continuam operando de forma sistemática, se faz necessário colocar em pauta as consequências desse problema estrutural e provocar narrativas subversivas de enfrentamento, que deem visibilidade para o pensar alternativas. Assim, os autores e as autoras que ajudam a construir este número temático propõem análises que, de modo geral, são permeadas por (auto)críticas do racismo, uma vez que todos estamos inseridos no

sistema racial, devemos, pois, reconhecer a posição que ocupamos, nosso lugar de fala e agência. As produções textuais aqui presentes seguem eixos como educação, corpo, literatura, identidades negras e indígenas, letalidade policial, e outros. Listamos a seguir os artigos, ensaios, tradução e entrevista com breves comentários.

Em “O racismo cotidiano e os mecanismos corpóreos da microviolência racial”, a autora Sofia Maria Carmo Nicolau busca compreender como o corpo, aqui localizado como dispositivo, atua nas interações sociais, na dimensão microssocial, mediadas pelo racismo e pela raça, produzindo corpos racializados negros – alvos do racismo – e os corpos racistas. Sendo o corpo central às interações sociais. Pois além de incorporar e apreender signos do imaginário social, enquanto aparato que executa mecanismos e técnicas, ele também transita entre as manifestações micro e macrosociais do racismo. Esse último, por ser cotidiano, é regular e naturalizado, como um habitus, que estrutura as relações e corpos, e é estruturante de mesmas relações sociais e aparatos físicos.

No entrecruzamento de uma gama de teóricos do reconhecimento, nasce o empreendimento teórico que recebe o título “Identidade negra, discurso e autorreconhecimento: perspectivas de uma educação antirracista”. Nesse artigo também se percebe a discussão de um racismo operado no cotidiano, nesse caso, do cotidiano escolar – problematizado por meio de levantamento bibliográfico. Angélica Maria Vieira Cruz e Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento tratam identidade negra e autorreconhecimento negro como intercambiáveis, interessando-lhes o campo discursivo da escola como fomentador dessa relação dialógica, bem como espaço profícuo para disseminar discurso e educação antirracistas. Entendem, pois, que os processos de (auto)identificação e de autorreconhecimento racial podem ser ora facilitados ora dificultados por regimes discursivos. Dificultados pelo ocultamento operado por discursos colonizadores e facilitados por discursos antirracistas.

Um bom exemplo de construção de contradiscurso racial, o romance *Úrsula*, da escritora maranhense Maria Firmina dos Reis, é o foco da análise realizada por Cecília Sousa da Silva no artigo “O negro como símbolo de libertação em *Úrsula*: um olhar para Túlio e preta Suzana como sujeitos de sua própria história”. A autora discute sobre a representação do negro na literatura brasileira e indica que *Úrsula* inaugura uma fase em que o negro deixa de ser apenas objeto da/na literatura e passa a ser sujeito ativo, ganha voz. É uma leitura convidativa, que entre outras coisas, nos informa sobre a grandeza de uma escritora negra e sua obra que por muito tempo permaneceram invisibilizadas na história do país.

Bem como pode ser um projeto epistemológico e político deixar escritoras negras no esquecimento, os corpos negros e a violência a que estão sujeitados também podem ser relegados propositadamente a ignorância de concidadãos. Diego Mateus dos Santos e Elton Guilherme dos Santos Silva abordam o tema da violência e morte da população negra por

forças policiais. Em “Polícia para quem precisa de polícia: brasileiros diante da violência do Estado” os autores informam exemplos de casos noticiados nos últimos anos, no país, que representam um recorte do extermínio de corpos negros e periféricos. A discussão chama a atenção para a existência de uma apatia por parte da sociedade brasileira diante do problema e pontua a necessidade de reflexões sobre o racismo estrutural e os males por ele ocasionados, assim, racismo e letalidade policial, são indissociáveis.

Como a população negra, povos indígenas também sofrem com apagamento de seus corpos, símbolos e signos. Fazendo um diálogo entre história e antropologia, Carmecilia Ferreira dos Santos constrói uma narrativa que aborda os indígenas no Piauí. No ensaio “Os Pimenteiras no contexto da etno-história piauiense” a autora faz um resgate desse grupo indígena que viveu na região sul do estado. A partir de pesquisa de campo realizada no município de Caracol e do contato com uma família (Dias Marreca) de descendência indígena, Carmecilia discute sobre processos de afirmação da identidade indígena, emergência étnica, memória, e a resistência dos povos indígenas do Piauí, que continuam vivos, apesar do apagamento histórico a qual foram submetidos. O trabalho se configura num importante exercício de reflexão sobre a questão indígena e as novas configurações que surgem, por exemplo, com o desenvolvimento de estudos na região que buscam dar visibilidade e resgatar a história desses povos.

Fortemente baseado nos conceitos de subalternidade, de Spivak (2010), e de autoinscrição, de Mbembe (2001), Ian Rebouças de Andrade advoga a produção de uma epistemologia historiográfica aliada a uma etnografia compreensiva dos sujeitos em seu ensaio intitulado “A questão da subalternidade e a reivindicação de narrar o mundo”. Questionando as raízes colonizadoras dos discursos que classificam, sobretudo mulheres e a população negra, e pontuando as propostas dos autores quanto a produção (ou mesmo reparação) da realidade histórica que situa(va) sujeitos generificados mulheres e racializados/as negros/as à margem da história hegemônica.

A introdução do livro *Ombligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos em el Pacífico colombiano*, do antropólogo Jaime Arocha Rodríguez, nessa edição, é traduzida por Liliana Gracia Hincapié, Mauricio dos Santos e Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino. Os/as autores/as nos brindam com essa instigante narrativa dos iniciados (umbigados) na irmandade Aranha, ao mesmo tempo deus e deusa. Bem como da prática de umbigar. Que entrelaça a história Ananse, deidade dos povos fanti-ashanti do golfo de Benín e de grupos afrodescendentes latino-americanos, com outros temas sobre as relações entre África e América. Haja vista que Ananse, em suas múltiplas manifestações, tornou-se razão de ódio por parte de colonizadores no sistema escravagista. Ao moldar sujeitos negros transgressores de sua imposta condição de escravizado.

Também contamos com uma entrevista realizada com Carmen Kemoly, mulher negra, periférica, nordestina (do Piranhão⁶) e das artes urbanas, como rapper, poeta,

⁶ Que está em constante trânsito entre os estados do Maranhão e do Piauí.

REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI

slammer, grafiteira e atuante no audiovisual. Nessa conversa, tratamos da sua trajetória enquanto sujeito compósito, das suas produções musicais e filmográficas. Enfim, tornamos a entrevista como espaço de valorização e disseminação da potência dessa negra mulher.

Desejamos a todas e todos uma boa leitura!

O RACISMO COTIDIANO E OS MECANISMOS CORPÓREOS DA MICROVIOLÊNCIA RACIAL

Sofia Maria Carmo Nicolau¹
sofiacarmo56@gmail.com

RESUMO: *O presente artigo busca, partindo das especificidades sócio históricas que caracterizam o racismo brasileiro, compreender o papel do corpo no racismo cotidiano. Pretende-se, a partir disso, abordar a constituição do corpo negro como ligado à significados negativos, e como esses significados criam uma relação imaginária com o corpo negro que é materializada nas interações sociais. Por fim, objetiva-se abordar os mecanismos corporais do racismo, as formas pelas quais o tornar-se racista é um processo corporificado, assim como a manifestação do racismo cotidiano se dá pelo corpo.*

Palavras Chaves: *Corpo, racismo, vida cotidiana, interações sociais.*

ABSTRACT: *This paper seeks to understand the role of the body in everyday racism, starting from the socio-historical specificities that characterize Brazilian racism. It is intended to approach the constitution of the black body as linked to negative meanings and how these meanings create an imaginary relationship with the black body that is materialized in social interactions. Finally, it addresses the body's mechanisms of racism and the ways in which becoming racist is an embodied process, as well as the manifestation of everyday racism through the body.*

Keywords: *Body, racism, everyday life, social interactions.*

¹ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. Participa do Centro de Estudos Urbanos (CEURB) e atua no Grupo de Estudos Filosofia, Direito e Poder (GFDP).

INTRODUÇÃO

Com a emergência teórica dos estudos sobre o racismo, enquadramentos estruturalistas, ideológicos e individualistas disputam um lugar de centralidade e causalidade em relação ao racismo, como aponta Luiz Augusto Campos (2017). Muitas vezes, isso implica em uma forma reducionista de compreender algumas manifestações de racismo, uma vez que, ao centralizar determinada abordagem de maneira isolada de outra, alguns de seus aspectos são negligenciados. Sendo assim, é importante compreender o racismo como um fenômeno que abarca uma série de mecanismos, desenvolvendo, no decorrer do processo histórico, diferentes faces em cada contexto social em que a ideia de raça foi alicerçada como forma de classificação social.

Isto posto, o presente trabalho busca compreender o racismo em sua dimensão cotidiana, não como campo primário ou central, mas como uma das formas pelas quais o racismo media a totalidade das relações sociais no Brasil. Em um primeiro momento, aciono uma bibliografia prévia sobre os contornos do racismo no Brasil, valendo-me, sobretudo, das contribuições de Gonzalez (1988) e Nascimento (1978). Posteriormente, dialogando autores como Goffman (2004), Mbembe (2014), Le Breton (2012) e Nogueira (1998), explano sobre o racismo cotidiano como um ato de objetificação do corpo negro, e das imagens criadas sobre este. Por fim, atendo-me ao processo de tornar-se racista e aos mecanismos de manifestação do racismo como processos corporificados, utilizando Mauss (2014) e a noção de habitus branco desenvolvida por Eduardo Bonilha (2020).

O RACISMO NO BRASIL

A partir da proposição de compreender os mecanismos do racismo na vida cotidiana, dois apontamentos se mostram relevantes para o trabalho. Em primeiro lugar, a compreensão do racismo como um fenômeno sócio-histórico, isto é, os processos pelos quais o racismo se manifesta estão ligados à sociedade em que está inserido, sendo importante compreender como o racismo e as dinâmicas raciais estruturam as relações sociais nessa sociedade. Em segundo lugar e analogamente, em uma sociedade racializada são inúmeros os campos das relações sociais mediados pela raça e conseqüentemente pelo racismo, assim como são diversas suas formas de manifestação. Neste trabalho, dedico-me à dimensão cotidiana e, portanto, interpessoal do racismo na sociedade brasileira.

Ater-se às manifestações microssociais do racismo não implica em reduzir sua importância ou seus efeitos e sim, auxilia na delimitação dos contornos do racismo no Brasil. Em consonância com Candace Clark (1997), compreendo que explorar os aspectos microssociais pode revelar a relação entre os processos micro e macrossociais. Assim, explorar a microviolência racial, as formas estreitas e pouco visíveis do racismo, abre a possibilidade de enxergar os processos pelos quais o racismo, como intrínseco à estrutura social brasileira, emerge também das dinâmicas e relações cotidianas. É propriamente o corpo que fornece essa mediação entre as esferas, uma vez que as normas e valores sociais são incorporados pelos indivíduos.

Lélia Gonzalez, em seu texto “A categoria político-cultural da amefricanidade” (2020), defende a importância de compreendermos os processos histórico-culturais dos países colonizados, com destaque para a forma como o racismo neles se manifesta. A antropóloga distingue o racismo aberto do racismo disfarçado. Atenho-me aqui, ao segundo tipo de racismo, característico das sociedades latinas sob a colonização dos países ibéricos. Esse tipo de racismo, disfarçado ou por abnegação, é marcado pela democracia racial.

“Como todo mito, o da democracia racial oculta além daquilo que mostra.” (GONZALEZ, 2020, p.80) O que é ocultado pela democracia racial no Brasil e pela forma com que esta foi incorporada no racismo brasileiro, envolve demonstrar que, entre as brechas das interações falaciosamente compreendidas como harmoniosas, operam agressões sutis e nem por isso, menos violentas. O Movimento Negro Unificado (MNU) e os movimentos negros, tiveram e ainda têm um papel central no processo de desnudar os efeitos da democracia racial no Brasil e expor que, como em qualquer outra sociedade que sofre com os efeitos da colonização e seu suporte; a racialização, o Brasil é constituído pelo racismo. Ainda assim, o projeto de ocultação e invisibilização do racismo no Brasil perdura.

Nesse sentido, Abdias do Nascimento (1978), ao fazer uma crítica às ideias de assimilação racial que resultam em ideologias de embranquecimento, compreende a centralidade da democracia racial como uma ficção ideológica que produz efeitos nas relações raciais no Brasil:

Devemos compreender "democracia racial" como significado a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país. (NASCIMENTO, 1978, p.93)

A capilarização da democracia racial no tecido social se deu tal forma que sofisticou o racismo brasileiro tornando-o mais sutil, engendrando uma forma de manifestação silenciosa, porém intrínseca às relações sociais. Essa face que toma o racismo no Brasil é importante para compreender como ele é apreendido e reproduzido na vida cotidiana.

A partir disso, o racismo brasileiro pode ser compreendido, em sua dimensão interpessoal, como uma micro agressão, isto é, uma forma de agressão sutil, verbal ou não verbal, consciente ou não contra grupos minoritários, sendo uma forma perversa de agressão que se apresenta cotidianamente nas interações sociais (SUE, D. W. et al, 2007). Isto posto, introduzo o corpo como central para se pensar a dimensão cotidiana do racismo, isto porque é através da corporeidade que as interações sociais se concretizam. Assim, é a partir das dinâmicas corporais que o racismo cotidiano se perpetua.

AS DINÂMICAS CORPORAIS NO RACISMO COTIDIANO

Grada Kilomba (2019) entende que a tendência a compreender o racismo como “algo na superfície” reforça a ideia de que o racismo é algo na estrutura das relações e não estruturante dessas. Para a autora, o racismo não é algo que está nas margens, e sim no centro da vida social e política. Assim, compreendendo o racismo como “normal” e intrínseco a todas as relações sociais (ALMEIDA, 2019), sua dimensão interpessoal e, portanto, cotidiana da vida social é também mediada e estruturada pelas dinâmicas do racismo.

Para Kilomba, o racismo cotidiano representa o aspecto sistemático da violência racial na vida dos sujeitos negros, sendo uma reencenação das experiências coloniais, num processo de continuidade de determinadas relações da colonização:

O termo "cotidiano" refere-se ao fato de que essas experiências não são pontuais. O racismo cotidiano não é um "ataque único" ou um evento discreto, mas sim uma "constelação de experiências de vida", uma "exposição constante ao perigo", um "padrão contínuo de abuso" que se repete incessantemente ao longo da biografia de alguém - no ônibus, no supermercado, em uma festa, no jantar, na família. (KILOMBA, 2019, p.80)

Esse caráter sistemático do racismo é importante para compreendê-lo dentro de um campo mais amplo. Isto porque o racismo cotidiano é um fenômeno social, não individual. Ou seja, a manifestação do racismo na vida cotidiana possui um caráter sistemático, contínuo e esse caráter estabelece uma conexão entre as relações interpessoais e a dimensão estrutural do racismo, exatamente devido a não ocasionalidade de suas manifestações, como apontadas pela autora.

A partir disso, é possível estabelecer a centralidade do corpo nas relações interpessoais, isto porque o corpo é, a partir do contexto histórico-social que os sujeitos se localizam, o seu meio de apreensão/incorporação das estruturas sociais e sistemas culturais, sendo “resultado” de construções sociais e culturais (NOGUEIRA, 1998). O processo de socialização se dá pelo corpo, pelas interações sociais, pelas relações com os outros, portanto, a apreensão dos valores sociais de uma determinada sociedade é um processo corporificado. O mesmo processo se dá com o racismo.

Goffman, em sua obra “Estigmas: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada” (2004), compreende o estigma como características, sinais corporais de pessoas e grupos, usualmente sob caráter depreciativo. Em vista disso, o autor centraliza os contatos mistos, isto é, entre “normais” e estigmatizados, dentro de uma determinada situação social que requer a presença face a face de ambos. Nesse sentido, o sociólogo canadense explana sobre as informações sociais, informações já presentes em uma dada sociedade sobre um signo corporificado. Segundo Goffman (2004, p. 39): “Essa informação, assim como o signo que a transmite, é reflexiva e corporificada, ou seja, é transmitida pela

própria pessoa a quem se refere, através da expressão corporal na presença imediata daqueles que a recebem”.

Assim, o corpo negro e os signos transmitidos por ele durante uma interação social podem ser compreendidos como um estigma, isto porque a mensagem social passada pelo corpo que passou por processo de racialização é uma mensagem que pressupõe a marca da exclusão, da inferioridade, daquilo que é indesejável, como aponta Isildinha Nogueira em sua tese “Significações do corpo negro” (1998).

A partir disso, é importante compreender o processo pelo qual esses corpos se tornam corpos estigmatizados, isto é, os processos pelos quais esses corpos são racializados e determinados significados sociais lhes são atribuídos. Para isso, aciono Mbembe (2014) para compreender o conjunto de narrativas articuladas para a legitimação da violência colonial, a partir da invenção da raça. Para o filósofo camaronês, a raça é uma forma de afirmar poder, operando enquanto uma imagem, uma fantasmagoria, sendo atribuído a esses sujeitos o rosto daquilo que é negativo, o resto, o vazio, a representação da noite do mundo:

O trabalho do racismo consiste em relegá-lo ao segundo plano ou cobri-lo com um véu. No lugar desse rosto, faz-se emergir das profundezas da imaginação um rosto de fantasia, um simulacro de rosto e uma silhueta que, desse modo, tomam o lugar de um corpo e um rosto humano. O racismo consiste, pois, em substituir aquilo que é por algo diferente, uma realidade diferente. Além de uma força de deturpação do real e de um fixador de afetos, é também uma forma de distúrbio psíquico, e é por isso que o conteúdo recalcado volta brutalmente à superfície. (MBEMBE, 2014, p. 69)

Analogamente, Le Breton (2012) compreende o corpo como uma estrutura simbólica, ou seja, o corpo está inserido em uma rede de significações sociais, representações e imaginários que modificam de uma sociedade para outra. Isto posto, o sociólogo, ao explicar sobre o racismo, afirma que este envolve uma relação imaginária com o corpo:

O racismo é derivado do imaginário do corpo. A “raça” é uma espécie de clone gigantesco que, na imaginação do racismo, faz de cada um dos membros fictícios que a compõem um eco incansavelmente repetido. A história individual, a cultural e a diferença são neutralizadas, apagadas, em prol do imaginado corpo coletivo, subsumido sob o nome de raça. (LE BRETON, 2012, p.72)

Sob essa relação imaginária com o corpo e seus processos de formulação e racialização, o corpo negro assume o lugar de materialização da ficção racial. É sob este prisma que o racismo cotidiano se constitui como o ato de objetificação sistemática do corpo negro, de perpetuação do simulacro construído sob a ideia de negro, e conseqüentemente, da perpetuação da estrutura imaginária do corpo negro. Em outras palavras, a cena do racismo cotidiano, como denominada por Kilomba (2019), é um momento em que as infomações e imagens atribuídas ao corpo negro criam materialidade através racismo, e esse ato, analogamente, perpetua as ficções criadas sobre os negros.

A raça, apesar de compreendida, nas últimas décadas, como um constructo social, sempre traz consigo as formulações biológicas que a constituíram e estabeleceram as posições hierárquicas que hoje, sob sua faceta cultural, permanece exercendo o mesmo poder de distinção. Ou seja, “Embora a raça não exista biologicamente, isto é insuficiente para fazer desaparecer as categorias mentais que a sustentam.” (MUNANGA, 2004, p.10). E o corpo aparece como espaço de demarcação da persistência da categoria racial, como a fronteira entre o imaginário que perpetua as categorias raciais, e as interações sociais.

Na vida cotidiana, os signos apreendidos sobre o corpo negro, durante uma determinada interação social, remetem à estrutura imaginária criada sobre esse corpo. Assim, a dinâmica social que se sucede no curso de uma interação entre sujeitos racializados é mediada pelas apreensões desses sujeitos sobre os signos corporais. Essas interações acontecem sob a mediação do que Du Bois (2021) chama de “véu”, um véu da raça, que se instala sobre o corpo negro e sob o olhar branco, a partir de um eixo de separação racial. Portanto, o olhar e o corpo branco se constituem e se relacionam a partir das relações sob o véu da raça. E é também pelo corpo que esses sujeitos apreendem, reproduzem e manifestam o racismo.

TORNA-SE RACISTA

Schuman, em sua tese “Entre o encardido, o branco e o branquíssimo” (2012), faz uma retomada dos estudos pioneiros para a articulação de um campo de estudos sobre a branquitude. A autora compreende a branquitude como um lugar social, construído através de processos sócio-históricos e atravessado por outros eixos sociais. Essa posição social da branquitude implica privilégios sistemáticos para os que a ocupam, sendo, portanto, um “constructo ideológico de poder”:

Ou seja, é preciso pensar o poder da branquitude como princípio da circularidade ou transitoriedade (Foucault, 1999), compreendendo-o como uma rede na qual os sujeitos brancos estão conscientes ou inconscientemente exercendo-o em seu cotidiano por meio de pequenas técnicas, procedimentos, fenômenos e mecanismos que constituem efeitos específicos e locais de desigualdades raciais. Pensar o poder da identidade racial branca dessa maneira também tem o intuito de retirar o olhar que aponta o racismo para cada sujeito em particular e recolocá-lo para o entendimento de estruturas de poder sociais com particularidades de cada sociedade em questão. (SCHUCMAN, 2012, p. 23)

Essa identidade racial branca, elaborada por Schuman, é uma identidade que se constitui em relação. Assim, o tornar-se negro e o tornar-se branco estão intimamente ligados, sendo ambos atravessados por relações de poder. A relação de alteridade é importante porque essas oposições hierárquicas colocam os sujeitos racializados em locais sociais distintos, constituindo-os em relações de superioridade e inferioridade.

Isto posto, as interações sociais entre os sujeitos se apresentam como um campo de apreensão desses lugares sociais estabelecidos pela racialidade. Ou seja, são nas interações sociais, na relação com o outro, que estes sujeitos se tornam racializados e sob a mesma égide, que os sujeitos apreendem a gama de discursos sobre o racismo. O corpo se apresenta, nesse sentido, como meio de apreensão do racismo, exatamente porque o processo de se tornar racista envolve as formas de incorporação desses lugares sociais, de estabelecimento de determinadas identidades que se articulam nas relações interpessoais.

É nesse sentido que Eduardo Bonilla (2020) apresenta a noção de “habitus branco”, isto é, “um processo de socialização racializado e ininterrupto que condiciona e cria o gosto racial, as percepções, os sentimentos e as emoções dos brancos e suas opiniões sobre questões raciais” (BONILLA, 2020, p.213). Assim, o processo de socialização da branquitude é um processo de incorporação dos valores sociais enquanto grupo em uma posição hierárquica, na oposição entre negro e branco. É importante ressaltar que essa socialização é perpassada por outros marcadores sociais e eixos de opressão que também mediam as relações sociais. Entretanto, o lugar de privilégio material e simbólico da branquitude é um lugar distintivo nas relações raciais.

O conceito de Habitus branco de Bonilla (2020) nos é interessante para compreender como o processo de socialização da branquitude é distintivo em sua forma de se relacionar com o mundo e com os outros. A partir disso, o corpo branco se apresenta como esse meio de comunicação com o mundo, mediada pela percepção adquiridas em seus processos de racialização.

Frente ao exposto, Mauss, em seu texto “As técnicas do corpo” (2003), compreende que o indivíduo assimila os movimentos e atos que são efetuados em sua presença, assim, tanto a criança como o adulto imitam atos bem-sucedidos realizados por pessoas que têm autoridade sobre elas. Esses atos e modos de agir são técnicas, mais precisamente técnicas do corpo.

A proposição de Mauss (2003) é importante para compreender o racismo como técnica do corpo da branquitude em seus processos de socialização, técnicas estas apreendidas nas relações entre os corpos racializados. Dessa forma, o processo de tornar-se racista e de manifestar o racismo se dá pelo corpo. Assim, o racismo cotidiano consiste em empregar técnicas corporais num processo de perpetuação da hierarquização entre sujeitos racializados. Estas técnicas são acionadas no momento da interação, momento este em que as imagens reificadas do corpo negro são acionadas. O corpo negro é visto sob a lente do racismo e é esse corpo que será o alvo dessas técnicas corporais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O racismo cotidiano e sua dinâmica sistemática de reproduzir as imagens que fabrica, depende da conservação do imaginário sobre o corpo negro e todas as invenções que o acompanham. A interação face a face se constitui, dessa maneira, como um campo importante no entendimento das dinâmicas de apreensão e perpetuação do racismo, porque se apresenta como a fronteira entre a ficção e vida material, num espaço em que ambas se confundem e os efeitos da racialidade mostram-se eficazes. Nesse sentido, repensar os significados e lugares sociais apreendidos pela racialização pode ser um passo no caminho de dissolver a forma com que esta ocupa um lugar de centralidade nas dinâmicas sociais. Parte desse processo envolve repensar o papel dos corpos racializados e compreender como os mecanismos corporais são centrais na compreensão do racismo brasileiro.

Assim como a democracia racial, a ideia de raça biológica é imbricada ao racismo. Isso faz com que teóricos contemporâneos precisem deixar claro do que se trata quando se fala de raça, uma construção social que gera efeitos concretos. Permanece, entretanto, uma incrível persistência das categorias biológicas de serem infiltradas no léxico da raça. Assim, o corpo precisa estar presente no entendimento do racismo, não porque carrega consigo alguma significação biológica, mas porque as construções sociais que perpassam a racialização e que implicam na inferiorização, têm tido o corpo como objeto privilegiado.

Expor as facetas do racismo, explorar seus meandros e seus impactos na vida social, tem sido parte fundamental da luta antirracista. É necessário, cada vez mais, compreender os interstícios nos quais o racismo opera, como forma de identificá-lo e projetar caminhos para sua erradicação. Portanto, é importante abarcar diferentes esferas da vida social na compreensão do racismo e a corporalidade precisa ser inserida como parte constitutiva dos esforços para desfazer o arranjo de poder que permeia a racialidade no Brasil.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. Racismo estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BONILLA-SILVA, Eduardo. Racismo sem racistas: O racismo da cegueira de cor e a persistência da desigualdade na América. São Paulo: Perspectiva, 2020.

CAMPOS, Luiz Augusto. RACISMO EM TRÊS DIMENSÕES: Uma abordagem realista - crítica. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 32, n. 95, 2017

CLARK, Candace. "Sympathy, Micro Hierarchy and Micropolitics" in *Misery and company: sympathy in everyday life*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1997].

DU BOIS, W.E.B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 2004.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. In. RIOS, Flávia. LIMA, Márcia. (org.) *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In. RIOS, Flávia. LIMA, Márcia. (org.) *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Cotidiano*, Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.

LE BRETON, David. *Sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 399-422.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 1ª Edição. Antígona. Portugal, 2014. .

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*[S.l: s.n.], 2004.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro processo de um racismo mascarado: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. (1998). *Significações do Corpo Negro*. Doutorado em Psicologia. Universidade de São Paulo.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. São Paulo: Doutorado em Psicologia. Universidade de São Paulo, 2012.

SUE, D. W., Capodilupo, C. M., Torino, G. C., Bucceri, J. M., Holder, A. M. B., Nadal, K. L., & Esquilin, M. Racial microaggressions in everyday life: Implications for clinical practice. *American Psychologist*, 2007. 62(4), 271–286.

IDENTIDADE NEGRA, DISCURSO E AUTORRECONHECIMENTO: PERSPECTIVAS DE UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA

Angélica Maria Vieira Cruz¹

angelica.vieira@ufpe.br

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento²

nonatorr@ufpi.edu.br

RESUMO: *A perspectiva de uma educação antirracista é permeada por amplas reflexões, sendo uma delas o reconhecimento e afirmação da identidade negra. Nos estudos relativos ao debate sobre identidade, essa apresenta-se como um processo em constante construção e influenciada por diversos fatores. O presente trabalho tem como objetivo refletir sobre alguns aspectos colonizantes e discursos emitidos por diversos sujeitos, que podem dificultar a afirmação da identidade negra na sociedade de modo geral, e nos espaços educativos de modo particular, bem como sobre os usos de classificações raciais no autorreconhecimento que também traduz essa dificuldade. A partir de um levantamento bibliográfico, elencamos alguns autores que tem se dedicado sobre o tema, e a partir deste construímos nossas reflexões. As leituras apontaram a existência de uma relação dialógica entre identidade e autorreconhecimento, bem como demonstram os diferentes fatores que influenciam essa relação, sendo o espaço escolar um destes.*

Palavras Chaves: *Identidade; autorreconhecimento; discurso; antirracismo; educação.*

ABSTRACT: *The perspective of an anti-racist education is permeated by broad reflections, one of which is the recognition and affirmation of black identity. In studies related to the debate on identity, this is presented as a process in constant construction and influenced by several factors. The present work aims to reflect on some colonizing aspects and discourses emitted by different subjects, which can hinder the assertion of black identity in society in general, and in educational spaces in particular, as well as on the uses of racial classifications in self-recognition which also translates this difficulty. Based on a bibliographical survey, we list some authors who have been dedicated to the topic, and based on this, we build our reflections. The readings pointed out the existence of a dialogical relationship between identity and self-recognition, as well as demonstrating the different factors that influence this relationship, with the school space being one of them.*

Keywords: *Identity; self-recognition; discourse; anti-racism; education.*

1 Mestranda em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE e Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí - UFPI. Integrante do GPADIE (Grupo de Pesquisa em Antropologia, Diversidade, Interculturalidade e Educação).

2 Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE e professor Adjunto II, do Centro de Ciências Humanas e Letras, Departamento de Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí - UFPI.

INTRODUÇÃO

O espaço escolar apresenta-se permeado por diversos grupos e sujeitos, e muitas vezes suas relações podem apresentar-se de forma conflituosa. No que se refere a questão étnico-racial, a escola reflete várias relações de poder presentes no meio social, como as marcas da colonialidade que marginalizam práticas, saberes e histórias, além do consequente racismo decorrente desse processo.

Essa colonialidade presente em diversos espaços, como na escola, reflete a construção sociohistórica do país. No que diz respeito, às reflexões sobre a formação da identidade negra na escola, foco deste trabalho, percebemos que o imaginário histórico construído em torno da identidade nacional brasileira reflete também nessa formação. Cabe destacar que o projeto de embranquecimento presente na formação da identidade nacional baseado em um ideal de mestiçagem dificultou a construção da identidade, em especial, ao dividir mestiços e negros. Esse processo que buscou ocultar os conflitos raciais em torno da “identidade brasileira” dificultou a afirmação da identidade negra, assim como de suas manifestações sociais e culturais. A dificuldade de afirmação dessa identidade reflete também nos processos de autodeclaração/autorreconhecimento étnico-racial, em especial, em torno da figura do “mestiço”, assim como da atual terminologia “pardo”.

Segundo diversos autores como Fanon (2008), Guimarães (1999), Moita Lopes (2002), Loureiro (2004), Taylor (1997), os processos de autorreconhecimento étnico-racial e de diversos discursos emitidos podem constituir importantes ferramentas para a formação da identidade e, conseqüentemente, para uma melhor convivência em meio a diversidade. No que diz respeito à escola, apresenta-se uma perspectiva de uma educação antirracista diante de tais processos que permeie o ambiente escolar e os seus diversos sujeitos.

Dessa forma, no presente trabalho refletimos sobre como a presença de um debate antirracista dentro da escola contribui para a construção da identidade negra dos discentes, em especial no que diz respeito aos discursos envolvidos dentro da instituição escolar e ao processo de autorreconhecimento dos alunos. Para tanto, realizamos um levantamento bibliográfico no intuito de demonstrar outras experiências, bem como construir um aparato teórico que nos permitisse uma melhor compreensão e análise do fenômeno estudado.

Com isso, o presente trabalho está organizado a partir dessa introdução, onde apresentamos o tema, objetivos e metodologia, mais três seções, além das considerações finais. Na primeira seção, buscamos refletir sobre a presença das marcas da colonialidade no âmbito escolar e a importância de um debate para uma educação antirracista. Na segunda, apresentamos a discussão sobre o processo de mestiçagem e de identidade nacional que dificultou a afirmação da identidade negra. Na terceira seção, há uma reflexão baseada em diversos autores sobre o processo de autorreconhecimento étnico-racial e a sua relação dialógica com a formação da identidade, e por fim, algumas considerações.

COLONIALIDADE NA ESCOLA E A IMPORTÂNCIA DE UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA

As instituições sociais refletem a construção de uma “identidade legitimadora” da ideologia dominante, conforme Castells (2000). Os sujeitos reproduzem essa identidade ligada a dominação estrutural da sociedade e a internalizam, mesmo em meio às negociações e relações de poder envolvidas. Sendo a escola uma instituição social importante na formação desses sujeitos, essa identidade legitimadora reflete nesse espaço de forma colonizante, pois reprime particularidades sociais, políticas e culturais de populações negras e indígenas que sofreram com o processo de escravização.

O debate sobre colonialidade diz respeito a herança cultural da colonização, sendo classificada em três tipos: do poder, do saber e do ser. A primeira demonstra que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não desapareceram com o fim do período histórico da colonização, pois ainda hoje é vista como um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno colonial, ou seja, com a formação do mundo capitalista que articula as regiões periféricas da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global (QUIJANO, 2005).

O saber e o ser também constituem classificações da colonialidade, uma vez que desde o período colonial há uma invenção do “outro”, do colonizado, sendo este “outro” visto de modo inferiorizado. A construção histórica de um ponto de partida de observação, científico e supostamente neutro – *la hybris del punto cero*, (GÓMEZ, 2005), na realidade, traduz um olhar eurocêntrico e colonizador. O ser também possui um olhar colonizado, pois somos marcados subjetivamente pela colonialidade tanto individual como coletiva, e mostra-se também ser um processo que afeta a própria formação de identidades, visto que o colonialismo impôs a internalização de associações relacionadas à raça, como o “branco” ser relacionado à um maior desenvolvimento cognitivo e de maior aceitação social (MIGNOLO, 2010).

Fanon (2008) ao analisar a condição do homem negro na França e em suas colônias, como nas Antilhas e na Martinica, na primeira metade do século XX, afirma que a inferioridade foi algo sentido historicamente como uma inferioridade econômica em uma visão marxista, contudo é inevitável negar a sua afetação no ser que se reflete na tentativa do negro fugir à sua individualidade, visto ser subjugado, explorado e não reconhecido pelo homem branco.

O autor se utiliza durante toda a sua discussão de uma análise estrutural marxista, e argumenta que a imprescindibilidade de uma luta por mudanças na estrutura social:

Surge, então, a necessidade de uma ação conjunta sobre o indivíduo e sobre o grupo. Enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a conscientizar seu inconsciente, a

não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais (FANON, 2008, p. 95).

Esse complexo de inferioridade revela-se em uma espécie de psicopatologia, um processo de interiorização dessa inferioridade. Essa interiorização acontece a um nível psicológico e inconsciente, que o autor chama de complexo psicoexistencial, na qual o preto assemelha-se a um tipo neurótico obsessional reprovando a sua cor, aniquilando o seu estar-aqui em uma tentativa frenética de tornar-se branco. Para constatar isso, ele analisa a condição do homem negro em relação ao homem branco em especial nas colônias francesas e utilizando-se também da análise de alguns romances.

Embora, os autores citados anteriormente tratem a questão da identidade negra em uma perspectiva macroestrutural anticolonial e decolonial, também podemos analisar tais reflexões na escola, visto ser uma instituição que reflete processos sociais marcados pela colonialidade. A raça constitui um dos elementos estruturantes na formação do sistema mundo moderno/colonial, e está presente nas colonialidades do saber e do ser. A distribuição desigual de conhecimento relativa às culturas silenciadas e negadas, assim como a visão negativa sobre as políticas culturais e a dificuldade de reconhecimento da afrodescendência e da herança indígena são alguns dos aspectos colonizantes que podem ser observados na escola.

Para Gomes (2012), a escola representa uma instituição importante no processo de construção das identidades sociais e pode proporcionar a construção de um olhar mais alargado, ou seja, uma educação como processo de humanização. Para a construção de uma educação humanizada, também é necessário reconhecer que a questão da diferença está presente tanto dentro, como fora dos muros da escola, o que reflete na forma como a escola trata os aspectos da colonialidade abordados. A forma como essa diferença é tratada interfere nas relações de aprendizagem e socialização, conforme Tosta (2011).

Uma prática educativa que possa concretizar-se como instrumento no combate ao racismo é de fundamental importância. Como afirma Munanga (2005), a questão da memória coletiva, da história, da cultura e da identidade dos alunos negros e afrodescendentes são apagadas no sistema educativo baseado no modelo eurocêntrico somando-se a formação de uma imagem negativa em torno de populações não-brancas desde o processo colonizador. A escola por muitas vezes por ser concebida como fornecedora de saberes clássicos, pode acabar invisibilizando determinados conhecimento e identidades

Assim, mostra-se necessário reflexões e estratégias para a construção de uma educação antirracista e de afirmação da identidade negra. Gomes (2001) nos aponta que em primeiro lugar, é essencial o reconhecimento da existência de racismo na escola e o entendimento conceitual da temática pelos educadores que possam auxiliá-los a identificar práticas racistas. Outro aspecto essencial seria discutir como a instituição tem tratado as relações raciais, e a partir disso colocar em práticas iniciativas de projetos pedagógicos que

dialoguem com ONG's e movimentos sociais, especialmente o Movimento Negro. Ou seja, é necessária uma ação conjunta que mobilize diversos sujeitos para a concretização de mudanças nas práticas de como a escola lida com as relações étnico-raciais.

O PROCESSO DE MESTIÇAGEM E A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL

A dificuldade de autorreconhecimento em relação ao uso de classificações raciais e à afirmação da identidade negra provoca a reflexão sobre como a construção histórica da identidade nacional dificultou a afirmação dessa identidade. Conforme Munanga (1999) e Ortiz (1994), o projeto que se construiu ao longo da História do Brasil e que pautou a construção de um ideal nacional e de embranquecimento ainda está presente ideologicamente, embora tenha fracassado do ponto de vista prático.

O mestiço foi idealizado como símbolo da identidade brasileira e refletiu um modelo sincrético, assimilacionista e não democrático construído pela elite dominante. Conforme Munanga (1999), as identidades de povos indígenas e negros foram reprimidas e inibidas de manifestar-se diante da “cultura nacional”. Esse processo foi ainda marcado por uma perseguição desses grupos ao ideal de branqueamento de forma a tentar escapar dos efeitos da discriminação racial.

Dentro de tal discussão, Ortiz destaca o “mito ou fábula das três raças” que permite aos indivíduos de diferentes classes e grupos de cores se unirem em torno de uma identidade dita nacional. Tal questão acarreta uma certa perda para o movimento negro, pois esvazia-se a especificidade da origem de manifestações sociais e culturais negras, como o samba; assim como, dificulta o discernimento entre as fronteiras de cor ocultando conflitos raciais.

A problemática em torno do mestiço e da fábula das três raças coloca-se no cerne da construção de um ideal nacional pautada na anulação ou supressão das identificações étnicas, em especial de negros e indígenas. Munanga (1999) aborda que embora o conceito de mestiçagem possua originalmente um sentido biológico de troca ou fluxo de genes entre populações, a abordagem raciologista é a que mais impera nesse estudo em que a mestiçagem aconteceria entre “grandes raças” definidas a priori que um tipo “puro”. As classificações “branco”, “negro”, “amarelo”, “mestiço” seriam categorias cognitivas herdadas do processo de colonização com conteúdo mais ideológico, do que biológico. Vejamos:

A ideia de uma nova etnia nacional traduz a de uma unidade que restou de um processo continuado e violento de unificação política por meio de supressão das identidades étnicas discrepantes e de opressão e repressão das tendências virtualmente separatistas, inclusive dos movimentos sociais que lutavam para edificar uma sociedade mais aberta e solidária (MUNANGA, 1999, p. 100).

Conforme apontado anteriormente, esse ideal de branqueamento construído pela elite pensante e política também é perseguido individualmente por negros e mestiços para escapar da discriminação, contudo não reflete na prática em uma realidade mais “integradora” já que os mestiços constituem, pela sua importância numérica, a categoria social mais excluída e discriminada (MUNANGA, 1999). O autor ainda afirma que a estratégia de levar o mestiço a aceitar o branqueamento para encontrar um melhor lugar na sociedade é uma tentativa de reduzir o descontentamento entre as raças, e por consequência, de provocar um processo de desunião entre negros e mestiços.

Os defensores do branqueamento viam no dito “mulato ou mestiço” a ponte étnica entre o negro e o branco. A categoria mestiça reflete a atual categoria censitária “parda” na qual Munanga cita dados censitários para fundamentar a ideia de que tais categorias reforcem o ideal de branqueamento e dificulta o processo de afirmação da identidade negra. Como podemos observar:

Observa-se também que se a categoria censitária “parda”, na qual se incluem todos os mestiços, de acordo com os censos de 1980 e 1990, representa 39% da população, o número real deveria ser superior a essa porcentagem, porque, em função do mesmo ideal do branqueamento, muitos mestiços claros são drenados na categoria censitária “branca”, como muitos negros claros são ou podem ser contados na categoria “parda” (MUNANGA, 1999, p. 115).

Algo similar é abordado por Oliveira Filho (1999) na problemática referente a elaboração de um ideal nacional na história brasileira e que reflete também a construção dos dados do censo. Segundo ele, tal construção é articulada historicamente por uma elite agrária, hierárquica, monarquista, e conseqüentemente, a elite pensante, em torno da criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Assim, tem-se a tentativa de resolução do imaginário político nacional através da ideia de um mito de origem brasileiro e na valorização do “mestiço”, e posteriormente na classificação parda, refletindo a absolutização, mitificação e distorção da diversidade. A categoria censitária parda é apresentada como um discurso legitimador da mestiçagem, mas que na realidade nega a diversidade e tenta ser uma solução pacífica para os conflitos raciais e contradições sociais.

Em relação ao combate e a elaboração de uma agenda antirracista em torno desses processos, destaca-se a atuação do Movimento Negro, em especial, a partir dos anos 1980 quando a ideia integracionista do mito da democracia racial se transforma numa ideologia oficial. E assim, o movimento passa a apresentar de forma contundente um discurso racialista e multicultural: há uma revalorização da herança africana, e um combate a discriminação racial e a estrutura desigual de riquezas, poder e saber (GUIMARÃES, 1999).

Além de ser um discurso legitimador, o ideal de mestiçagem e de branqueamento apresenta conseqüências no processo de construção da identidade negra. Conforme Lima

(2006), os impactos do ideal de branqueamento e mestiçagem atingem a identidade, a psicologia social e a subjetividade do negro, ou seja, trata-se de uma ideologia que constrói um imaginário negativo sobre o negro que ao atingir sua identidade e autoestima, ainda o culpa pela discriminação e justifica as desigualdades sociais a nível individual.

AUTORRECONHECIMENTO, DISCURSO E A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICO-RACIAL

Ao refletir sobre os processos de reconhecimento e sua relação com a identidade, Taylor (1997) argumenta que um indivíduo ou um grupo de pessoas podem sofrer um verdadeiro dano se as pessoas ou a sociedade que os rodeiam lhe fornecerem representações ou imagens depreciativas até ao ponto em que sejam internalizadas. Tal situação ocorre, por exemplo, em diversos casos de racismo. Ou seja, para que os indivíduos negros consigam afirmar sua identidade é necessário no mínimo um reconhecimento positivo da diferença, que pode refletir tanto no que diz respeito aos discursos envolvidos como em políticas de reconhecimento.

Esse reconhecimento está diretamente atrelado ao discurso, visto que esse contribui diretamente na formação identitária. Segundo Moita Lopes (2002), nossas identidades sociais são construídas por meio de nossas práticas discursivas com o outro, logo é uma construção que está sempre em processo. Nessa construção, há um importante papel das instituições sociais, e no caso, a escola se destacaria como uma instituição importante na legitimação de identidades sociais.

O autor trabalha com as narrativas construídas em uma sala de aula de uma escola pública do Rio de Janeiro com o intuito de perceber como as identidades sociais de raça, gênero e sexualidade são construídas no contexto de sala de aula, nas práticas de letramento. Os participantes constroem significados através do discurso ao se envolverem em circunstâncias culturais, históricas e institucionais particulares, por meio da linguagem e envolvidas por relações de poder.

Conforme colocado por Silva (2014), identidade e diferença são resultados de atos de criação linguística, de um processo de produção simbólica e discursiva, e dessa forma são também marcadas pela indeterminação e pela instabilidade. As definições dessas duas categorias – identidade e diferença – é permeada por uma disputa entre grupos assimetricamente situados relativamente ao poder, e consequentemente de recursos simbólicos e materiais. Ao dividir e classificar, também se hierarquiza, o que geralmente se revela em binarismos, como masculino/feminino, branco/negro etc., na qual um dos termos é sempre privilegiado: “Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças” (SILVA, 2014, p. 83).

Assim, o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença em geral como uma normalização, ou seja, uma identidade é tomada como parâmetro ao qual as outras são hierarquizadas. Desde a formação da identidade nacional em tempos de República, como discutido anteriormente, tem-se a imposição de uma identidade legitimadora que tende ao embranquecimento, e que reflete nas classificações raciais, em especial na categoria pardo que tenta apaziguar os conflitos étnico-raciais.

Erikson (1969) aponta a interligação entre identidade individual e coletiva, e destaca o período da adolescência como fundamental nesse processo. Durante a adolescência, é construído um sentimento de identidade pessoal ligado a experiências anteriores, e de identidade coletiva com a relação estabelecida na vida social. Nessa relação com a sociedade, surge o sentimento de fidelidade em relação a uma causa ou a alguém. O desenvolvimento desse sentimento dependerá da coerência e ética estabelecida na história de vida do indivíduo.

No período da adolescência se estabelece uma identidade dominante e positiva do eu, um processo psicológico que reflete processos sociais, e que logo está em constante construção. Trata-se de uma etapa de mudanças intensas com a formação de expectativas em relação a diversas questões, incluindo aparência física. O adolescente ao somar suas experiências atuais com as anteriores realiza um projeto consciente para o futuro, e a partir da compreensão dessas etapas vividas, estabelece a identidade positiva do Eu (LOUREIRO, 2004).

Os processos históricos e de formação da identidade se cruzam. Durante a infância, os indivíduos absorvem valores e fatos construídos historicamente na cultura. As ideias presentes na história, nos mitos, na mídia, na ciência, entre outros campos são internalizadas, em especial, durante o período de construção da identidade positiva do Eu. A identidade também se relaciona com a uniformidade e continuidade de significado com os ideais do grupo, somado a um sentimento de solidariedade (ERIKSON, 1969).

Se a construção da identidade está relacionada com os valores e ideais do processo histórico elaborados pela ideologia dominante e absorvidos na infância e na juventude, como minorias oprimidas historicamente irão formar uma identidade positiva do Eu? Loureiro (2004) aponta essa reflexão, em especial, às pessoas negras:

O indivíduo que pertence a uma minoria oprimida e explorada, que tem consciência dos ideais culturais dominantes, mas que está impedido de segui-los, fica vulnerável ao processo de fundir as imagens negativas que o grupo dominante lhe atribui com as imagens negativas cultivadas dentro de seu próprio grupo. De se identificar com os protótipos negativos encontrados até aquele momento (LOUREIRO, 2004, p. 55).

Em uma pesquisa realizada com crianças e adolescentes de 1^a a 4^a séries de uma escola pública de São Paulo, entre 2002 e 2003, Carvalho (2005) constata como o processo de construção da identidade étnico-racial é bem marcante aos estudantes de Educação Básica. A análise revela as dificuldades das crianças para se autodeclarar, na qual terminologias como “rosa”, “bege”, “marrom”, “salmão”, “café com leite” são bem frequentes, além do termo “moreno” comum no vocabulário popular e um grande número de respostas para “branco” e “pardo”.

A autora também destaca uma maior tendência de classificar um maior número de alunos como brancos por parte dos professores e de como a heteroclassificação pode ser influenciada por fatores escolares. Ou seja, uma tendência ao embranquecimento dos alunos tanto pela autodeclaração, como pela heteroclassificação. Essa situação revela também a influência do olhar do “outro” na constituição da identidade étnico-racial, no caso como os discursos produzidos pelos docentes podem influenciar o autorreconhecimento dos alunos.

Conforme abordado anteriormente, o uso das classificações raciais associado aos diversos discursos dos sujeitos revela a dificuldade de afirmação da identidade negra, em especial na escola. Por isso, utilizamos aqui a expressão identidade étnico-racial para ressaltar a importância de uma articulação raça social/etnia, pois conforme Lima (2006), essas classificações muitas vezes não revelam uma noção de identidade para um debate na escola que considere a afrodescendência em uma perspectiva sócio-histórica. Assim, ao promover tal articulação pode ser possível gerar discussões que considerem o “ser negro” não somente reduzido a uma questão de cor e racismo, mas em uma visão que inclua o respeito e trato de suas cosmovisões e historiografias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O debate sobre a construção da identidade negra é permeado pela influência de um processo histórico colonizante da formação da “identidade brasileira” baseada no branqueamento, na mestiçagem e em uma abordagem raciologista das diversas classificações de autodeclaração que criaram vários obstáculos para o desenvolvimento de um (auto) reconhecimento positivo da população negra. Os autores tratados articulam a necessidade de autorreconhecimento e do reconhecimento do Outro com a importância da

construção de classificações raciais (CARVALHO, 2005; GUIMARÃES, 1999; SILVA, 2014); o desenvolvimento de uma inferioridade no seu complexo psicoexistencial provocando a construção de uma identidade negativa, em especial na adolescência (ERIKSON, 1969; LOUREIRO, 2004; FANON, 2008); a influência do discurso e de suas relações de poder na construção identitária no espaço escolar (MOITA LOPES, 2002), e a necessidade de uma articulação etnia/raça que evidencie o debate em uma perspectiva sócio-política (LIMA, 2006).

De forma geral, nos apontam a relação dialógica entre identidade e autorreconhecimento, a natureza construcionista dos mesmos e como os diferentes fatores apontados influenciam nessa relação. Tais questões refletem também na instituição escolar, conforme apontado, já que a escola se constitui em um espaço formador e legitimador de conhecimento, construtor de narrativas, e conseqüentemente, também formador de identidades.

Assim, torna-se importante considerar como a escola trata os conhecimentos relativos à temática, bem como os próprios alunos, em especial negros/afrodescendentes, para que se possa visualizar como a instituição vem ou não contribuindo para a construção de uma identidade positiva dos mesmos.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, M. P. Quem é negro, quem é branco: desempenho escolar e classificação racial de alunos. *Revista Brasileira de Educação*, n.28,p.77-95, jan./abr.2005.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 530p.

ERIKSON, ERIK et al. La juventud en el mundo moderno. Buenos Aires: Ediciones Hormé, 1969.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Currículo sem Fronteiras*, v. 12, p. 98-109, 2012.

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

GÓMEZ, S. C. -; La hybris del punto cero: Ciência, raza e ilustración en la Nueva Granada. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

GUIMARÃES, A.S.A Racismo e anti-racismo no Brasil. São Paulo: Editora 34, 1999.

LIMA, Maria Batista. Práticas cotidianas e identidades étnicas: um estudo no contexto escolar. 2006. Tese (Doutorado em Educação Brasileira) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2006.

LOUREIRO, S. A. G. Identidade étnica em re-construção: A ressignificação da identidade étnica de adolescentes negros em dinâmica de grupo, na perspectiva existencial humanista. Edição. Belo Horizonte: O Lutador, 2004.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y la gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. Identidades fragmentadas:A construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula. Edição. Campinas, SP: Mercado de letras, 2002.

MUNANGA, K. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade Negra. Petrópolis: Vozes, 1999. 140p .

MUNANGA,K. Apresentação. In: MUNANGA, Kabengele (Org.) Superando o racismo na escola. 2.ed. revisada. Brasília: MEC/SECAD, 2005.

OLIVEIRA FILHO, J. P.. Entrando e saindo da mistura In: _____Ensaio em Antropologia Histórica. 1a ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999. v. 1. 269p .

ORTIZ, Renato. Cultura Brasileira e Identidade Nacional. 5 ed. São Paulo: BRASILIENSE, 1994.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e America latina. A Colonialidade do saber, eurocentrismo e Ciências sociais. Buenos Aires. CLACSO. 2005.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais. 15 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

TAYLOR, Charles. Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

TOSTA, S. PEREIRA (2011). Antropologia e educação: culturas e identidades na escola. Magis, Revista Internacional de Investigación en Educación, 3 (6), 413-431.

O NEGRO COMO SÍMBOLO DE LIBERTAÇÃO EM ÚRSULA: UM OLHAR PARA TÚLIO E PRETA SUZANA COMO SUJEITOS DE SUA PRÓPRIA HISTÓRIA

Cecília Sousa da Silva¹
aceciliassousaa@gmail.com

RESUMO: *A pesquisa aqui delineada tem como tema “O negro como símbolo de libertação na obra Úrsula, de Maria Firmina dos Reis”, diante da qual inquietou-nos compreender como o negro é representado na obra: como sujeito ou objeto da/na literatura. Desse modo, desenvolveu-se uma pesquisa bibliográfica de cunho qualitativo embasado nos estudos de teóricos que abordam sobre a representação do negro na Literatura Brasileira, bem como daqueles que tratam das concepções de diáspora. Assim, Paula (2011), Guimarães (1976), Nascimento (2009), Duarte (2009), Santos (2016), Walter (2009) entre outros foram fundamentais para o embasamento deste estudo. Diante das análises pode-se constatar que Maria Firmina dos Reis inaugura a inserção do negro como sujeito que narra sua própria história e não apenas como sujeito utilizado como personagem nas narrativas brancas. Nesse sentido, as personagens Túlio e Preta Suzana representam negros que não silenciaram diante as mazelas impostas a eles pela escravização, simbolizando, assim, um ideal de liberdade tanto físicas quanto intelectuais, pois ambos dão voz ao homem negro ao questionarem as condições subumanas a que são submetidos, bem como questionam o próprio processo de escravização.*

Palavras Chaves: *Úrsula; Negro; Sujeito; Libertação; Literatura.*

ABSTRACT: *This research has as theme “The Negro as a symbol of liberty in the novel “Úrsula”, by Maria Firmina dos Reis’, which we try to understand how the Negro is represented in the work: as a subject or object of or in literature. In order to achieve the aims one developed a qualitative bibliographic research based on the studies of theorists who approach the representation of blacks in Brazilian Literature, as well as those dealing with diaspora conceptions. Thus, Paula (2011), Guimarães (1976), Nascimento (2009), Duarte (2009), Santos (2016), Walter (2009), among others. In view of the analyzes, it can inferred that Maria Firmina dos Reis introduces the Negro as a subject who tells her/his own story and not just as a subject used as a character in white narratives. In this sense, the characters*

¹ Licenciada em Letras Português/inglês pelo Instituto de Ensino Superior Múltiplo - IESM.

Túlio and Creole Suzana represent blacks, who did not remain silent in the face of the evils imposed on them by enslavement. Thus, symbolizing an ideal of physical and intellectual freedom, as both Túlio and Mother Suzana give voice to the black people when questioning the subhuman conditions they lived in, as well as questioning the enslavement process itself.

Keywords: *Úrsula; Negro; Subject; Freedom; Literature.*

INTRODUÇÃO

Ao longo de muitos séculos o negro foi apresentado, em obras literárias, apenas como objeto da escrita do branco. Isso proporcionou a criação de uma extensa literatura que não apresenta a perspectiva do negro em relação a si e, sobretudo, em relação a sua escravização. É somente em 1959, com a publicação de *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis, que o negro, mesmo que timidamente, ganhou voz e passou a ser sujeito na Literatura Brasileira.

É nessa perspectiva que esta pesquisa tem como questão problema: Como o negro é representado como símbolo de libertação em *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis? Na tentativa de responder a tal inquietação traçamos como objetivo geral: Compreender a representação do negro como símbolo de libertação em *Úrsula*. E, mais especificamente: Identificar o negro como sujeito na obra *Úrsula*; reconhecer aspectos da diáspora presentes na obra; avaliar a importância das personagens Túlio e Preta Suzana como representações de negros sujeitos da narrativa.

A divisão por tópicos realizada surge da necessidade de abranger todos os objetivos desta pesquisa a fim de construir uma análise coerente com a obra, o fator social e a sua importância representativa na literatura brasileira. O primeiro tópico teórico é destinado a identificação dos personagens principais para a pesquisa como sujeitos da narrativa, ou seja, como participantes ativos, enunciadores de suas vivências e o que caracteriza esses personagens como fuga dos moldes estereotipados de personagens negros. Em seguida, destacamos o apagamento histórico sofrido pela obra e autora, frisando então o fator social e todos os aspectos que ocasionaram tal apagamento de autoria negra e feminina da literatura oitocentista.

O silenciamento de Maria Firmina dos Reis é um motivador importante para a pesquisa em geral, a busca pelo reconhecimento e mais visibilidade para a escritora maranhense deve ser contínua no meio acadêmico. Realizamos também uma análise da caracterização dos personagens negros dentro da obra.

Posteriormente é feita a explanação da relação entre a ideologia de liberdade com a obra *Úrsula* e a análise pelas perspectivas ideias de liberdade construídas pelos personagens Túlio e Preta Suzana. Por fim, as considerações finais.

METODOLOGIA

Para tanto, utilizou-se a pesquisa bibliográfica para fundamentar a análise da obra literária. Nos valem os estudos de teóricos que tratam acerca da concepção de negro como objeto e como sujeito na Literatura Brasileira, bem como das concepções daqueles que tratam acerca da diáspora e ainda, os que analisam a obra de Maria Firmina dos Reis como pioneira no tratar das ideologias do negro, tratando-o como sujeito da própria história e não como mero objeto de escrita branca.

Na busca de referencial, para a análise das personagens e a representatividade dentro da narrativa, fizemos comparações com personagens negros de outras obras literárias, desta forma distinguimos os personagens que são definidos enquanto objetos e como se diferenciam dos personagens enquanto sujeitos.

Desse modo foi de valiosa contribuição para a fundamentação da pesquisa os estudos de Paula (2011), Guimarães (1976), Nascimento (2009), Duarte (2009), Santos (2016), dentre outros estudiosos e críticos que avaliam a literatura considerando uma discussão de fatores como raça, identidade de gênero e o contexto sociopolítico.

O NEGRO NA LITERATURA BRASILEIRA: OBJETO OU SUJEITO

As personagens negras, presentes na Literatura brasileira, podem ser analisadas em dois momentos distintos: do início da literatura até meados do século XIX, quando o negro era apresentado na perspectiva do homem branco e, portanto, era apenas objeto para a Literatura, e após o século XIX, quando o homem negro passa a ter voz e, conseqüentemente, torna-se sujeito da narrativa que conta sua história. É sobre a presença do negro na Literatura brasileira que trata esse tópico.

Conforme afirma Paula (2011, p.2) “as formas de ser, viver e conviver dos imigrantes de diversas nações africanas nunca foram encaradas como diversas, múltiplas e diferentes” tais preconceitos e julgamentos de valores impostos pela supremacia branca europeia acarretou na exclusão da população negra da literatura, seja como escritor, capaz de produzir uma literatura única e com identidade própria, seja como personagem, livre de uma visão racista e estereotipada.

São muitos os estereótipos de negros presentes na literatura brasileira oitocentista, aqueles caracterizados como gratos aos seus senhores, desprovidos de inteligência, hipersexualizados, inocentes em demasia, exóticos e etc. Estes fazem parte da concepção do personagem negro enquanto objeto na narrativa. Sobre o negro enquanto objeto e a visão distanciada na narrativa, Filho (2004) conceitua que

A visão distanciada configura-se em textos nos quais o negro ou o descendente de negro reconhecido como tal é personagem, ou em que aspectos ligados às vivências

do negro na realidade histórico-cultural do Brasil se tornam assunto ou tema. Envolve, entretanto, procedimentos que, com poucas exceções, indiciam ideologias, atitudes e estereótipos da estética branca dominante. (FILHO, 2004, p.161).

Este personagem em lugar de objeto é modelado pelo escritor sem muito vínculo com a realidade e/ou estudo de vivências, a pluralidade do africano em diáspora era forçosamente apagada pela desumanização de sua posição enquanto escravizado. Algumas obras tentam aproximar ao máximo o personagem negro do comportamento/estética do branco como uma forma de “passabilidade” e reconhecimento deste personagem, como é o caso da personagem principal da obra *A escrava Isaura* (1875) onde podemos observar esse processo no seguinte trecho da obra

– Não gosto que a cantes, não, Isaura. Hão de pensar que és maltratada, que és uma escrava infeliz, vítima de senhores bárbaros e cruéis. Entretanto passas aqui uma vida, que faria inveja a muita gente livre. Gozas da estima de teus senhores. Deram-te uma educação, como não tiveram muitas ricas e ilustres damas, que eu conheço. És formosa e tens uma cor linda, que ninguém dirá que gira em tuas veias uma só gota de sangue africano. [...] (GUIMARÃES, 1976, p.13).

A base para a construção de tantos estereótipos sobre a população africana sequestrada de sua nação vem do silenciamento de sua história, diversidade e cultura. A literatura foi configurada paralelamente aos constructos sociais de que o afrodescendente não teria participação ativa e significativa, visto que foi destinado a ser escravizado e ao europeu a condição de livre/pertencente. Portanto, a produção literária de um afrodescendente não seria válida por ir contra estes constructos, afirma Paula (2011) em *Elementos para pensar a literatura afro-brasileira*.

Com essa exclusão da população afrodescendente da literatura brasileira, a caracterização dos personagens negros e em margens, ficou sob a perspectiva dos escritores majoritariamente brancos de classe média a alta. Sendo assim a popularização desses moldes fundamentados no racismo e na exploração do africano foram se destacando e fortalecendo os estereótipos para os negros literários em obras como “O cortiço” e “O Mulato” de Aluísio Azevedo, “Bom-Crioulo” de Adolfo Caminha, entre outros. Ainda que para a ficção literária os escritores utilizem a realidade social brasileira como cenário de suas obras, o uso de clichês para com os personagens não brancos faz com que sua participação seja objetificada e sem discursividade histórica social.

Para Nascimento (2009) a identidade cultural dos personagens precisa partir de suas experiências e de suas individualidades formando assim um personagem relevante para a estória. Compreendemos então a concepção do personagem negro que é sujeito, aquele que faz a sua participação na narrativa e que possui uma voz ativa, considerando que esta voz seja voltada para a sua realidade, a sua particularidade e sua subjetividade.

Continuando o pensamento de que a literatura usa a realidade para a construção de uma obra, podemos expor por assim que o personagem negro na vez de sujeito conta por si a sua trajetória e descreve a si mesmo sem os moldes constituídos pelo seu opressor. O sujeito não é apenas secundário e/ou figurante da narrativa, o sujeito leva em sua versão o discurso que enquanto objeto seria incapaz de narrar pela falta de profundidade que os estereótipos representam.

Conforme Nascimento (2009) no romance *Úrsula*, o escravizado ganha voz, se torna pleno e visível, identificado mais à africanidade e suas características coletivas e ancestrais que à condição de mercadoria ou objeto. A análise que se segue por este artigo será realizada nos personagens africanos pelo conceito de sujeitos na obra de Firmina, sendo eles Túlio, Antero e Suzana.

Tais personagens, apresentados e eternizados na literatura por Maria Firmina dos Reis, possuem uma notoriedade para o enredo do romance e conseguem representar a parte da história que foi excluída de diferentes formas. Os personagens contam em diálogos de forma substancial as suas trajetórias, individualidades, e visões sobre o que compreendem de liberdade. Existe na trama uma descrição de vivências anteriores a escravidão que é capaz de ilustrar a vida do(a) africano(a) em seu continente de origem, o que marca e define mais uma vez os seus personagens em função de sujeitos.

De acordo com Santos (2016, p.186) “ao denunciar a barbárie da escravidão no Maranhão do século XIX, Maria Firmina dos Reis transmite para o leitor daquela época e, principalmente para os racistas brasileiros contemporâneos, uma verdade incontestável: Não sou descendente de escravos, sou descendente de seres humanos que foram escravizados”. Ao dar voz a Susana, Antero e Túlio, Maria Firmina representou vivências, dores e saberes, não apenas narrativos, mas de uma realidade pouco explorada no universo literário.

Sobre a discursividade e a denúncia em forma de literatura, Duarte (2009) afirma que

É o discurso do outro fazendo ouvir pela primeira vez na literatura brasileira, a voz diaspórica dos escravizados. Voz política que denuncia, em plena vigência do espírito das luzes, o conquistador europeu como bárbaro, invertendo de forma inédita a acusação racista – corrente na Europa e presente no pensamento de filósofos do porte de Hegel – que excluía a África do mundo civilizado. O romance prossegue com o verismo da descrição sobrepujando-se à ficção propriamente dita. (DUARTE, 2009, n.p).

A escrita na literatura por afrodescendentes, por vezes poderia se tornar uma ferramenta pela qual poderiam realizar as suas denúncias, voltadas para a sua opressão e seus opressores, com isso a imagem literária criada para enaltecer o homem branco como herói seria posta em questionamento.

O pesquisador pontua ainda outro fator a ser considerado que é a sobreposição da ideologia abolicionista presente na obra em relação aos aspectos específicos da escola literária “Romantismo”. Seja por meio da narração observadora, ou pelas vozes de seus personagens, este discurso está presente na obra de Maria Firmina, sendo então outro aspecto que transpassa a intencionalidade ideológica que a escritora queria representar e que fosse considerada pelo seu leitor.

Ao discutirmos a intencionalidade da escrita, a construção não estereotipada dos personagens, voz e participação ativa do negro em diáspora dentro de uma obra, concebemos unicamente a sua possibilidade enquanto sujeito na literatura brasileira, visto que todos os fatores citados se tornam inviáveis na escrita de um personagem negro objetificado/coisificado.

Contudo, a obra de Maria Firmina dos Reis esteve, durante muitos séculos, à margem da literatura brasileira, pois não se inseriu no cânone. Acerca desse “apagamento” é que trata o tópico a seguir.

APAGAMENTO HISTÓRICO DA OBRA ÚRSULA

O contexto social histórico em que Maria Firmina dos Reis (1825-1917) viveu não colaborou para a visibilidade e publicação de sua obra. Sendo uma mulher negra escritora, para além de enfrentar o racismo de sua época, o patriarcado também contribuiu para que seu livro não viesse a ter maior reconhecimento público.

Em *Maria Firmina dos Reis e os Primórdios da Ficção Afro-brasileira*, Duarte (2009) pontua que

Como era comum numa época em que as mulheres viviam submetidas a inúmeras limitações e preconceitos, Maria Firmina dos Reis omite seu nome tanto na capa quanto na folha de rosto de *Úrsula*, ali consignando apenas o pseudônimo “uma maranhense” ... Desta forma, a ausência do nome, aliada à indicação da autoria feminina e, ainda, a procedência da distante província nordestina(...). (DUARTE 2009, n.p).

Duarte (2009) a escritora ainda faz uma introdução ao seu livro de forma cautelosa quando o introduz em seu prólogo como “Mesquinho e humilde livro é este que vos apresento” (REIS, 2018, p.12), admitindo também a sua necessidade de publicá-lo. *Úrsula* foi publicado inicialmente em 1859 para logo após sofrer um silenciamento de mais de um século.

Ainda sob a afirmação de Paula (2011) sobre a desvalorização das obras produzidas por afrodescendentes (de pele preta), por ela ir contra a lógica social e colocando em risco o modelo de relações raciais, o apagamento sofrido por Úrsula seria justificado na exclusão das obras por pessoas negras por aquelas que em posição de responsáveis pela menção de obras e estudos não tiveram este olhar para o livro de Maria Firmina dos Reis.

De acordo com Duarte (2009), Sílvio Romero e José Veríssimo a ignoram e os demais expoentes de nossa historiografia literária fazem o mesmo. O romance está ausente das páginas de Antônio Candido, Afrânio Coutinho, Lúcia Miguel Pereira, Nelson Werneck Sodré e Alfredo Bosi, entre outros. Com uma discursividade abolicionista representando o negro e a mulher em uma época hostil para ambos, compreendemos então as dificuldades enfrentadas por Firmina não só como escritora, mas como também estudiosa e ativista.

Maria Firmina dos Reis apresentou Úrsula pelo jornal A Imprensa em 1860 da seguinte forma

Esta obra, digna de ser lida não só pela singeleza e elegância com que é escrita, como por ser estreia de uma talentosa maranhense, merece toda a proteção pública para animar a sua modesta autora a fim de continuar a dar-nos provas de seu talento (REIS, 2018, p.7).

Mas apenas em 1975 a partir de uma edição fac-similar preparada por Horácio de Almeida, Úrsula veio a conhecimento de estudiosos (Duarte, 2009, n.p).

Defronte aos fatos e acontecimentos que culminaram no apagamento histórico de Maria Firmina dos Reis em vida, compartilhamos da instiga de Pereira (2018) onde fala que o desafio é pensar como uma escritora tão emblemática continua à margem da tradição literária, mesmo tendo continuamente oferecido “provas de seu talento” ao confrontar em pleno século XIX, os limites do etnocentrismo escravocrata além de problematizar o lugar da mulher e do negro.

O NEGRO COMO SUJEITO EM ÚRSULA

A estreia de Úrsula, na literatura brasileira, marca um passo para uma nova representação de figuras hostilizadas pelas diferentes opressões sociais, como por exemplo, o negro escravizado e a mulher. Considerada a primeira obra de Romance escrita por uma mulher no Brasil, Úrsula é uma narrativa romanesca que apresenta suas características específicas de um romance junto a denúncias ao mundo escravocrata e patriarcal.

Logo em suas primeiras páginas é apresentado ao leitor o personagem mais nobre e íntegro do romance, como é descrito pela autora, Túlio. Trabalhando seus personagens enquanto sujeitos, Maria Firmina deu vez para que os personagens tivessem funções importantes para a narrativa, sendo assim, os mocinhos da estória, Tancredo e Úrsula, são apresentados quando Túlio salva a vida de Tancredo e o leva para a casa de suas senhoras. Esse encontro se torna o princípio de uma trágica história de amor.

Úrsula representa a figura da mulher para a sociedade oitocentista. Mais de uma tragédia marca a sua vida, logo cedo perdera seu pai e ainda na metade da narrativa perde também a sua mãe. As questões que circulam a personagem são significativas na obra, a personagem exhibe delicadeza, crença cristã e entregue ao amor de Tancredo. Os maus tratos que Úrsula sofre por seu próprio tio, Comendador P, quem jura estar apaixonado pela garota e quem assume a posição de vilão da estória, podem ser uma reflexão sobre o lugar da mulher na sociedade patriarcal.

Esta reflexão estaria presente quando os desejos e as vontades de Úrsula são repreendidas pela figura que acredita ter posse de sua pessoa e desconsidera todas as recusas de propostas de casamento que foram feitas. O mesmo personagem que desenvolve as ações citadas anteriormente, como aponta a narrativa, já havia sido o carrasco também da pobre mãe de Úrsula, quando proibiu seu casamento e assassinou anos depois seu marido. Confirmando mais uma vez a forma abusiva e desrespeitosa como Comendador P tratava as mulheres, sendo esse um paralelo para o lugar em que a sociedade queria colocar a mulher, a de abuso e opressão pelo homem.

O romance protagonizado por Tancredo e Úrsula foi breve, visto que por consequência da obsessão de seu tio, os amantes foram caçados e Tancredo assassinado em frente à sua amada. Entre o começo dessa história de amor e seu lamentável fim, temos capítulos e diálogos protagonizados por seus personagens negros/africanos(as) que realizam ainda mais denúncias sociais, exibem suas perspectivas subjetivas de vivências enquanto escravizados e/ou livres e as ações que estes realizaram com ligações ou não ao romance de Tancredo e Úrsula.

Senhor Deus! Quando calará no peito do homem a tua sublime máxima – ama a teu próximo como a ti mesmo –, e deixará de oprimir com tão repreensível injustiça ao seu semelhante!... Àquele que também era livre no seu país... Àquele que é seu irmão? E o mísero sofria; porque era escravo, e a escravidão não lhe embrutecera a alma; porque os sentimentos generosos, que Deus lhe implantou no coração, permaneciam intactos e puros como a sua alma. Era infeliz, mas era virtuoso; e por isso seu coração enterneceu-se em presença da dolorosa cena, que se lhe ofereceu à vista. (REIS, 2018, p.18).

Conforme mencionado inicialmente, Túlio foi o primeiro personagem a ser caracterizado como afrodescendente em condição de escravizado. Os vários adjetivos positivos para descrever a personagem e suas atitudes já o distanciam neste enredo das produções literárias que coisificam seus personagens em mesma condição, por esta ser uma fuga dos estereótipos do negro maldoso, ardiloso ou mau caráter.

Em Úrsula, há uma desconstrução dessa ideologia do negro como coisa ou um ser animalizado, que estava sempre em busca de vingança. Maria Firmina lança uma nova percepção sobre o negro ao apresentá-lo como ser humano dotado de sentimentos, conforme Santos (2018). Juntamente ao apagamento de uma dignidade e humanidade do personagem negro, podemos concluir também diante disso o apagamento de seu sentimentalismo, a sua vulnerabilidade de demonstrar e falar sobre o que sente.

A narração da terceira pessoa como em um narrador onisciente, além das próprias ações narradas, há também uma confirmação pelo narrador sobre o que o personagem africano está sentindo e a validação de suas ações como nobres e doloridas. Como podemos analisar neste trecho da obra

Reunindo todas as suas forças, o jovem escravo arrancou de sob o pé ulcerado do desconhecido o cavalo morto, e deixando-o por um momento, correu à fonte para onde uma hora antes se dirigia, encheu o cântaro, e com extrema velocidade voltou para junto do enfermo, que com desvelado interesse procurou reanimar. Banhou-lhe a fronte com água fresca, depois de ter com piedosa bondade colocando-lhe a cabeça sobre seus joelhos. Só Deus testemunhava aquela cena tocante e admirável, tão cheia de unção e de caridoso desvelo! E ele continuava a sua obra de piedade, esperando ansioso a ressurreição do desconhecido, que tanto o interessava. (REIS, 2018, p.19).

E assim, a obra segue representando de forma coerente a intenção das ações dos seus personagens africanos e a honestidade dos mesmos atos, como pontua Nascimento (2009) sobre a forma com que os negros se manifestam na narrativa: contextualizados em universo cujas características coloniais predominam, onde há a existência de senhores patriarcais e escravocratas, e, ainda assim, eles (os negros) perspectivam suas ideologias de acordo com a africanidade, com sua descendência.

Além de Túlio, Maria Firmina também traz a sua obra mais dois personagens negros, Preta Suzana e Antero, ambos são africanos em diáspora, ou seja, foram sequestrados do continente africano para serem escravizados no Brasil. Preta Suzana e Antero, de forma distinta, mas ainda seguindo a construção do personagem negro enquanto sujeito da narrativa, apresentam características e sentimentos que fazem referências as suas respectivas ancestralidades e para as vidas que levavam antes da escravidão.

O trecho a seguir arca a descrição da personagem Preta Suzana

E aí havia uma mulher escrava, e negra como ele; mas boa, e compassiva, que lhe serviu de mãe enquanto lhe sorriu essa idade lisonjeira e feliz, única na vida do homem que se grava no coração com caracteres de amor – única, cuja recordação nos apraz, e em que... Susana, chama-se ela, trajava uma saia de grosseiro tecido de algodão preto, cuja orla chegava-lhe ao meio das pernas magras, e descarnadas como todo o seu corpo: na cabeça tinha cingido um lenço encarnado e amarelo, que mal lhe ocultava as alvíssimas cãs. (REIS, 2018, p.67).

A primeira linha adjetiva o caráter da segunda personagem negra apresentada na obra, preocupação essa em sempre qualificar seus personagens principais segue por todo o livro. Em seguida, existe a explanação do tipo de relação que Preta Suzana tem com Túlio, sendo ela a única mulher no coração do afrodescendente por ter o acolhido como um filho após a escravidão lhe fazer órfão.

Seguindo as descrições para Preta Suzana, encontramos mais uma quebra do padrão estereotipado para as mulheres negras em narrativas. Mais comumente sexualizada, a mulher negra seria descrita com um padrão de corpo exótico e desejável para o homem que a objetifica e acredita que detém de algum direito sobre o seu corpo.

Sobre a entrada de Preta Suzana na narrativa, Duarte aponta que

Além de reforçar a própria condição afro-descendente do texto, a entrada em cena da velha africana confere maior densidade ao sentido político do mesmo. Mais uma vez, o território de origem é mencionado sem rodeios, ao contrário do que se vê em outros escritos do século XIX, inclusive assinados por afro-brasileiros. Sobressai, então, a condição diaspórica vivida pelos personagens arrancados de suas terras e famílias para cumprir no exílio a prisão representada pelo trabalho forçado. (DUARTE, 2009, n.p).

A condição diaspórica a qual o pesquisador refere-se é entendida na obra não só como o processo brutal que foi a captura dos africanos para o Brasil, mas também uma condição saudosa e dolorida pelo que se deixou para trás e aquilo que não existe como possibilidade de regresso. Preta Suzana fala de sua vida na África, sobre o que possuía e como passava seus dias.

Já o terceiro personagem em destaque da obra é apresentado em momento crucial para o romance de Tancredo e Úrsula, Pai Antero é ordenado a vigiar Túlio que fora capturado por Comendador P enquanto estava na missão de avisar Tancredo que o Comendador estava em seu encalço para matá-lo.

Antero era um escravo velho, que guardava a casa, e cujo maior defeito era a afeição que tinha a todas as bebidas alcoolizadas. Em presença dos dois homens de má catadura e feições horrendas, ele mostrou-se rígido, e atirou com o prisioneiro para um quarto úmido e nauseabundo, e mostrou interessar-se vivamente em cumprir as ordens, que recebera. Depois colocou-se à porta, qual fiel cão de fila a quem o dono deixou de guarda à sua propriedade ameaçada por ladrões. (REIS, 2018, p.120).

Ainda que Antero estivesse cumprindo ordens de seu senhor e colocado como “no time do vilão” a narrativa que se segue não demonstra uma concordância com o que está sendo feito pelo Comendador P por Antero. Diferente dos dois personagens anteriores, Antero se encontra em condições piores de escravidão, visto que seu dono é descrito por algumas vezes na obra como embrutecido e desumano com seus escravizados.

Ao contrário de querer por vontade e escolha obedecer a seu dono, Antero demonstra sua tristeza para com o destino de Túlio: “— Coitado! – dizia ele lá consigo – Sua pobre mãe acabou sob os tratos de meu senhor!... E ele, sabe Deus que sorte o aguarda. Pobre Túlio!...”.

Ainda conforme Duarte (2009) sobre os personagens negros da obra *Úrsula*

Surge então a figura decrépita de Pai Antero, sujeito de bom coração, mas dominado pelo alcoolismo. Saudoso dos costumes de sua terra e do “vinho de palmeira” bebido no ritual africano do descanso semanal – que Maria Firmina nomeia “festa do fetiche” –, Antero cumpre na trama o contraponto dramático ao caráter elevado de Túlio. Além disso, ao ressaltar o vício do personagem, o texto escapa à idealização pela qual todo negro seria perfeito e todo branco ruim. (DUARTE, 2009, n.p).

Assim como Preta Suzana, Antero faz referência a sua terra e aos seus costumes de forma nostálgica. Lembrando-se de aspectos vividos e concebidos em liberdade, fazendo então uma relação com sua ancestralidade. Como aborda o autor, apesar de Firmina explicitar que Antero não se trata de um personagem ruim ou mau caráter, existe uma pluralidade na criação dos personagens da escritora que não permite a narrativa cair em um padrão entre seus personagens negros, eles são distintos um dos outros, em personalidade e em vivências.

E são estes os aspectos que se destacam e consomem a quebra de moldes na representação do negro na literatura oitocentista. A diversidade, a história e a perspectiva dos personagens africanos(as) são enunciadas por uma voz negra e isso faz com que a discursividade vá além do óbvio e do que o opressor quer dizer de seu oprimido. A escrita em *Úrsula* faz marcações até mesmo cronológicas sobre uma parte da história que não queriam representar, quando Maria Firmina escreve sobre África, os navios negreiros e a escravidão no Brasil.

TÚLIO E PRETA SUZANA: A REPRESENTAÇÃO DA IDEOLOGIA DE LIBERDADE EM ÚRSULA

O primeiro personagem na trama a citar as ideias de liberdade teve um desenvolvimento no enredo da história mais demorado e discutido, sendo este personagem o Túlio. Este personagem é quem salva o herói branco da história e assim se torna também um herói dentro da narrativa.

Sobre o encontro de Túlio e Tancredo, Duarte afirma que

O primeiro capítulo objetiva apresentar os dois personagens masculinos que irão encarnar a positividade moral do texto: um branco e um negro. Assim eles entram em cena, primeiro Tancredo; depois, Túlio. Entretanto, ao utilizar-se do artifício do acidente, a autora faz com que o segundo tome a frente do primeiro e cresça enquanto personagem. Já de início, o leitor passa a conhecê-lo em suas virtudes, enquanto do outro sabe apenas do atordoamento mental que provoca sua queda. Há mais: ao despertar do desmaio, Tancredo depara-se com o negro à sua frente e, apesar da febre que já lhe turvava novamente os sentidos, vislumbra no escravo o homem bom que o salvou (DUARTE, 2009, n.p).

Após salvar a vida de Tancredo, Túlio encontra um fiel e grato amigo, uma vez que esta relação quebrava determinados padrões sociais da época que impossibilitavam brancos e negros a se enxergarem em posição de igualdade, percebemos por fim aspectos na construção do personagem Tancredo que representam a mesma ideologia discursiva presente na narração escrita por Maria Firmina, existe uma idealização de parceria entre esses dois personagens que podemos caracterizar como uma ideia de libertação dos moldes sociais impostos no contexto social da época em que a obra fora escrita.

Como podemos confirmar pelos trechos da obra:

— Túlio! – repetiu o cavaleiro, e de novo interrogou: — A tua condição, Túlio? Então o pobre e generoso rapaz, engolindo um suspiro magoado, respondeu com amargura, malgrado seu, mal disfarçada: — A minha condição é a de mísero escravo! Meu senhor – continuou – não me chameis amigo. Calculastes já, sondastes vós a distância que nos separa? Ah! O escravo é tão infeliz!... Tão mesquinha e rasteira é a sua sorte, que... — Cala-te, oh! Pelo céu, cala-te, meu pobre Túlio – interrompeu o jovem cavaleiro – dia virá em que os homens reconheçam que são todos irmãos. Túlio, meu amigo, eu avalio a grandeza de dores sem lenitivo que te borbulha na alma, compreendo tua amargura, e amaldiçoio em teu nome ao primeiro homem que escravizou a seu semelhante. (REIS, 2018, p.21).

Mesmo após ficar ciente da condição de Túlio, Tancredo não demonstra desafeto ou repulsa pela figura do escravizado que estava à sua frente, ainda analisando o

diálogo, existe uma defesa de posicionamento enquanto homem branco que o conserva no papel de herói romanesco conforme a intencionalidade da obra. Como também podemos ver em:

— Ah! Meu senhor – exclamou o escravo enternecido – como sois bom! Continuai, eu vo-lo suplico, em nome do serviço que vos presto, e a que tanta importância quereis dar, continuai, pelo céu, a ser generoso e compassivo para com todo aquele que, como eu, tiver a desventura de ser vil e miserável escravo! Costumados como estamos ao rigoroso desprezo dos brancos, quanto nos será doce vos encontrarmos no meio das nossas dores! Se todos eles, meu senhor, se assemelhassem a vós, por certo mais suave nos seria a escravidão. (REIS, 2018, p.22).

A gratidão mostrada pelo escravizado perante o tratamento dado pelo homem branco demonstra uma exaltação deste contato, da tentativa de Tancredo em se colocar como igual e a frente da mentalidade das pessoas em sua mesma posição de privilégio. As cenas seguintes desencadeiam no pagamento da alforria de Túlio como prova da gratidão de Tancredo, culminando assim em mais um passo para a construção do conceito de liberdade para a personagem Túlio.

Ainda sobre o trecho destacado, Nascimento (2009) afirma que Túlio é o personagem que objetiva puramente a liberdade, seus gestos e atitudes buscam livrá-lo do julgo escravocrata, através de seu altruísmo e a partir de sua conduta de escravo, que consciente de sua condição servil e não de sua benevolência em relação aos “brancos” da narrativa, sendo esta uma concordância com a narrativa construída na base de denúncia a escravidão e ao seu sistema.

Para compreendermos o conceito de liberdade representado por Túlio na obra *Úrsula*, consideramos a sua trajetória enquanto afrodescendente, visto que ele nascera já em posição de escravizado, filho de africanos trazidos de seus países para o Brasil. Túlio não conheceu a vida fora da escravidão na África, como os personagens Preta Suzana e Antero. Portanto a sua trajetória de vida ambiciona a alforria e a saída do engenho como forma de liberdade. Seguimos com os trechos da obra que apresentam o que é a liberdade e estar liberto para o nobre e mísero Túlio.

— Recebe, meu amigo, este pequeno presente que te faço, e compra com ele a tua liberdade. Túlio obteve, pois, por dinheiro aquilo que Deus lhe dera, como a todos os viventes. Era livre como o ar, como o haviam sido seus pais, lá nesses adustos sertões da África; e, como se fora a sombra do seu jovem protetor, estava disposto a segui-lo por toda a parte. Agora Túlio daria todo o seu sangue para poupar ao mancebo uma dor sequer, o mais leve pesar; a sua gratidão não conhecia limites. A liberdade era tudo quanto Túlio aspirava; tinha-a – era feliz! (REIS, 2018, p.29).

Os fatores que constituem o conceito de liberdade para Túlio se entrelaçam e formam uma mistura entre imaginário e vivência por este trecho, uma vez que o mesmo acredita

estar livre como seus pais eram na África, ao tempo que realiza uma promessa silenciosa de seguir e servir Tancredo por toda parte. Sendo este último fator uma limitação sua coerente com a sua trajetória, visto que os males da escravidão fazem parte de seu mundo desde o seu nascimento.

Ainda sobre sua nova condição de alforriado:

— Oh! Quanto a isso não, mãe Susana – tornou Túlio. – A senhora Luísa B. foi para mim boa e carinhosa, o céu lhe pague o bem que me fez, que eu nunca me esquecerei de que poupou-me os mais acerbos desgostos da escravidão, mas quanto ao jovem cavaleiro, é bem diverso o meu sentir; sim, bem diverso. Não troco cativo por cativo, oh não! Troco escravidão por liberdade, por ampla liberdade! Veja, mãe Susana, se deve ter limites a minha gratidão: veja se devo, ou não, acompanhá-lo, se devo, ou não provar-lhe até a morte o meu reconhecimento! (REIS, 2018, p.69).

Para Duarte (2009), Túlio faz a figura de sujeito compassivo e imensamente grato a sua senhora por não ter imposto a ele os mais desumanos maus tratos cabíveis na escravidão e a Tancredo por ter comprado a sua liberdade, porém a sua visão de “livre” é ironizada por Preta Suzana e seguida pela sua representação de liberdade enquanto africana em diáspora.

É nesta parte da obra que além de apresentar mais de uma perspectiva ideológica sobre a liberdade para o negro em condição de escravizado que Maria Firmina dos Reis representa mais substancia a africanidade, ao discurso abolicionista e a exaltação da África. Ao ouvir Túlio declarar-se livre, Preta Suzana dialoga:

— Tu! Tu livre? Ah, não me iludas! – exclamou a velha africana abrindo uns grandes olhos. — Meu filho, tu és já livre?... — Iludi-la! – respondeu ele, rindo-se de felicidade – E para quê? Mãe Susana, graças à generosa alma deste mancebo, sou hoje livre, livre como o pássaro, como as águas; livre como o éreis na vossa pátria. Estas últimas palavras despertaram no coração da velha escrava uma recordação dolorosa; soltou um gemido magoado, curvou a fronte para a terra, e com ambas as mãos cobriu os olhos. Túlio olhou-a com interesse; começava a compreender-lhe os pensamentos. — Não se aflija – disse. — Para que essas lágrimas? Ah! Perdoe-me, eu despertei-lhe uma ideia bem triste! A africana limpou o rosto com as mãos, e um momento depois exclamou: — Sim, para que estas lágrimas?!... Dizes bem! Elas são inúteis, meu Deus; mas é um tributo de saudade, que não posso deixar de render a tudo quanto me foi caro! Liberdade! Liberdade... ah! Eu a gozei na minha mocidade! – continuou Susana com amargura – Túlio, meu filho, ninguém a gozou mais ampla, não houve mulher alguma mais ditosa do que eu. Tranquila no seio da felicidade, via despontar o sol rutilante e ardente do meu país, e louca de prazer a essa hora matinal, em que tudo aí respira amor, eu corria as descarnadas e arenosas praias, e aí com minhas jovens companheiras, brincando alegres, com o sorriso nos lábios, a paz no coração, divagávamos em busca das mil conchinhas, que bordam as brancas areias daquelas vastas praias. Ah! Meu filho! Mais tarde deram-me em matrimônio a um homem, que amei como a luz dos meus olhos, e como penhor dessa união veio

uma filha querida, em quem me revia, em quem tinha depositado todo o amor da minha alma: uma filha, que era minha vida, as minhas ambições, a minha suprema ventura, veio selar a nossa tão santa união. E esse país de minhas afeições, e esse esposo querido, e essa filha tão extremamente amada, ah Túlio! Tudo me obrigaram os bárbaros a deixar! Oh! Tudo, tudo até a própria liberdade! (REIS, 2018, p.69-70).

Os fatores ideológicos sobre a liberdade para Preta Suzana saem da ideia do imaginário como apresentado por Túlio em relação a seus pais e a África, dando vez aos acontecimentos vividos pela africana antes de sua captura para a escravidão. Para a narrativa, Maria Firmina escreve uma sucessão de acontecimentos em sequência para desenvolver a história de Preta Suzana em sua pátria, fala sobre sua família, as belezas de seu país de origem, sua filha, o amor de sua vida e as suas amigas.

De acordo com Zahidé Muzart (MUZART apud DUARTE, 2009 n.p), “é Mãe Suzana quem vai explicar a Túlio [...] o sentido da verdadeira liberdade, que não seria nunca a de um alforriado num país racista”. As lembranças contadas por Preta Suzana intencionam desconstruir a ideia de Túlio que seguir um novo senhor branco seja o auge de liberdade a ser alcançado por sua pessoa, é exemplificando com sua própria trajetória que ela explica ao seu “filho adotivo” que a liberdade lhe foi realidade, porém não é mais. A conclusão do relato de Preta Suzana marca o seu sequestro e o fim de sua liberdade.

As concepções do ser livre enquanto negro escravizado foram apresentadas por estes dois personagens em momentos diferentes da obra. O segundo apresenta uma contradição ao primeiro, marcando assim a intencionalidade em dar diferentes vozes e perspectivas aos seus personagens como sujeitos na narrativa.

Existe uma trajetória na descrição dos personagens que funcionam como fatores direcionadores para as suas ideologias de liberdade, sendo que a ideologia de Túlio marca uma busca por ela, acredita em ser livre e no trabalho fora da posição de escravizado. Já a ideologia de Preta Suzana para liberdade, com base em sua própria trajetória, é marcada pela lembrança dolorosa de sua vida na África e consciência do fim da mesma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A exclusão da escrita de afrodescendentes na literatura brasileira fora constituída e fortalecida em preconceitos advindos da escravidão sofrida por esta população no país. A pluralidade e relevância de uma escrita negra e feminina são comprovadas na obra Úrsula de Maria Firmina dos Reis, quando a mesma se fez valer de ideais abolicionistas e denunciadores na criação de seu romance oitocentista. O apagamento histórico sofrido em decorrência dos constructos sociais para com a sociedade de margem, negra, escravizada

etc, serviu como motivação para o estudo e análise da obra, fazendo assim uma defesa da necessidade de maior reconhecimento canônico para Úrsula e Maria Firmina dos Reis.

Analisamos a caracterização dos personagens Túlio e Preta Suzana e o desenvolvimento destes, a fim de compreender as suas respectivas concepções de liberdade dentro do enredo, concluímos que ambos se configuram na obra enquanto personagens negros sujeitos dentro da narrativa. Levantando assim a relevância representativa para a estreia do personagem negro em diáspora dentro de uma obra romanesca oitocentista.

A fuga dos estereótipos de negros literários aproxima a escrita de Maria Firmina aos ideais antiescravistas e racistas, a sua genialidade em ir contra ao racismo e a invisibilidade que era construída na época traz representatividade e resistência escrita de forma persistente e compreensível a todos que leram seu trabalho em Úrsula.

Ao destacarmos trechos da obra que possibilitam um vislumbre da trajetória de Túlio e Preta Suzana, destacamos também os componentes que levam estes personagens a construir e defenderem o seu conceito de liberdade. A busca pela liberdade de Túlio culmina em sua morte, o contentamento sofrido de que não é mais possível viver em liberdade leva Preta Suzana a um último ato de coragem e também a um fim trágico.

Em ambos os casos, a participação dos personagens negros no desenrolar do romance vivido por Tancredo e Úrsula, também fomenta os conceitos de personagens negros como sujeitos da narrativa, visto que desencadeiam papéis fundamentais na obra.

Esse estudo partiu e segue com interesse em analisar o personagem africano em diáspora na literatura oitocentista escrita por Maria Firmina dos Reis assumindo o forte papel de representação enquanto enunciador da sua ideologia de liberdade por uma escrita negra com proximidade da realidade histórico-social.

Desse modo, a pesquisa aqui apresentada é apenas um recorte de uma das inúmeras possibilidades de análise que a obra e temática oferecem para estudiosos das Letras. Desta feita, espera-se instigar novos estudos acerca da mesma.

REFERÊNCIAS

FILHO, Domicio Proença. A trajetória do negro na literatura brasileira. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 161-193, fev./2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9980>. Acesso em: 9 dez. 2020.

GUIMARÃES, Bernardo. *A escrava Isaura*. 6. ed. São Paulo: Ática, 1976. p. 13-13.

LITEAFRO. Literatura e Teoria da Diáspora Negra das Américas: entre tempos e lugares em busca de lares. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-conceituais/1253-literatura-e-teoria-da-diaspora-negra-das-americas-entre-tempos-e-lugares-em-busca-de-lares>. Acesso em: 27 nov. 2020.

LITEAFRO. A construção do negro no romance *Úrsula*. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/318-a-construcao-do-negro-no-romance-ursula-critica>. Acesso em: 28 nov. 2020.

LITEAFRO. Existência e transcendência negras em *Memórias da pele*, de Elisa Pereira. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/resenhas/poesia/1140-elisa-pereira-existencia-e-transcendencia-negras-em-memorias-da-pele>. Acesso em: 30 nov. 2020.

LITEAFRO. Maria Firmina dos Reis e os Primórdios da Ficção Afro-brasileira. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/29-critica-de-autores-feminios/317-maria-firmina-dos-reis-e-os-primordios-da-ficcao-afro-brasileira-critica>. Acesso em: 27 nov. 2020.

LITEAFRO. Vozes-Mulheres. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/24-textos-das-autoras/187-conceicao-evaristo-textos-selecionados>. Acesso em: 30 nov. 2020.

LITERAFRO. Por um Conceito de Literatura Afro-brasileira. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-conceituais/148-eduardo-de-assis-duarte-por-um-conceito-de-literatura-afro-brasileira>. Acesso em: 18 ago. 2020.

PAULA, C. D. S. Elementos para pensar a literatura afro-brasileira. *Revista Thema, Pelotas/RS*, v. 8, n. 2, p. 1-8, dez./2011. Disponível em: <http://periodicos.ifsul.edu.br/index.php/thema/article/view/110>. Acesso em: 21 abr. 2020.

PEREIRA, Danglei de Castro. Maria Firmina dos Reis: uma voz em conflito. In: REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula e outras obras*. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2018. p. 7-10.

REIS. Firmina dos, 1825-1917. *Úrsula e outras obras [recurso eletrônico]* / Maria Firmina dos Reis. - Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2018. - (Série prazer de ler; n. 11 e-book). Disponível em: <https://livraria.camara.leg.br/>. Acesso em: 19/04/20.

SANTOS, D. S. D; CARVALHO, T. R. D. A representação do negro escravo na narrativa *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis. *Humanidades e Inovação, Tocantins*, v. 5, n. 1, p. 30-43, mar. / 2018. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/624>. Acesso em: 26 nov. 2020.

SANTOS, J. B. D. A literatura afrodescendente de Maria Firmina dos Reis. *Literartes, Manaus*, v. 5, n. 5, p. 184-208, out./2016. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/literartes/article/view/105787>>. Acesso em: 23 abr. 2020.

POLÍCIA PARA QUEM PRECISA DE POLÍCIA: BRASILEIROS DIANTE DA VIOLÊNCIA DO ESTADO

Diego Mateus dos Santos¹
professordiegosantos@hotmail.com
Elton Guilherme dos Santos Silva²
eltonguilherme56@gmail.com

RESUMO: *O presente artigo tem o objetivo de fomentar uma reflexão a respeito dos frequentes casos de violência e/ou morte direcionadas a pessoas pertencentes a grupos específicos da sociedade brasileira, ocasionadas pelas forças policiais a serviço do Estado, e como tal situação não recebe a devida atenção da sociedade em geral. Através da exposição de notícias sobre pessoas negras-periféricas, violentadas ou mortas pela polícia, será desenvolvida uma análise sistemática, com auxílio de revisão bibliográfica em teoria social, tomando a questão pelo cerne, desvelando causas políticas, sociais, econômicas e culturais para a compreensão do racismo-preconceito de classe, para entendermos como funciona o controle estatal exercido através deles, dando vazão à abordagem mais ampla e estrutural sobre este tema.*

Palavras Chaves: *Racismo; Estado; violência policial; apatia coletiva.*

1 Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Universidade Estadual do Piauí - UESPI e licenciado em Ciências Sociais/UESPI.

2 Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí - UFPI e membro do Núcleo de Estudos sobre Crianças, Jovens e Adolescentes (NUPEC/UFPI).

INTRODUÇÃO

O Racismo é abordado de diversas formas, para explicar múltiplos fenômenos dos mais variados contextos, entretanto, algumas perspectivas deixam a desejar por ignorarem sua abrangência, sua característica axiomática na estrutura de muitas sociedades contemporâneas. Essa mazela consegue parasitar os mais diversos ambientes e sujeitos por ser algo que foi construído sobre sólidas bases ideológicas e, devido a isso, hoje ser majoritariamente normalizada pela sociedade.

A não contestação do trabalho policial exercido de modo arbitrário e demasiadamente direcional é uma evidência fortíssima de que o assunto não se esgota em discussões que visam desconstruir somente o racismo em sua versão mais aparente, ou seja, quando vem em forma de preconceito racial (injúria racial ou crime de racismo). É necessário mostrá-lo em seu estado mais velado, no modo em que o senso comum – sendo este produto da naturalização das hierarquizações intrínsecas ao nosso tipo de sociedade, racista-capitalista - não pode captar, por seu caráter escamoteado por aparências sutis na sociabilidade, presentes nas inter-relações de gênero, classe, sexualidade, etnia, entre outros atravessamentos de poder, pois são formas culturalmente aceitas e que dão corpo à maneira como nos relacionamos cotidianamente. Como pontua Frantz Fanon: “o racista numa sociedade culturalmente racista é por essa razão normal. Ele atingiu a perfeita harmonia entre relações econômicas e ideologia” (1956, p.101).

O modo como estrutura-se o direito, a maneira como são propostas, promulgadas e executadas leis, são atestações de que na contramão da “fé” nas instituições, compartilhada pela grande maioria das pessoas, está um “metabolismo” estatal que consiste em uma múltipla relação de poder exercido sobre distintos grupos, de formas diversas.

Independentemente das pretensões de ordem que possui a Constituição Federal Brasileira de 1988, independentemente da crença no viés legalista para extinção dos males pelos quais passam as várias minorias, o tratamento exercido pelo poder público variará seu modus operandi dependendo do grupo atingido por este. Nessa lógica, é importante salientar que, a violência imposta por grupos dominantes como um exercício do direito de matar, a necropolítica, trata-se dos regimes coloniais tardo-modernos, que seriam a imposição sofisticada da coação por violência e morte efetivas advindas de grupos de um lugar convencionado como superior, ocupado pelos que dispõem de algumas vantagens de

poder sobre o território dos que, por razões diversas (“antiterrorismo”, “guerra às drogas”, “controle de imigração...”), são subalternizados e devem ser combatidos a todo custo (Mbembe, 2018).

Afro-brasileiros(as) e pobres persistem recebendo pouca empatia da população brasileira em geral, justo pelo que se convencionou socioculturalmente como uma vivência harmoniosa que, com intervenções sociais específicas, como o princípio jurídico da igualdade, a criminalização do racismo, atingirá o ordenamento desejado da sociedade. Porém, como verificaremos à diante, o que há, de fato, são raízes profundas na falsa crença de que a legitimada violência estatal é imparcial, de que o direito pode atender plenamente às demandas da comunidade negra e periférica e, como fenômeno que toma bastante força mais recentemente, no individualismo tido como modo adequado de sociabilidade.

IDOLATRIA À FARDA

O Sociólogo britânico Anthony Giddens, em sua obra *As Consequências da Modernidade* (1990) diz sobre o sentimento de confiabilidade nas perícias dos sistemas sociais, do qual dispõem os cidadãos contemporâneos no que ele chama de alta modernidade. A reflexividade seria uma constância no cotidiano, permite que usemos, façamos e nos locomovamos com a sensação de segurança nos mecanismos e nas especialidades do que ele denomina sistemas peritos.

No Brasil, apesar de as mídias exibirem cotidianamente casos e mais casos de ações duvidosas nas instituições policiais nacionais, nota-se um sentimento de enaltecimento hegemônico da coerção (imposição da força) brutalmente imposta pelas tais. Mesmo diante de evidências fortes de que a segurança pública reduzida ao monopólio da violência que o Estado deseja ter, mostrarem drástica afetação na população, e mais profundamente em determinada classe-raça, a idolatria a este método de controle social é muito presente no cotidiano dos brasileiros.

Se observarmos a partir da perspectiva da escravidão ou da ocupação colonial, morte e liberdade estão irrevogavelmente entrelaçadas. Como já vimos, o terror é uma característica que define tanto os Estados escravistas quanto os regimes coloniais tardo-modernos. Ambos os regimes são também instâncias e experiências específicas de ausência de liberdade. Viver sob a ocupação tardo-moderna é experimentar uma condição permanente de “estar na dor”: estruturas fortificadas, postos militares e bloqueios de estradas em todo lugar; construções que trazem à

tona memórias dolorosas de humilhação, interrogatórios e espancamentos; toques de recolher que aprisionam centenas de milhares de pessoas em suas casas apertadas todas as noites desde o anoitecer ao amanhecer; soldados patrulhando as ruas escuras, assustados pelas próprias sombras; crianças cegadas por balas de borracha; pais humilhados e espancados na frente de suas famílias; soldados urinando nas cercas, atirando nos tanques de água dos telhados só por diversão, repetindo slogans ofensivos, batendo nas portas frágeis de lata para assustar as crianças, confiscando papéis ou despejando lixo no meio de um bairro residencial; guardas de fronteira chutando uma banca de legumes ou fechando fronteiras sem motivo algum; ossos quebrados; tiroteios e fatalidades – um certo tipo de loucura (Mbembe, p. 25, 2018).

Tomando como ponto de partida esta elucubração filosófica de Mbembe, trazemos exemplos mais objetivos das ações do Estado de repressão: na madrugada do dia 02/12/2019 nove jovens morreram pisoteados e dois ficaram feridos num baile funk em Paraisópolis - SP após arbitrária e violenta ação policial³. No dia 20/09/2019 a menina Ágatha Vitória Sales Félix⁴, de 8 anos, foi morta quando voltava para casa com a mãe, no Complexo do Alemão, na Zona Norte do Rio, e suspeita-se que o disparo que a atingiu partiu da PM (Polícia Militar) carioca, sem razões plausíveis para efetuarem-no. No dia 07/04/2019 um homem identificado como Evaldo dos Santos Rosa⁵, de 51 anos, negro, morreu e duas pessoas ficaram feridas em uma ação do Exército na região da Vila Militar, na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Dos doze agentes policiais presentes no ocorrido, praticamente todos dispararam contra o carro da família de Evaldo que estava indo para um chá de bebê. O carro foi alvejado por 80 tiros.

Considerando a proposta de Giddens (1990) quanto ao sentimento de segurança que temos no que se refere à perícia dos sistemas sociais, podemos isolar tal caso e tratar como uma falha não geral da polícia do exército do Rio de Janeiro, e sim de quem especificamente efetuou os disparos. Porém, a frequência de casos semelhantes a esses nos leva à reflexão mais macro sobre o ocorrido.

3 G1, 2019. Nove pessoas morrem pisoteadas em tumulto após ação da Polícia Militar durante baile funk em Paraisópolis, em SP. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/12/01/perseguiacao-e-tiroteio-em-baile-funk-em-paraisopolis-deixa-ao-menos-8-mortos-pisoteados-em-sp.ghtml>. Acesso em 07/11/2021.

4 G1, 2019. Entenda como foi a morte da menina Ágatha no Complexo do Alemão, segundo a família e a PM. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/09/23/entenda-como-f>

5 Correio Braziliense, 2021. Caso Evaldo: Viúva de vítima diz que sentença 'tira peso da sua cabeça'. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2021/10/4955480-caso-evaldo-viuvade-vitima-diz-que-sentenca-tira-peso-da-sua-cabeca.html>. Acesso em 04/11/2021.

A reflexividade proposta pelo sociólogo em questão empreende-se em crítica ao corpo policial nacional como um todo e, mais profundamente, à ordem social que dá bases de legitimidade à existência desse tipo de instituição, quando se considera que dia antes (06/04/2019) da morte do músico Evaldo, Christian Felipe Santana de Almeida Alves⁶, de 19 anos, negro, foi atingido pelas costas durante uma blitz do Exército também no Rio de Janeiro. Torna-se inconsistente não pôr em dúvida genérica a eficácia da justiça na maneira como tem sido aplicada no Brasil.

A missão das Ciências Sociais é desfatalizar as coisas sociais, porque toda explicação sobre a realidade social é histórica (Scartezini, 2011). Assim sendo, é pertinente esta problematização de como se dá a percepção acrítica dos agentes sociais quanto à estrutura fortemente repressora que se normaliza a partir da naturalização da ação violenta estatal, esta operando com o pretexto do uso legítimo da força, como propôs o sociólogo Max Weber (apud Albino, 2016), que lhe é atribuído pelas convenções racionais do desenvolvimento da própria sociedade moderna brasileira.

Se vê aí uma evidência de que em curso existe um projeto de forte ostensiva policial e carta branca para agredir e matar em certos lugares e certas pessoas da sociedade brasileira, questionável desde seus estabelecimentos teórico-técnicos até a prática policial cotidiana que se mostra preocupante. Assim, idolatria à farda tem como “pano de fundo” uma manobra de massas num projeto ideológico de Estado. Um tipo de alienação que aparenta estar surtindo o efeito esperado: o extermínio sistemático de negras(os) e pobres sem que isso seja estranhado pela grande maioria das pessoas, justificando a necessidade de uma densa reflexão das causas destes fenômenos, pois as Ciências Sociais são um serviço público; tudo que o cientista social faz tem compromisso com a sociedade (Scartezini, 2011).

Como disse Clóvis Moura (1988, p. 24): “esta ligação entre racismo e autoritarismo é uma constante no pensamento social e político brasileiro”. Toda essa lógica se sustenta, como dito inicialmente, em um ideal legalista que acredita que o direito e suas ramificações por si darão conta das contradições raciais-classistas presentes na operacionalidade da segurança pública brasileira. Prerrogativa da qual discordamos dados os efeitos empíricos que a postura inquestionável do aparelho repressor do Estado pode ocasionar, carecendo de

⁶ O Dia, 2019. Família contesta versão do Exército e afirma que jovens não desacataram ordem. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2019/04/5632445-familia-contesta-versao-do-exercito-e-afirma-que-jovens-nao-desacataram-ordem.html>. Acesso em 01/11/2021.

um olhar estrutural, de prognósticos mais corretos, que permitam melhores proposições às resoluções da mazela em xeque.

A violência do Estado, na pessoa das instituições de segurança pública, converge com o racismo precisamente nas novas preocupações com a criminalidade de massas e com a criminalidade dita organizada. Porque assim se abandona as transformações sociais, daquelas mais em torno do preventivo que do corretivo, em nome de medidas imediatistas, visando o controle de grupos criminalizados via ostensiva policial (Karam, 1996). Cerne que norteia esta produção, que intenciona a não dissociação entre racismo e letalidade policial.

O DIREITO E O AVAL DE MORTE

Em 13 de outubro de 2017, o então presidente Michel Temer sancionou a Lei 13.491, que amplia as possibilidades de militares acusados de crimes cometidos no exercício da função, passarem a ser julgados pela Justiça Militar, mesmo em caso de civis como vítimas⁷. No dia 04/02/2019, apresentado pelo então ministro da Justiça e Segurança Pública, Sérgio Moro, e promulgado no dia 24 de dezembro de 2019, o Projeto de lei 13.964 que promove alterações em 14 leis que vão desde o Código Penal (CP) e o Código Processual Penal (CPP) até legislações pouco conhecidas, altera também a forma como policiais são julgados após matarem pessoas em operações, podendo não ser condenados se alegarem coisas como surpresa ou medo súbito na instância do ocorrido⁸.

É importante que nos atentemos, considerando os exemplos supracitados de mortes ocasionadas em operações policiais, para o fato de que as vítimas da violência urbana brasileira, o alvo primeiro da mira das forças coercitivas estatais, são parte de uma população negra e pauperizada que, nesse estado de vulnerabilidade, é a expiação das autoridades institucionais no que se refere à culpabilização pela criminalidade e o desequilíbrio social que esta traz. Assim sendo, é interessante aos dirigentes da sociedade desigual atual, que o grupo de negros(as) e periféricos(as) seja mantido sob certo ordenamento imposto por eles, como explica Silvio Almeida:

⁷ BRASIL, 2021. Lei Federal N° 13491, de 13 de outubro de 2017. Disponível em: <<https://www.gov.br/planalto/pt-br>>. Acesso em: 07/11/2021.

⁸ Assembleia Legislativa. Projeto de Lei Complementar n° 6341. Disponível em: <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/140099>>. Acesso em: 07/11/2021.

O direito, portanto, apresenta-se como aquilo que Michel Foucault denominou como “mecanismo de sujeição e dominação”, cuja existência pode ser vista em relações concretas de poder que são inseparáveis do racismo, como nos revelam cotidianamente as abordagens policiais, as audiências de custódia e as vidas nas prisões (ALMEIDA, 2019, p.108)

Uma das problemáticas que mais dificulta a erradicação da violência generalizada pela qual passam pessoas nessa condição de existência citada acima, é o bloqueio que a sociedade, em sua maioria, tem que a impede de associar tal mazela às suas causas estruturais. Isso implica dizer que não há neutralidade jurídica quando há uma sociedade que, geralmente, por razões sócio históricas, de ordem econômica e política, vê o(a) pobre-preto(a) como criminoso(a) em potencial.

Por isto se defende aqui a carência de pôr à prova, teórico-socialmente, as tentativas de justificação das gritantes informações acerca da letalidade policial. Há impossibilidade de neutralidade científico-jurídica - apesar da necessidade e possibilidade de certa imparcialidade desta, pelo caráter racional dos Estados modernos. Impossibilidade tal que se dá justo pelo que dispôs Max Weber (apud Quintaneiro et al, 2002) sobre o papel do cientista social: por não ser possível captar todas as especificidades culturais, num sentido bem reduzido, é preciso, através de métodos que considerem o estado de desenvolvimento dos conhecimentos disponíveis, chegar à especificidades, para se atingir a objetividade desejada, o cientista considerando o que é bom/adequado tanto para si, como para o grupo/o geral.

A mesma sociedade que crê que apenas revisões socioeducativas ou penais são suficientes para extinguir o racismo das pessoas e das instituições, reitera diuturnamente o as mazelas raciais e suas derivações.

tanto o racismo como o próprio direito são retirados do contexto histórico e reduzidos a um problema psicológico ou de aperfeiçoamento racional de ordem jurídica de modo a eliminar as irracionalidades – como o racismo, a parcialidade e as falhas de mercado (ALMEIDA, 2019, p. 104)

Portanto, os valores, as crenças enraizadas nas instituições da sociedade capitalista e racista que é o Brasil, não só não são suficientes para a supressão do racismo possibilitado pela ação jurídica, como o amparam, no sentido de subsidiá-lo com leis que, apesar de vislumbrarem, idealmente, imparcialidade, são totalmente direcionais por serem tramitadas em paralelo com uma ordem social que fomenta um imaginário exclusivo quanto ao não-branco(a) e pobre.

A visível ausência de legisladores e executores de leis que pertençam à grupos minoritários é uma evidência empírica de que, por consequência, o que é proposto em termos de legalidade, é de característica limitada a beneficiar os grupos não minoritários: classes média e alta, brancos, residentes em regiões centrais etc.

Os corpos negros, as vidas empobrecidas são, por isso, lançadas à sorte diariamente quando, mesmo sem envolvimento algum com práticas ilegais, tornam-se alvo estratégico de medidas de segurança pública sectárias que visam controlar, por vias da violência, chegando ao extermínio, grupos que, por uma concepção historicamente consolidada na mente das diversas pessoas, apresentam risco eminente ao “bem-estar” social. E mediante fronteiras tão bem traçadas como estas, é imprescindível destacar que

é certo que atos de discriminação racial direta – e, as vezes, até indireta – são na maioria das sociedades contemporâneas, considerados ilegais e passíveis de sanção normativa. Entretanto, principalmente a partir de uma visão estrutural do racismo, o direito não é apenas incapaz de extinguir o racismo, como também é por meio da legalidade que se formam os sujeitos racializados (Almeida. 2019, p.108)

O destaque que devemos dar à reflexão em torno da pauta racismo e segurança pública, dadas as exposições antecedentes, é à sua leitura pelo viés estrutural, no sentido de que não apenas os sujeitos, apesar de agentes na estrutura, nem as instituições, formas operacionais da ordem social vigente, podem, com eficácia suficiente, desvelar o problema de maneira mais abrangente. A relação sujeito-sociedade, ou agente-estrutura, deve ser pensada do modo como está escrito, em binômio, por seu caráter dialético: relação de afirmação-negação-superação entre pessoa e coletivo, pois nem o indivíduo é superior à sociedade, nem a sociedade determina totalmente os indivíduos e suas percepções e ações diante da realidade construída (Scartezini, 2011).

Em síntese, o olhar para a estrutura racista, mesmo em grande parte do tempo invisível, mostra, desde o cerne às manifestações mais aparentes desse mal social, que nos é caro ao passo em que possibilita, para além de uma rasa patologização ou uma superficial racionalização institucional enquanto resposta válida, uma apreensão sólida, objetiva, cristalizadora da coisa, enviesando uma leitura e possibilidade de respostas mais eficazes ao percalço racismo jurídico.

APATIA COLETIVA

Diante de um quadro tão crítico de violência que apenas em aparência se mostra não ter uma resposta efetivamente convincente e eficiente sobre sua origem, a população brasileira experimenta um pânico social altíssimo. Os meios de comunicação, a serviço de grupos que, por articulação que visa a manutenção de privilégios pelo viés ideológico dominante, reforçam a ideia de que o inimigo está presente em todos os cantos nos quais formos e, o mais grave, dá estereótipo e trejeitos a esse inimigo que reificam a predisposição a discriminar, violentar e exterminar o sujeito negro. E mais que isso, dá uma sensação de que o extermínio de inocentes, tal qual o encarceramento em massa da comunidade

periférica e retinta e seu genocídio, são normais e necessários, pois a verdade forjada de que estes são, generalizadamente, inimigos do povo, implanta uma apatia nas pessoas que observam esse fenômeno ora estáticas ora carrascas, simbólica ou literalmente. Sobre essa forma de sociabilidade, diz-nos Simmel:

É um fato decisivo que a vida da cidade transforma a luta com a natureza pela vida em uma luta entre os homens pelo lucro, que aqui não é conferido pela natureza, mas pelos outros homens (Simmel, 1967, p.21).

Por certo, o crescimento acelerado das individuações em detrimento da coletividade, o ignorar das heranças históricas, um olhar afastado da forma cultural nacional específica, faz de nós cada vez mais distanciados(as) das interações concretas e suspende-nos aquém da realidade objetiva, num comportamento antipático, indiferente, reservado, que Simmel (1967) denominou atitude blasé. Isolamo-nos em nossos restritos universos particulares e isso, evidentemente, nos põe a parte dos processos político-econômicos que se constituem a nossa volta. Tornamo-nos obstantes, pois:

os problemas mais graves da vida moderna derivam da reivindicação que faz o indivíduo de preservar a autonomia e individualidade de sua existência em face das esmagadoras forças sociais, da herança histórica, da cultura e da técnica de vida (SIMMEL, 1967, p. 11).

Desta forma, observamos o quão é emergente de se pautar não só o tema específico da violência do Estado, mas também o modo como a sociedade tem lidado – ou não tem lidado – com isso. Pautar que, propositadamente, corpos e mais corpos retintos e pobres têm sido não somente vítimas de uma negligência policial ou falha moral de policiais racistas, porém, de uma ordem social fundamentada historicamente em racismo e que faz com que estes corpos sejam violentados e exterminados sistemática e massivamente sem que a população se indigne ou sequer indague o real porquê de tal estado social.

O que ocorre é que o Estado, através de mecanismos muito bem estruturados, recebe o aval das massas – mesmo as afetadas por este – para que prossiga explorando, empobrecendo, lançando às periferias, oprimindo, imobilizando estrategicamente minorias para perpetuação de seu poderio constituído junto a outros grupos dominantes.

Em termos de alternativas, é preciso, como já discorrido, a desconstrução da naturalização da alta e direcionada letalidade das forças policiais, por agentes em teoria-social nos campos das elucubrações, pontualmente na contribuição para a reflexão da sociedade em torno da causa; agentes da segurança pública, indiretos e diretos; e a sociedade civil como um todo, principalmente extra institucionalmente, fomentando movimentações e organizações que façam força popular oposta ao caminho que se tem trilhado no que abarca as políticas de segurança pública - ou sua ausência.

E que não se confunda associações civis conscientes da problemática do genocídio negro com o surgimento de grupos de moradores de bairros tradicionais que ampliam as fronteiras, simbólica e materialmente, entre suas residências e as favelas, facilitando a atitude apática sobre a qual falamos aqui, e viabilizando uma nova espécie de apartheid social. E considerando que geralmente esses habitantes de bairros tradicionais compõem uma elite intelectual, porém, nem seu antigo instrumental de análise que lhe permitia desvendar as leis da economia e do desenvolvimento social e urbano possibilita um aprofundamento na análise que orbitam a segurança comum (Karam, 1996).

A conduta blasé permite a diversos segmentos sociais ignorar o fato de que a mesma violência imposta como solução é a que dá forma ao crime dito organizado e suas leis de mercado. A militarização cerceando sem mascaramento as regiões periféricas do Rio de Janeiro, por exemplo, ultrapassam o sistema penal convencional, como visto nas notícias aqui expostas. Isto tudo à sombra da antipatia generalizada da população brasileira.

Outro fator a se considerar é o discurso simplista contra a corrupção e a violência policiais. A ideia equivocada de que o problema está na corrupção policial, como se esta instituição agisse assim por mera falha de sua organização, reproduz a postura punitiva genérica, assim, a mesma ideia de substituição da polícia pelas forças armadas que pairava no debate público brasileiro passa a vigorar atualmente.

A ideologia da repressão está diretamente vinculada às ideias de insegurança generalizada, gerando esse sucessivo pragmatismo repressor. É preciso, ratificando o que já foi mencionado, a luta por transformações sociais, pensando na necessidade de rompimento com a ideologia da repressão, tão difundida no tempo presente.

CONCLUSÃO

Expostos os fatos e as proposições teóricas para fundamentação da provocação, concluímos que, para além de uma falha do poder público, para além da negligência das corporações policiais, para além de policiais imorais, há uma ordem social vigente que premedita a violência direcional em nome de interesses específicos. Em suma, se verifica, mediante realidade tão complexa que se constitui como normalidade de sociabilidade do controle violento e letal de grupos que são descartáveis perante uma ordem cultural que os vê como facilmente dispensáveis, que não há muita reatividade, oposição à realidade tão controversa, porque se estruturou, num processo que antecede a contemporaneidade, a imagem do preto e do pobre como sujeitos do perigo eminente. Indivíduos que precisam estar sob vigilância, cerceamento de liberdades e, em instância última, morte. Porém, para mais que uma continuação de uma memória cultural de períodos coloniais escravistas, o racismo e toda a violência imputada sobre minorias diz respeito a uma racionalidade capitalista que entende que não é possível dominar homens sem logicamente os inferiorizar totalmente. E o racismo é a explicação emocional, afetiva, algumas vezes intelectual, desta interiorização. As forças estruturantes do nosso tipo de civilização necessitam de formas de

opressão para manter sua lógica de subjugação, que consiste na exploração do humano pelo humano, transformando, ideologicamente, grupos de pessoas em seres desumanizados, coisas, barata mão de obra. Tornando-os subalternizadas vítimas de um tipo de sociedade dividida em classes que desemboca nas mais diversas hierarquizações e violências derivadas destas.

REFERÊNCIAS

ALBINO, Luciano. 10 Lições Sobre Max Weber. Petrópolis-RJ: Vozes, 2016. – (Coleção 10 Lições)

ALMEIDA Silvio Luiz de. Racismo Estrutural. – São Paulo: Ed. Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

Assembleia Legislativa. Projeto de Lei Complementar nº 6341. Disponível em: <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/140099>>. Acesso em: 07/11/2021.

BRASIL 2021. Lei Federal Nº 13491, de 13 de outubro de 2017. Disponível em: <<https://www.gov.br/planalto/pt-br>>. Acesso em: 07/11/2021.

CORREIO BRASILIENSE, 2021. Caso Evaldo: Viúva de vítima diz que sentença 'tira peso da sua cabeça'. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2021/10/4955480-caso-evaldo-viuva-de-vitima-diz-que-sentenca-tira-peso-da-sua-cabeca.html>. Acesso em: 04/11/2021.

FANON Frantz. “Racismo e Cultura”. Revista Convergência Crítica. Paris, nº 13, p 78-90, Junho-Novembro – 1956.

GIDDENS, Anthony. As Consequências da Modernidade. Tradução de Raul Fiker. – São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

KARAM, Maria Lúcia. “A Esquerda Punitiva”. Discursos sediciosos: crime, direito e sociedade/ Instituto Carioca de Criminologia. – Rio de Janeiro, n. 1, v. 1, p. 79–92, jan./jun., 1996.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. 3. ed. São Paulo, 2018.

MOURA Clóvis. Rebeliões da Senzala. – Porto Alegre (RS): Editora Mercado Aberto, 1988.

NASCIMENTO, Abdias. O Genocídio do Negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. Reimpr. da 2 ed. – São Paulo (SP): Editora Perspectiva, 2017.

O DIA, 2019. Família contesta versão do Exército e afirma que jovens não desacataram ordem. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2019/04/5632445-familia-contesta-versao-do-exercito-e-afirma-que-jovens-nao-desacataram-ordem.html>. Acesso em 01/11/2021.

G1 - Portal de Notícias da Globo, 2019a. Entenda como foi a morte da menina Ágatha no Complexo do Alemão, segundo a família e a PM. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/09/23/entenda-como-foi-a-morte-da-menina-agatha-no-complexo-do-alemao-zona-norte-do-rio.ghtml>. Acesso em 07/11/2021.

G1 - Portal de Notícias da Globo, 2019b. Nove pessoas morrem pisoteadas em tumulto após ação da Polícia Militar durante baile funk em Paraisópolis, em SP. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/12/01/perseguido-e-tiroteio-em-baile-funk-em-paraisopolis-deixa-ao-menos-8-mortos-pisoteados-em-sp.ghtml>. Acesso em 07/11/2021.

SCARTEZINI, Natália. Introdução ao Método de Pierre Bourdieu. – Araraquara, SP: UNESP – Universidade Estadual Paulista: Faculdade de Ciências e Letras, 2011.

VELHO, Otávio Guilherme (org). O Fenômeno Urbano. Rio de Janeiro (RJ): Ed. Zahar, 1967.

OS PIMENTEIRA NO CONTEXTO DA ETNO-HISTÓRIA PIAUIENSE

Carmecilia Ferreira dos Santos ¹

carmeciliafs@gmail.com

RESUMO: *Este trabalho é uma breve análise da história e da memória dos indígenas do Piauí, considerando os indígenas Pimenteira que, segundo estudos, viveram em sua organização tradicional na região sul. Será estabelecido um diálogo entre a história e a antropologia ao tratar sobre a família Dias Marreca, família reconhecidamente de origem indígena que vive no município de Caracol, município que fica na região sudoeste do estado. O diálogo será estabelecido a partir de teóricos que são referência para a etnologia indígena e para a história indígena no Piauí, entre os nomes estão: John Manuel Monteiro (2001), João Pacheco de Oliveira (2004), Manuela Carneiro da Cunha (1992), Roberto Cardoso de Oliveira (2005), Luiz Mott (1985), Odilon Nunes (2007), Monsenhor Chaves (2005) entre outros. Os dados coletados em uma pesquisa de campo no município referido permitem inferir que os Dias Marreca mantêm a indianidade através da memória individual e social. Após analisar a indianidade e a memória social do referido núcleo familiar e o processo de territorialização vivenciado por eles, foi constatado que, no momento, a afirmação da identidade indígena não aponta para a constituição de um processo de emergência étnica, caracterizado pela adoção de padrão de indianidade e afirmação identitária acompanhada de reivindicação dos direitos indígenas.*

Palavras Chaves: *Etnologia; História; Piauí; Pimenteira; Dias Marreca*

ABSTRACTO: *Este trabajo es un breve análisis de la historia y la memoria del pueblo indígena de Piauí, considerando al pueblo indígena Pimenteira que, según los estudios, vivía en su organización tradicional en la región sur. Se establecerá un diálogo entre historia y antropología cuando se trate de la familia Dias Marreca, una familia de conocido origen indígena que vive en el municipio de Caracol, municipio ubicado en la región suroeste del estado. El diálogo se establecerá a partir de teóricos referentes de la etnología indígena y la historia indígena en Piauí, entre los nombres se encuentran: John Manuel Monteiro (2001), João Pacheco de Oliveira (2004), Manuela Carneiro da Cunha (1992), Roberto Cardoso de Oliveira (2005), Luiz Mott (1985), Odilon Nunes (2007), Monsenhor Chaves (2005) entre otros. Los datos recolectados en una investigación de campo en el mencionado municipio permiten inferir que los Dias Marreca mantienen su indigenismo a través de la memoria individual y social. Luego de analizar la indianidad y la memoria social de la referida unidad familiar y el proceso de territorialización vivido por las mismas, se encontró*

¹ Graduada em História pela Universidade Estadual do Piauí - UESPI e mestra em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí - UFPI.

que, por el momento, la afirmación de la identidad indígena no apunta a la constitución de un proceso de emergencia étnica, caracterizado por la adopción de un estándar de indianidad y afirmación de la identidad acompañada de la reivindicación de los derechos indígenas.

Palabras-clave: *Etnología; História; Piauí; Pimenteira; Dias Marreca*

INTRODUÇÃO

Este trabalho de pesquisa tem como objetivo tratar sobre a etno-história indígena no Piauí, considerando o processo de expropriação sofrido pelos indígenas que habitaram a região sudoeste do estado, terras que até a atualidade encontra-se indícios da presença indígena Pimenteira. Segundo as indicações bibliográficas da história piauiense o grupo indígena Pimenteira viveu na região sul da capitania entre os séculos XVII e XIX e passou para os documentos do governo e para a posterioridade com esse nome por ter recebido dos seus algozes que os associavam a alguns elementos existentes da região (MOTT, 1985).

Segundo Mott (1985) o ouvidor Antônio José de Moraes Durão, um dos empreendedores do gado na capitania, a época da colonização daquelas terras, prestou importantes informações através de cartas sobre tal grupo tribal através de carta; na descrição sobre o nome dado aos nativos revelou que a origem do nome dado a tribo era equivalente ao nome de um empreendimento feito na região sul do capitania, fazenda Pimenteira, e que essa seria à referência para a identificação dos nativos que viviam por ali: "Num sítio denominado as Pimenteiras, que tem segundo notícia, 30 ou 40 léguas de extensão, no centro do mesmo é constante que se acham aldeados numerosos índios a quem se dá o mesmo nome do lugar" (MOTT, 1985, p. 67). Outra referência para que o nome do grupo nativo Pimenteira era uma lagoa com nome de Lagoa das Pimenteiras, na qual, ocorreram combates entre eles e os invasores, nas suas imediações, como apontou o antropólogo Mott (1985) nos seus escritos. Pelos estudos e as análises dos rastros arqueológicos, a lagoa com nome Pimenteira está hoje dentro do território de Caracol (NUNES, 2007).

Pela constatação histórica e geográfica do período da conquista, o sertão de Rodelas – “essa vasta região que se estendia pelo rio São Francisco, norte de Goiás e sul do Piauí” (BARROS, 2007, p. 22) -, os Pimenteira, supostamente, foram um dos primeiros grupos indígenas a ter contato com os conquistadores do Piauí e, pelas indicações, um dos últimos a serem submetidos. Segundo Nunes (2007, p. 200) “Constituiriam os Pimenteira o último aldeamento no Piauí”.

Descritos como resistentes, os Pimenteira constituíram um dos grupos nativos mais citados na historiografia piauiense, entre os séculos XVII - XIX as narrativas historiográficas atribuídas ao grupo constata uma aparição constante após às inúmeras guerras de expulsão empregadas contra eles. Com recorrência os moradores das fazendas

reclamavam a insistência dos nativos em se manter na região (MOTT, 1985), registrando as reclamações principalmente em cartas que eram endereçadas as autoridades da província na época.

OS CLÁSSICOS NA HISTORIOGRAFIA INDÍGENA DO PIAUÍ

As datações sobre o processo de expropriação vividos pelos Pimenteira são conferidas aos clássicos da historiografia piauiense. As análises desses trabalhos buscam os aspectos etno-históricos registrados em livros e documentos que foram fontes para a construção da história do estado quanto às questões que envolvem os povos indígenas.

Considerando o período da “conquista” das terras do Piauí pelos colonizadores, os primeiros contatos entre os brancos e os nativos datam por volta do final do século XVII, época da grande investida da empresa baiana Casa da Torre pelos sertões do São Francisco e adentrando ao Piauí – sertão de Rodelas -, com o projeto de aquisição de terras para a criação de gado (NUNES, 2007). Segundo Luiz Mott (1985, p.118) foram esses os primeiros a investir oficialmente dentro do Piauí: “Francisco Dias de Ávila, Antônio Guedes de Brito, Bernardo Vieira Tavares, Domingos Afonso Sertão, e outros, aos quais concedeu S. Majestade todas as terras que possuísem”, mas o que se sabe é que não foram poucos os que passaram a ocupar essas terras para conseguir ganhos - posseiros, vaqueiros, entre outros. Em um resumo considerando a configuração territorial do período desse período, Monsenhor Chaves (2005) aponta os grupos nativos que habitavam o Piauí, destacando suas condições para movimentações e permanências dentro da região à época.

Nômade por natureza, sempre em busca de alimento nos rios, nas matas e nos campos, imigrando constantemente por causa das guerras contínuas, é difícil e quase impossível situa, com precisão rigorosa o indígena no solo piauiense. Podemos, entretanto, fazê-lo, à luz de documentação escassa, em determinados períodos, mormente nos lances da conquista. Fora disso, qualquer afirmação seria mera fantasia. [...] Feita esta ressalva, necessária, vamos situar as nossas tribos, tanto quanto possível, valendo-nos do testemunho dos exploradores que com elas se bateram em guerra de conquista e extermínio. Tremembés, exímios nadadores e valentes guerreiros, dominavam o baixo Parnaíba e seu delta. Na chapada das Mangabeiras e no alto Parnaíba assitiam os Aroaquizes, os Carapotangas. Um pouco mais abaixo, os Aroquanquiras, Copequacas, Cupicheres, Aranhazes, Aitatus e Corerás. No médio Parnaíba, os Abetiras, os beirtás, Coarás e Nongazes. Nas cabeceiras do Gurgueia ficavam os Acoroás, os Rodeleiros e os Beijudos. Na extensão deste rio, os bocoreimas, os Corsiás e os Lanceiros. Os Anassus e os Alongazes, na Serra da Ibiapabas. Os Aruazes, no riacho Sambito. Os Ubatês, Moatans, Janduins, Icós e Urirês, na Serra do Araripe. Os Coaratizes e os Jaícos, no vale do Gurgueia. Os Cupinharós, no Canindé. Os precatizes, no Uruçuí. Os Putis, na foz do Rio Poti. Os Aranhins e Crateús, nas suas cabeceiras. Os Pimenteiras, nos limites com Pernambuco. Os Gueguês, na região central do Estado. Os Gamelas, jenipapos e Guaranis, que durante algum tempo vagaram pelas margens do Parnaíba, retiraram-se para o Maranhã logo após o levante de 1713. Foram seguidos do Cabuçus, Muipurás, Aitatus, Amoipirás e Ubirajaras, que habitavam as

margens Gurguéia do Uruçuí, nos limites do maranhão. Os Pimenteiras constituíam a avançada mais oriental da migração Caraíba. Os tremembés pertenciam à raça dos cataguás. As demais tribos mencionadas era tapuias legítimos, isto é, indígenas da “língua travadas”, bons cantores, hábeis flecheiros, destros corredores e valentes na guerra (CHAVES, 2005, p. 127-128).

Em referência aos Pimenteiras, o autor descreve que viviam na parte sul mais ao oriente da capitania e que eram advindos dos Caraíbas. Enfatiza que as descrições posicionais desses povos foram feitas pelas perspectivas dos exploradores - religiosos, sesmeiros e bandeirantes - que passavam de passagem ou a morar nessas terras, com a ressalva de que por muitos desses grupos serem nômades devido as condições de existência, a posição deles dentro do território podia variar.

Fato que a densa população de nativos constituía uma ocupação em permanente movimento dentro território. As características dos nativos não condiziam com as características das atividades que se iniciavam na região um indício que aponta para as densas guerras travadas contra os nativos; “O índio nômade e a pecuária extensiva não se conciliavam” (BARROS, 2007, p. 22).

A Casa da Torre conduziu a implantação de currais no território e, a conquista das terras piauiense são amplamente atribuídas a Domingos Jorge Velho e a Domingos Afonso Mafrense, o Domingos Sertão. O primeiro, bandeirante paulista, desbravou a região apreendendo, matando e afugentando os nativos através da prática do contrato (CHAVES, 2005). O segundo, europeu, recebeu as terras no Piauí como recompensa pelas suas aventuras no desbravamento, segundo Nunes (2007). O que infere o autor, a concessão de terras dadas a Mafrense pelo governo de Pernambuco¹ fazia do explorador um dos maiores “donos” de terras da província na época, suas tomadas de terras para a criação de gado faziam dele um dos maiores desbravadores do interior do Nordeste brasileiro. Após a morte de Mafrense, muitas das suas fazendas passaram a cargo dos jesuítas, o grupo religioso passou a não só administrar as fazendas que receberam como doação como adotaram uma política extremamente desvantajosa aos nativos; os indígenas permaneceram como instrumentos para as pretensões dos religiosos, receberam a catequização junto a exploração da mão de obra transvestidas de proteção, e sofreram com as opressões que as condições ditadas pelos religiosos os impunham (CHAVES, 2005).

No século XVIII, João Pereira Caldas², primeiro governador da capitania do Piauí (1759 -1769), não fugiu à regra da injustiça praticada contra os nativos, ainda que desde

1 As terras piauienses foram cedidas a Domingos Afonso Sertão, Julião Afonso Serra, Francisco Dias de Àvila e Bernardo Pereira Gago, nas margens do Gurguéia, pelo governador de Pernambuco, Pedro de Almeida, devido a jurisdição das terras piauiense estar a cargo de Pernambuco na época (NUNES, 2007, p.88).

2 Primeiro governador do Piauí, o território passou a categoria de capitania em 1718, quando se desmembrou do Maranhão, porém o primeiro governador tomou posse em 1758, mas assumiu efetivamente em 1759, governou até o ano de 1769 (CHAVES, 2005).

ano de 1680 já tivesse sido instituída à lei que abolia à escravidão indígena no país, às retaliações e perseguições aos nativos continuaram sem grandes intimidações. Em terras tão distantes dos grandes polos administrativos do país, à lei não era aplicada devidamente (CHAVES, 2005). No século XVIII, segundo Chaves (2005), esse ódio ao indígena não se justificava.

Os índios, na sua maioria já aldeados, viviam pacificamente a cuidar de suas lavouras. Um ou outro caso de roubo de gado das fazendas não constituía propriamente uma ameaça à paz da capitania. O ódio do branco ao selvagem, porém, havia exagerar aqueles casos ao extremo, para que fossem criados pretextos de novas guerras e matanças” (2005, p. 139).

O que ocorria era que no período outra guerra que era travada entre Governo e os missionários jesuítas, guerra que refletia diretamente na causa indígena. Nessa questão os indígenas do Piauí, assim como de outras regiões do país, foram usados como um dos pretextos para expulsar os jesuítas do país. Pereira Caldas, no ano de 1759, aproveitando-se da situação de instabilidade que pairava no país, buscou empregar estratégias para conseguir implantar os planos de promover guerras ofensivas contra os nativos que resistiam à dominação, acusando-os de ameaças; tomou mais terras no território ao tempo que buscou agradar ao “El rei” nas suas pretensões. Ironicamente, nas atribuições do governador da capitania estavam; “restituir a liberdade de suas pessoas, bens e comércio” (2005, p. 423) aos indígenas do território piauiense. Segundo Nunes (2007) os colaboradores das missões jesuítas foram desencorajados a patrociná-las, passando a refutá-las esses colaboradores foram convencidos de que as ações que desempenhavam para o apoio às missões demandavam associação pacífica com os nativos à custa de tempo e recursos, algo dispensável à atividade da pecuária que implantavam, com isso ficaram as guerras de ofensiva e de conquista como principal meio de intervenção contra os índios.

No governo das Juntas Trinas (1775 – 1797) - composto por um ouvidor, um representante do legislativo e um representante militar (formato governamental adotado dentro da capitania após o comando geral sair das mãos de Botelho de Castro (1769 -1775) que havia substituído Pereira Caldas) -, os indígenas continuaram a ser uma das maiores questões a serem resolvidas. Na conjuntura das disposições do governo trino estava o combate ao gentil e as acusações principais continuavam a ser os ataques as fazendas; as acusações de invasão e matança de gado chegavam de todas as partes da capitania levando o governo a empregar esforços para atender as reivindicações dos fazendeiros (NUNES, 2007).

Os Pimenteira estavam entre os nativos que muito foram citados quanto as reclamações de invasões e matança de gado, tidos como hostis e valentes, esse grupo era considerado uma das principais ameaças as fazendas do sul da capitania nas últimas décadas do século XVIII. As entradas autorizadas pelo governo contra esses nativos,

segundo Nunes (2007) eram violentas e em diversas modalidades. Em uma passagem histórica, o autor descreve uma tentativa do capitão Inácio Rodrigues de Miranda de aproximação com o grupo para entender sua língua e saber mais sobre o grupo.

Retornaram os Pimenteiras, e dessa vez com ferocidade. Matam gados e galináceos, fazem incêndios, assassinios. O Capitão Inácio Rodrigues de Miranda, que vinha prestando serviços desde as primeiras entradas, recebe ordens para preparar tropas e correr fronteiras. De abril a maio de 1790, Miranda consegue apreender onze índios da tribo, e Oeiras recomenda que os tratem com mimo, amor e fartura. Em seguida, Miranda remete-os para a capital. Não compreendem seu linguajar. Utilizam-se de “Acoroás, Gueguês e Jaicós, e algumas pessoas que para praticarem”, a fim de certificarem-se de sua qualidade, quantidade e própria situação; “porém não se lhe entendendo a sua, nada se descobriu, o que só poderá conseguir, depois de entenderem nossa língua, cujo efeito se distribuíram por casas de família...” Dessa vez deixaram um destacamento na lagoa da Formiga, que nos parece se a atual lagoa de Caracol, talvez ainda a lendária Lagoa dos Pimenteiras (NUNES, 2007, p. 182).

A romântica e desastrosa tentativa de uma aproximação não conseguiu produzir os efeitos esperados, às obscuridades de intensões decifraram-se como uma das modalidades de dominação empregadas com outros grupos, e que com eles tiveram êxito. Com os Pimenteira os resultados foram negativos e, como alternativa, às entradas organizadas para o combate ao grupo continuaram sendo extremamente violentas.

No final do período das juntas trinas, já no governo D. João Amorim Pereira (1797 - 1799), às notícias sobre o grupo ainda chegavam sobre formas de acusações e pedidos de guerra ofensiva contra o grupo (NUNES, 2007).

No ano de 1850, coincidentemente, o mesmo ano da lei das terras, os indígenas do Piauí foram declarados nos autos ditos oficiais como extintos, ou seja, teoricamente, as terras estavam livres dos nativos. Na prática isso não aconteceu, permaneceram e foram incorporados aos outros grupos sociais que recebia classificação que não a indígena; vaqueiros, roceiros, empregados domésticos, para que assim passassem a não constarem mais como existentes (MOTT, 1985).

Na consolidação do projeto pecuarista no Piauí, como já mencionado, todos os governantes que administraram à província, direta ou indiretamente promoveram o genocídio desses grupos, até o século XIX os relatos sobre suas presenças ainda eram vistos, contudo para algumas concepções historiográficas findaram suas jornadas no território nesse mesmo século (GOMES e ROCHA, 2017). Na luta contra o indígena dentro Piauí todas as armas foram usadas; o ferro, a escravidão, às endemias, a perseguição aos remanescentes o silenciamento sobre sua participação ativa na formação sociocultural da província.

AS PESQUISAS MAIS RECENTES SOBRE OS INDÍGENAS PIMENTEIRA

Alguns trabalhos acadêmicos produzidos nos últimos anos ajudaram a construir este trabalho de pesquisa. São eles: os trabalhos das historiadoras Claudete Dias (2016) e Ana Stella Negreiros Oliveira (2007), as autoras construíram narrativas históricas que embasam e indiciam os rastros históricos deixados pelo grupo nativo. Seguindo as perspectivas voltadas para a resistência e para a permanência dentro do território, o historiador Rafael Silva Assis (2016) aponta os elementos étnicos que resistiram e estão mesclados nas sociedades nacionais; o autor infere que entre os sinais de permanência estão as memórias que chegaram ao tempo presente e que caracterizam os descendentes dos povos originários que viveram na região. Os arqueólogos Rômulo Negreiros (2012) e Leonardo Tomé de Souza (2015) contribuem para uma enfática posição desse grupo, os achados arqueológicos ajudam a explicar sobre os locais que foram densamente explorados pelos nativos Pimenteira. Esses dois últimos autores construíram seus trabalhos na Universidade Federal do Vale do São Francisco no campus de São Raimundo Nonato. Esses trabalhos são indícios de que a história e a memória dos nativos dessa parte do estado têm ganhado notoriedade e será somada a etno-história dos outros povos nativos que permanecem dentro do Piauí.

O que se constata é que as reviravoltas científicas tem permitido novos olhares, e novos direcionamentos de discussões, os próprios autores que fincaram seus nomes na historiografia deste estado explorando essa temática admitem que há muito o que se ver. Por exemplo, o historiador Monsenhor Chaves (2005) sugeriu as novas gerações de pesquisadores que muito a existe a ser explorado sobre etnologia indígena no Piauí. Segundo o autor, a região onde hoje é o território Serra da Capivara trata-se de uma zona privilegiada, porque guarda uma infinidade de possibilidades quanto as questões étnicas, estudos na região podem colaborar significativamente para as pesquisas etnológicas do estado, ao se referi as possibilidades dentro do estado o autor sugere “Há, no estado outras zonas privilegiadas como aquela e que devem encerrar no seu bojo verdadeiros tesouros de etnografia indígena. Apareçam, pois, os estudiosos e os pesquisadores. O campo é vastíssimo e inexplorado” (CHAVES, 2005, p. 145).

O município São Raimundo Nonato-PI, fica a cerca 523 km da capital do estado, considerado um município referência no turismo dentro do estado por ser a cidade que recebe as pessoas visitam o Parque nacional Serra da Capivara, o município tem se destacado também pelo potencial científico que vem se mostrando através dos trabalhos realizados nas instituições públicas de ensino superior.

A cidade, na atualidade, conta com duas universidades públicas; a Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF) que oferta os cursos de graduações em Arqueologia, Ciência da Natureza e Antropologia, em 2019 à universidade passou a ofertar o curso de pós-graduação em nível stricto-sensu em Arqueologia para ampliar as pesquisas na região. E, a Universidade Estadual do Piauí (UESPI) que oferta os cursos de graduações em licenciaturas: História, Geografia, Biologia e o curso em Pedagogia.

O Instituto Federal do Piauí (IFPI) oferta cursos superiores de bacharelado em Gastronomia e licenciaturas em Física e Matemática. A oferta de todos esses cursos dentro do território Serra da Capivara tem contribuído para o surgimento de pesquisa nas mais variadas áreas do conhecimento e revelando a potencialidade científica dos estudantes dessa região do estado.

Nos últimos anos o Piauí tem experimentado o fenômeno da emergência de povos indígenas dentro do seu território, como, por exemplo, o caso dos indígenas Tabajara e Kariri do município Queimada Nova que, nos dias 17 e 19 de abril de 2016, participaram da XIV Semana dos Povos Indígenas, realizada na Universidade Federal do Piauí, e, na oportunidade apresentaram uma carta aberta aos que estavam presente no evento. Na oportunidade reivindicaram o reconhecimento do grupo e expuseram como estavam vivendo o processo de emergência dentro do estado, cobraram a garantia dos direitos indígenas para todos que pertencem a essa categoria étnica. Foram ouvidos pela comunidade acadêmica, alguns representantes da mídia e por autoridades do governo que compareceram ao evento.

A emergência desses grupos coloca em pauta a necessidade de se fazer novas discussões sobre às questões indígenas dentro do estado. Tem-se trabalhado a partir de novos olhares sobre os fatos históricos que permeiam a historiografia do Nordeste brasileiro como um todo, com a finalidade de entender as organizações que se formaram para explicar as mudanças e permanências desse grupo étnico. Os trabalhos coordenados por Oliveira (2004) que tratam às questões étnicas indígenas no Nordeste brasileiro têm encontrado grande aceitação entre os pesquisadores da temática. A perspectiva do autor tem ganhado adeptos dentro do Piauí por ter contribuído para a produção de trabalhos que seguem à tendência de mostrar as vozes desses sujeitos desvinculadas de narrativas tendenciosamente estruturadas. Dentre os pesquisadores que seguem a linha desse autor estão à professora Dra. Carmen Lúcia de Sousa Silva e o professor Dr. Raimundo Nonato Ferreira Nascimento que juntos coordenam o laboratório Nova Cartografia, na Universidade Federal do Piauí.

Os professores têm conduzido trabalhos com o objetivo de identificar dentro do estado pessoas que reconhecem suas identidades étnica indígena a partir de suas histórias de vida e da história de suas famílias. Passaram a desenvolver projetos junto às comunidades tradicionais que têm mostrado interesse em serem reconhecidas; indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco, entre outros. Ao mesmo tempo os professores têm prestado um serviço de grande valor para o estado, pois estão colaborando para que os grupos tradicionais acessem seus lugares por direito. Com o projeto Nova Cartografia, os professores já observaram grandes avanços. O povo indígena Kariri do município Queimada Nova, acima mencionado, no ano de 2020 tiveram suas terras demarcadas pelo Estado. Esse ato governamental de devolver as terras tradicionais aos indígenas Kariri tornou o grupo como o primeiro povo reconhecidamente indígena pelo Estado do Piauí a

conseguir este feito desde a expropriação das terras no século XIX. Os professores permaneceram juntos à comunidade durante todo o processo até a decisão de demarcação. Essa marca histórica simboliza um precedente para que os grupos que guardam sua identidade por medo de um passado cruel com sua gente, dentro deste estado, possam entender que devem buscar seus direitos; reconhecimento e a aquisição de bens que são seus por direito, terras. Os novos tempos apontam para que o Piauí volte ao mapa nacional de estado com povos indígenas vivendo em suas terras com o devido reconhecimento pelo Estado e pela sociedade nacional. O discurso do extermínio não pode mais ser aplicado em tempos atuais, considerando o ressurgimento da identidade dessas pessoas e os últimos eventos que os envolvem, pois, a situação atual constata que eles permanecem no território.

Nos últimos anos alguns trabalhos no âmbito antropológico têm colaborado para decodificar a presença indígena no Piauí, estudos voltados para ouvir a voz destes agentes tem ocupado as universidades, eventos do governo e, com o advento da internet, têm se chegado cada vez mais longe as impressões sobre essas pessoas. Estudos etnográficos dentro do estado e em estados vizinhos colaboram para endossar às discussões sobre o assunto, esses estudos têm servido como aportes teóricos na linha de discussão que vem se construindo ao longo dos últimos anos. No âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Piauí algumas contribuições têm sido dadas. No ano de 2015, foi defendida a dissertação “Etnias, Fluxos e Fronteiras: Processo de Emergência Étnica dos Kariri no Piauí”, de Cinthya Valéria Nunes Motta Kós; em 2016, a monografia “Emergência étnica e territorialização na comunidade Nazaré”, de Ilana Magalhães Barroso e “Evocando do passado o que está no presente: identidade étnica e memória social dos Tabajara da Comunidade Nazaré” de Pâmela Lúcia Leal da Silva; em 2017, a dissertação “Entre Lutas e Conquistas’: afirmação e organização política dos indígenas participantes da Associação Itacoatiara em Piri-piri-PI” de Kleb Leite; em 2018, a dissertação “Emergência étnica indígena, territorialização e identidade do grupo indígena Tabajara e Tapuio da Aldeia Nazaré” de Ilana Magalhães Barroso; em 2019, a dissertação “Emergência étnica e medicina tradicional dos Tabajara Ypy do Canto da Várzea, de Amélia Raquel Solano. Vale ressaltar que as monografias e dissertações de Ilana, Pâmela e Amélia que foram desenvolvidas sob a orientação da prof. Dr. Carmen Lúcia Silva Lima e estão relacionadas o projeto Emergência Étnica Indígena no Piauí, por ela coordenado, têm sido mostrado uns dos trabalhos que conversam com as novas perspectivas para os indígenas do Nordeste na atualidade. Também vinculados a esse projeto, está em andamento, até o momento, a dissertação “Jovens indígenas na Universidade Federal do Piauí: invisibilidade e protagonismo juvenil no curso de Licenciatura em Educação do Campo/Ciências da Natureza, campus Teresina e está dissertação. A professora Dr^a. Joína Freitas, professora no departamento de antropologia da Universidade Federal do Piauí, têm colaborado para discussões etno-históricas pautadas na releitura das conjunturas em que foram colocados os índios dentro do estado, ela sugere que isso se faça através das próprias vozes que foram silenciadas ou esquecidas nas narrativas escritas, “é necessário também ouvir as vozes quase sempre esquecidas pela historiografia, as vozes das pessoas que têm histórias a contar” (2016, p. 459).

NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE O INDÍGENA NO PIAUÍ

Os relatos na literatura quinhentista fomentaram um glossário de léxicos para denominar os nativos da América, o período literário formado principalmente por missionários, viajantes, cronistas que em suas anotações deixaram suas impressões sobre os donos da terra. “Durante o século XVI, os relatos sobre o novo mundo identificaram os indígenas como “gentios” (pagãos), “brasis”, “negros da terra” (índios escravizados) e “índios” (índios aldeados) (CUNHA, 1986, apud OLIVEIRA e FREIRE, 2006, p. 25)”. Esses nomes ajudaram na construção da imagem dos indígenas brasileiros. Visões eurocêntricas foram sendo construídas de maneira que os mistificavam como seres exóticos ou primitivos, a imagem do “bom selvagem” passou a sofrer alterações à medida que os indígenas foram se tornando obstáculos para a dominação do território pelos europeus (MONTEIRO, 2001).

Sobre os indígenas do Piauí do período colonial as poucas representações sobre suas localizações estão em mapas e as suas imagens construídas a partir de um imaginário estereotipado pelo senso comum. Para as autoras Gomes e Rocha (2017, p. 1), “a escrita da História do Piauí ignora a presença indígena, difundindo uma premissa fundamentada na inexistência desses no território piauiense”, quando o que se sabe é que esta presença continua existindo e mantendo suas etnicidades sem uma aquiescência formal do Estado e das sociedades complexas. A história piauiense pós-colonial passou a ser escrita sem a presença indígena, quando muito, eram colocados como aculturados (GOMES e ROCHA, 2017). A maior violência empregada contra esse grupo étnico foi, sem dúvidas, terem sua “etnicidade encoberta” (PORTO ALEGRE, 1996) para que os planos de concretização de tomada das terras fossem efetivados.

Os descendentes indígenas no sertão passaram a ser reconhecido como caboclos (MONTEIRO, 2001) devido às misturas genéticas atribuída às pessoas com identidade indígena, mas que não se encaixam em um padrão fenótipo do indígena do passado. Essa classificação empregada para explicar a aproximação dos grupos étnicos não alterou o sentido do autorreconhecimento das pessoas que invocam sua identidade étnica indígena (OLIVEIRA, 2005).

No sul do Piauí a palavra “caboclo” também indica pertencimento indígena. A exemplo, o senhor José Dias – morador do assentamento Saco, Caracol – PI -, é popularmente conhecido como Zé Caboclinho, esse nome é usado por ele para fazer referência aos traços identitários; família de descendência indígena, aspectos comportamentais atribuídos aos caboclos e o reconhecimento social de que ele e sua família são de origem indígena. Para Oliveira (2005) o conhecer-se envolve atos cognitivos, transcendem as classificações externas ao “indivíduo” enquanto o reconhecer está voltado para o público, ou seja, às relações que se estabelecem levando em conta a identidade da “pessoa” (MAUSS, 2003).

Almeida (2002, p. 68) enfatiza que “os procedimentos de classificação que interessa são aqueles construídos pelos próprios sujeitos a partir dos próprios conflitos, e não necessariamente aqueles que são produtos de classificação externas”. A questão não perpassar uma “adjetivação”, mas a naturalização do entendimento do outro enquanto ser social, capaz de qualificar as “bricolagens” das instituições estabelecidas (LÉVI-STRAUSS, 2012). Com isso, admite-se que os termos empregados para nomear personagens dentro de um contexto social é um recurso a mais para acionamento das memórias (POLLAK, 1992).

Para a família Dias Marreca, família a qual pertence o seu José Caboclinho, a referência principal é o território onde seus antepassados viveram, para ele a tribo indígena que viveu em Caracol é a mesma tribo de quem descendem ele e seus familiares. Em conversa seu José garante que as terras eram dos Tapuias e que esse povo vivia por essa região desde muito tempo. “Aqui na nossa região era uma tribo dos Tapuias” (José Dias, 75 anos, 2019). Uma discussão que se desenvolve é sobre como se reconhecem e como são reconhecidos; para os mais velhos, como seu José, quando levados a reconhecer a que tribo seus antepassados pertenciam, a resposta é que pertencia a tribo dos tapuias, já os mais jovens reconhecem que os indígenas que viviam por essa região eram os “Pimenteira”, “aqui eu sei que era os Pimenteira, eu já estudei sobre a história daqui” (Larisse, 27 anos, 2019) conta uma das moradoras do assentamento Saco. Esses nomes que genericamente eram empregados aos nativos são explicados por autores tais como; Mott (1985); Monteiro (1994; 2001); Chaves (2005); Nunes (2007) e o pelo caracolense Dias (2003) que explica em seu trabalho “Caracol na história do Piauí” porque os Pimenteira também eram classificados como tapuios.

Na íntegra do texto do autor Dias (2003) percebe-se que a discursão quanto ao nome da tribo pode ter surgido pelos trocadilhos pejorativos que eram empregados durante as referências aos nativos; quando os referenciavam como os índios habitantes do lugar, denominava-os como “tribo dos pimenteiras” (2003, p.104), mas quando fazia referência a resistência e braveza desse povo contra os brancos, os classificavam como “valentes Tapuias” (2003, p.18).

Essa dualidade quanto ao nome da tribo que pertenciam seus antepassados; Tapuia/Pimenteira, nada interfere nas reflexões feitas sobre a identidade étnica, pois como já explicado neste trabalho de pesquisa, os nomes dados aos grupos nativos que relutaram a dominação branca eram sempre em referência a algo ou a algum local que pudesse indicar suas localizações. Caso que aconteceu com indígenas Pimenteira do sul do Piauí (NUNES, 2007). Outra observação, essas pessoas não se retratam como se tivessem descoberto a sua identidade étnica a pouco tempo ou a partir de conhecimentos escolares, pelo que pode ser notado, eles se identificam como uma continuidade dos que viveram na região no passado, pois não identificam os seus antepassados como oriundos de outros locais do Nordeste ou do país. Essa observação é importante porque algumas famílias na região são oriundas de Pernambuco ou de outros estados e contam que vieram parar nessa região do Nordeste

fugindo da seca ou de algum conflito entre latifundiários. Os Dias Marreca não, quando incentivados a pensar suas origens considerando a geografia, sempre se identificam como sendo “daqui” (Zé Caboclinho, 2019).

Nas falas desses atores sociais é comum encontrar uma “seleção de memórias” (POLLAK, 1992) sobre como a história do seu grupo ocorreu, são eles que testemunharam os eventos passados ou construíram suas memórias a partir do conhecimento dos eventos em que foram envolvidos direta ou indiretamente; uma evidência dessa seleção de memórias entre eles são suas narrativas muitas vezes repetidas com o mesmo embasamento, a descendência indígena.

Pollak (1989) indica uma ligação entre; “memória, esquecimento, silêncio”. Para o autor memoriza-se o que se convém memorizar; a memória é utilizada como instrumento para que se proteja o nome, a identidade e a vida. Nesse contexto de interrelação o esquecimento e o silêncio seriam, autopreservação. Omitir fatos e eventos das gerações mais jovens representa, nessa perspectiva, protegê-las de reviver histórias passadas que podem trazer-lhes dores, remorsos ou vergonhas; o silêncio ou “o não dito” são, comumente, usados por grupos minoritários, pois quem têm suas histórias construídas em trajetórias que envolve lutas e perseguições, não falar, não significa esquecer, significa preservar a memória em um campo de acesso restrito (POLLAK, 1989).

As lembranças (BOSI, 1994) ajudam a construir ou a manter uma boa relação social com os outros grupos e podem ser consideradas uma opção extremamente viável para privilegiar as narrativas que ajudam a justificar os caminhos percorridos por eles. Resgatar as lembranças dos mais velhos que vivem sua identidade étnica indígena dentro de um contexto em que as histórias dos brancos prevaleciam como “oficiais” e como história dos vencedores, é “privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, é ressaltar a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “memória oficial”, no caso a memória nacional” (POLLAK, 1989, p.4).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O movimento indigenista dentro do Piauí é, sem dúvidas, um grande passo rumo a direção de serem entendido como protagonistas na busca pela reparação histórica que essas pessoas precisam receber. A demarcação de terra alcançada pelos Kariri de Queimada Nova em 2016 é um marco para esse movimento, seguindo essa perspectiva estão a produção de trabalhos voltados para a etno-história que devem ser usadas na luta pelo reconhecimento, bem como a luta e organização de outros povos que estão seguindo o mesmo caminho dentro do estado. A conjuntura política do nosso país não é muito animadora no momento, no entanto, continuaremos na luta por dias melhores para os povos originários.

A família Dias Marreca que vivem no município de Caracol não está integrada ao movimento indígena, no momento, e não apresentaram nenhuma demanda à FUNAI ou a qualquer outro órgão estatal, mas faz parte de um elo que contribui com a reestruturação quanto às questões étnicas do Piauí e, porque não dizer, do país. Os indivíduos que pertencem a essa região do estado do Piauí são peças fundamentais para entender os caminhos construídos para formação sociocultural e política deste estado do Nordeste brasileiro precisam ser ouvidos e compreendidos. Imersos em uma história onde a justificativa da assimilação cultural e a redução numérica foram usadas por muito tempo, os descendentes desse povo que permaneceram na região do município de Caracol, conduziram suas histórias junto a outros grupos sociais, mas contornaram essas e outras barreiras impostas a eles e a sua identidade étnica resiste e a memória tem sido uma grande aliada nesse sentido.

Como sugeriu Gonçalves (1999) há muito que se ver nessa seara que envolve a memória, ela traz mais do que se pode notar, ela explica além das perguntas que podemos fazer junto aos grupos étnicos, ela é capaz de se mostrar e se velar, capaz de induzir e confabular para direcionar os olhares ao que ela se propõe mostrar. A consciência de um passado traumático indica que as condições que estão hoje, as pessoas descendentes desses nativos na região sul do estado do Piauí são reflexos das seleções de memórias que passaram a fazer diante da sociedade nacional para que não fossem ceifados enquanto ao seu território e a sua identidade. As vozes que têm emergido são indícios que os cenários estão se formando de maneira menos ameaçadoras no Nordeste, a expectativa é para que passem a se mostrarem de tal forma que possam acessar seus direitos políticos, os quais por muito tempo foram lhes negados.

É fato que nas últimas décadas os indícios de emergências étnicas têm se acentuado, nessa região do Nordeste e, levado a sucessivas pesquisas sobre como estas pessoas estão na atualidade, tirando-as do estigma de passado e da aculturação. Essas pesquisas só podem ser realizadas devido as pessoas se sentirem mais seguras para falar sobre suas origens, sem se preocupar com as perseguições que podem sofrer diante dos seus posicionamentos. Como se tem notado, ainda são tímidas as iniciativas de acionar a identidade para adquirir os direitos indígenas no Piauí, mas elas têm surgido de maneira gradual. Isso pode ser atribuído ao fato de muitos desconhecerem a constituição de 1988 que infere sobre os povos originários, nos seus artigos 231 e 232, que entre as disposições está o reconhecimento de “direitos originários e imprescritíveis às terras tradicionais habitadas pelos povos ancestrais do Brasil. A referida constituição superou o conceito de assimilação, que entendia o ser indígena como uma categoria social transitória, fadada ao desaparecimento (Ascom/Consea, 2017).

Uma afirmação como a do seu Zé Caboclinho e dos seus familiares sobre sua identidade, moradores do município de Caracol, é um grande avanço, pois em geral sua fala não ocorreria livremente, ou não sem ressalvas sobre o que ele diz ser. Perceber que cada

vez mais pessoas se dizem de origem indígena significa revelar que estas pessoas sempre estiveram ali; contudo, as motivações para se “esconder”, provavelmente, não os atormentam mais como antes. Roque Laraia (1986) sistematiza que a “própria lógica” cultural de cada povo está relacionada com o tempo e espaço que ocupa, o momento de se mostrar é algo particular de cada povo, são eles que ditam as regras sobre o que são e como querem ser vistos.

A reflexão sobre a memória individual e coletiva das pessoas que se envolveram neste trabalho de pesquisa, tais como seu José Caboclinho, foram tratadas a partir de suas individualidades dentro de um contexto coletivo. Compreendi que essas memórias se formaram com o decorrer do tempo e são projetadas para as novas gerações através da oralidade e dos ensinamentos de práticas tradicionais e ainda pela conservação de alguns aspectos que servem de referência. Percebo que o conhecimento mais a fundo sobre a história da família ainda está entre os mais velhos, os mais jovens demonstram conhecimentos e buscam a confirmação entre os mais velhos para o reconhecimento das suas origens.

Os Pimenteira e os demais povos indígenas do Piauí têm se tornado foco de estudo de diversos pesquisadores, os rastros históricos deixados por eles estão sendo seguidos de maneira que têm possibilitado chegar cada vez mais próximo dos seus herdeiros étnicos. As injustiças empregadas contra esses grupos tradicionais estão em todos os aspectos da sociedade, por esse motivo, é urgente uma retratação histórica e o reconhecimento de direitos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade. Rio de Janeiro: ABA/FGV, 2002, p. 43-81.

ASCOM/CONSEA. Constituição consagra direito indígena de manter terras, modo de vida e tradições, 2017. Disponível em <http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/noticias/2017/abril/constituicao-consagra-direito-indigena-de-manter-terras-modo-de-vida-e-tradicoes>. Acesso em 12 de janeiro de 2021.

ASSIS, Rafael S. Os índios do Território Serra da Capivara: história, memória e ensino. Dissertação (Mestrado em Ensino de História) - Universidade Federal do Tocantins, Araguaína. 2016.

BARROS, Jesualdo Cavalcanti. Memória dos Confins: A saga de vaqueiros, heróis e jagunços nos ermos sertões onde começou o Piauí. 2ª edição. Teresina. Ed. Gráfica do Povo, 2007.

BOSI, Ecléa. MEMÓRIA E SOCIEDADE: Lembranças de velhos. 10^a ed. São Paulo: Companhia das letras, 1994.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.09-24.

CHAVES, Monsenhor. Obras Completas. Teresina: Fundação Municipal de Cultura Monsenhor Chaves, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Antropologia no Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

DIAS, Claudete Maria Miranda; SANTOS, Patrícia de Sousa. História dos Índios do Piauí. 2.ed. Teresina: EDUFPI, 2016.

DIAS, William Palha. Caracol na História do Piauí. 4^a ed. Teresina: Editora Gráfica Expansão, 2003.

FREITAS, Joína. Vestígios da existência: entre cacos e conchas. In: DIAS, Claudete Maria Miranda; SANTOS, Patrícia de Sousa. (Org.) História dos Índios do Piauí. 2.ed. Teresina: EDUFPI, 2016. p.449-465.

GOMES, Helane K. Tavares; ROCHA, Cristiana Costa da. “Reflexões sobre história e a historiografia indígena do Piauí.” In: Encontro Internacional de Literaturas, histórias e culturas afro-brasileiras e africanas, V. Encontro Internacional de culturas afrodescendentes e Indígenas da América Latina e caribe, I. 2017. Teresina. Anais [...] Teresina. UESPI. 2017. p.1-15.

GONÇALVES, Regina Célia. A História e o oceano da memória: Algumas reflexões. In: GONÇALVES, Regina Célia. Vidas no Labirinto: Mulheres e trabalho Artesanal. Um estudo sobre as artesãs da chã Pereira. 1999 Dissertação (mestrado). Ingá – PB.

LARAIA, R. de B. “Primeira parte: da natureza da cultura o da natureza à cultura”. In: Cultura: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. Tradução de Tânia Pellegrini. 12^a edição. Campinas – SP: Papyrus, 2012.

MAUSS, Marcel. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’”. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 367-397.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. 2021.

MOTT, Luiz R. *Etno-História do índio do Piauí colonial*. In: *PIAÚÍ COLONIAL: População, economia e sociedade*. Teresina: Projeto Petrônio Portela. 1985. p. 109-124.

NEGREIROS, Rômulo Macedo Barreto de. *As trilhas da morte no sertão das Pimenteiras – PI (1769 – 1815): caracterização e reconhecimento arqueológico de um território*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2012.

NUNES, Odilon. *Pesquisa para a história do Piauí*. Vol. I. Teresina: FUNDAPI; Fund. Mons. Chaves. 2007.

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. *O povoamento Colonial do Sudeste do Piauí: indígenas e colonizadores, conflitos e resistência*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco. *A viagem de volta: etnicidade e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004. Pág. 10-43.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. “Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral.” *Revista Antropológicas*, v. 16, n. 2. 2011.

POLLAK, Michael. “Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*”. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

PORTO ALEGRE, M. Sylvia. “Etnicidade e mudança cultural”. *Revista de ciências sociais*, v.27, n.1. p. 1996. p. 135 – 142.

SOUZA, Leonardo Tomé de. *CASA DE AMANSAMENTO DE ÍNDIOS: reconhecimento e contextualização do sítio arqueológico Casa da Bolandeira*. 2015. Monografia (Graduação em Arqueologia). UNIVASF. São Raimundo Nonato. 2015.

A QUESTÃO DA SUBALTERNIDADE E A REIVINDICAÇÃO DE NARRAR O MUNDO

Ian Rebouças de Andrade¹
iandeandradox@gmail.com

Resumo: *O Debate decolonial e pós colonial ganha visibilidade na academia ao atrair olhares para uma episteme contemporânea que questiona sobre os intelectuais trabalhados no âmbito dessa, bem como a versão da história hegemônica. O objetivo de autores como Spivak (2010) e Mbembe (2001) é discutir a capacidade do subalterno de se representar, e, para isso, propõem transportar-se a condução do debate pertinente à subjetividade feminina contemporânea e da identidade negra, para além da questão epistemológica e da dominância do “fazer-se conhecimento” e conhecimento dominante. A partir de uma metodologia teórica e de pesquisa bibliográfica, considero, ao fim, que é preciso produzir uma epistemologia historiográfica aliada a uma etnografia compreensiva dos sujeitos. Não é falar por elas, mas a partir da fala delas.*

Palavras-chave: *Decolonial. Subalternos. Subalternidade. Identidade. Auto-inscrição*

ABSTRACT: *The decolonial and postcolonial Debate gains visibility in the academy by attracting attention to a contemporary episteme that questions the intellectuals worked within this scope, as well as the hegemonic version of history. The objective of authors such as Spivak (2010) and Mbembe (2001) is to discuss the capacity of the subaltern to represent themselves, and, for this, they propose to carry out the conduct of the debate relevant to contemporary female subjectivity and black identity, beyond the epistemological issue and the dominance of “making knowledge” and dominant knowledge. Based on a theoretical methodology and bibliographic research, I finally consider that it is necessary to produce a historiographic epistemology combined with a comprehensive ethnography of the subjects. It is not to speak for them but from their speech.*

KEYWORDS: *Decolonial. Subalterns. Subalternity. Identity. self-registration*

¹ Doutorando em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Membro do Grupo de pesquisa Mídia, Política e Cultura (vinculado ao PPGCOM/UFC).

INTRODUÇÃO

O debate Decolonial e Pós-colonial ganha visibilidade na academia ao atrair olhares para uma episteme contemporânea que questiona sobre os intelectuais trabalhados no âmbito dessa, bem como questiona o entendimento da história mundial, ao problematizar que essa história é contada de um ponto de vista do colonizador, a partir de autores e intelectuais que fazem parte de nações imperialista, e que por isso, não percebem várias questões no âmbito social do país colonizado. Com debate Decolonial me refiro, concordando com Quintero, Figueira e Concha Elizalde (2019, p. 4), ao conjunto heterogêneo de contribuições teóricas e investigativas sobre a colonialidade, que cobre tanto as revisões historiográficas, os estudos de caso, a recuperação do pensamento crítico latino-americano, as revisões e tentativas de expandir e de revisitar e revisar as indagações teóricas, sendo um “espaço” enunciativo, mas não isento de contradições, cujo o ponto de coincidência é a problematização da colonialidade em suas diferentes formas, ligada a uma série de premissas epistêmicas compartilhadas. E com Debate Pós colonial me refiro, concordando também com Quintero, Figueira e Concha Elizalde (2019, p. 4), aos importantes estudos oriundos de importantes centro de produção acadêmica do chamado “primeiro mundo” ou dos países do norte geográfico global e que surgiram com uma forte influência do pós-modernismo e do pós-estruturalismo, mais focados, portanto, na análise do discurso e da textualidade. O Pós-colonialismo teve também desde os anos de 1990, uma forte influência na produção intelectual periférica, sempre atenta ao discurso dominante.

Com tais estudos, abre-se novas possibilidades de estudar assuntos e categorias como “lugar de fala”, “intelectuais”, “história colonial”, a partir de perspectivas de epistemologias do sul. Segundo Silva e Oliveira (2018, p. 4) O projeto teórico-político, de Spivak (2010), por exemplo, está relacionado com uma necessidade biográfica de desfazer “o duplo lugar” de fala dos subalternos nos âmbitos sociocultural, político e histórico, tratando-se do lugar destinado à mulher, num país colonizado – num país do sul colonizado pelos países do norte global.

O objetivo central da autora é discutir a capacidade do subalterno de se representar, e, para isso, ela propõe transportar-se a condução do debate pertinente à subjetividade feminina contemporânea, para além da questão epistemológica e da dominância do “fazer-se conhecimento” e conhecimento dominante (SILVA; OLIVEIRA, 2018, p. 4).

O Objetivo deste ensaio é resgatar principalmente os conceitos de Subalternidade de Spivak (2010) e Auto inscrição de Mbembe (2001), bem como trazer suas críticas de forma direta e acessível. Para isso faço um percurso teórico e pesquisa essencialmente bibliográfica.

Divido o ensaio em três (3) tópicos: sendo o primeiro, após esta introdução, no tópico “Pode o subalterno Falar”, trago uma retomada teórica a partir de Spivak (2010), trazendo e comentando suas críticas à Foucault, Deleuze e Gramsci, bem como resgatando de suas obras o que esses autores falaram. No tópico segundo “reivindicar a identidade”, trago um mergulho maior no texto de Mbembe (2001), em que o mesmo afirma que a identidade africana é maior do que a forma que foi concebida pelos sujeitos colonizadores. Ao fim, no terceiro tópico, nas considerações finais, trago uma reflexão acerca das novas formas de conceber o mundo, a história e de se auto inscrever.

PODE O SUBALTERNO FALAR?

Spivak (2010) pretende com seu texto “pode o subalterno falar?” Questionar os fundamentos hegemônicos das ciências e da filosofia, sobretudo a europeia, à luz das narrativas alternativas, ou dos saberes dos povos dos territórios que foram colonizados. O principal desconforto de Spivak (2010), gira em torno do modo de explicar o mundo e a Índia a partir do ponto de vista europeu, ou seja, do ponto de vista do colonizador. Segundo Figueiredo (2010), uma importante prerrogativa para o desenvolvimento do Grupo de Estudos Subalternos Sul-Asiáticos foi reescrever a trajetória da Índia colonial de um distinto e separado ponto de vista, o das massas, promovendo uma história alternativa com relação ao discurso oficial dos historiadores que se inscreviam na ideologia de suas alianças políticas com a raj inglesa.

Segundo Spivak (2010), os estudos dos subalternos, pela perspectiva Pós-colonial que Spivak (2010) tanto se referencia, começaram nos anos de 1980 com o indiano chamado Guha (1999). Apesar desta categoria dos “subalternos” já ter sido debatida também por Antonio Gramsci nos seus *Escritos políticos*² (1978) e *Cadernos do cárcere* (2018).

Para Gramsci (2018, p. 106), por exemplo, o termo subalterno carrega um significado: o foco da análise gramsciana é na superação da subalternidade - é o subalterno que, ao tornar-se dirigente e responsável, trona-se uma pessoa histórica, um protagonista, iniciando seu caminho pelo busca da superação da subalternidade e conquistando sua autonomia - mas isso não pode ser alcançado de forma individual, devendo ser uma luta política coletiva, através da mediação de um partido político, até ,enfim, a conquista do Estado, e então, sua transformação. Nos “escritos políticos”, no texto sobre “Alguns aspectos da questão meridional”³, Gramsci (1978, p. 443) frisa que o proletariado pode se tornar o líder/dirigente e a classe dominante na medida em que consegue criar um sistema de alianças de classes que lhe permite mobilizar a maioria da população trabalhadora contra o capitalismo e o Estado burguês⁴.

2 “*Selections From Political Writings*”, na tradução Inglesa.

3 “*Some Aspects of the Southern Question*”, na tradução Inglesa.

4 Na versão Inglesa: “The proletariat can become the leading ! and the dominant class to the extent that it succeeds in creating a system of class alliances which allows it to mobilize the majority of the working population against capitalism and the bourgeois State” (GRAMSCI, 1978, p. 443).

Já Spivak (2010), e Guha (1999), utilizam o termo “subalterno” para se referir aos grupos marginalizados, fora do mercado capitalista, ou que não tem voz ou representatividade. Esse atributo é relacionado à uma subordinação histórica na sociedade, em termos de classe, casta, idade, gênero e trabalho, bem como identidade, falta de representação/representatividade. A condição de subalternidade é a condição do silêncio, para Spivak (2010), ou seja, segundo Figueiredo (2010), o subalterno carece necessariamente de um representante por sua própria condição de silenciado.

Spivak (2010) também dará um foco à questão da subalternidade feminina, e de como a condição de ser mulher, agrava todas as experiências da subalternidade, além de tirar ainda mais sua fala/voz.

Segundo Spivak (2010), e Guha (1999), que a mesma referencia, o subalterno seria um ser não registrado, ou não registrável, incapaz de agir ou de adaptar como agente histórico da ação hegemônica, ou seja, de estar presente nas definições tradicionais, nas dicotomias estruturais e na construção dos heróis do drama, na escrita, na literatura, na educação, nas instituições, na administração, na lei, na autoridade, na intelectualidade/ser intelectual, ou ser reconhecido.

Spivak (2010) sempre foca que é necessário desenvolver e falar da história da Índia colonial distinto do ponto de vista histórico massificado, ou seja, promover uma história alternativa ao discurso dos historiadores que escreveram e se inscreveram na ideologia dominante inglesa. A autora indiana discute os mecanismos que regem o processo da subalternidade, e evidencia que, o subalterno não corresponde à apenas uma palavra ou outra palavra para “oprimido”, mas para aquele que não consegue seu espaço merecido e necessário para sua existência plena no contexto que vivemos que é globalizante, capitalista e extremamente excludente.

A autora indiana trava um debate sobre o intelectual e sobre a autoridade intelectual, de poder falar pelo outro, e, nesse sentido, critica Foucault e Deleuze (2017) no debate que fazem no texto “os intelectuais e o poder”. Neste ensaio, destacam:

O intelectual dizia a verdade àqueles que ainda não a viam e em nome daqueles que não podiam dizê-la: consciência e eloquência. Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte desse sistema de poder, a ideia de que eles são agente da “consciência” e dos discursos também faz parte desse sistema. (FOUCAULT; DELEUZE (2017, p. 131)

Segundo Auad (2019), Foucault & Deleuze acabam ignorando a “ideia de contradição constitutiva” (SPIVAK, 2010, p. 28) e que leva a uma ausência da “necessidade da difícil tarefa de realizar uma produção ideológica contra-hegemônica” (idem, 2010, p. 30), o que acabaria auxiliando certo empirismo subjetivista “a definir sua própria arena como a da ‘experiência concreta’, ‘o que realmente acontece’” (SPIVAK, 2010, p. 30).

Ao ignorar essas distinções da representação – que não poderiam permitir ao sujeito subalterno uma total clareza sobre si – o que acabaria acontecendo seria uma espécie de “violência epistêmica”, que ainda mantém uma relação entre o Eu e o Outro (principalmente o Outro da Europa), que se valeria de uma total ignorância da divisão internacional do trabalho (inclusive o intelectual). Assim,

De acordo com Foucault e Deleuze (falando a partir do Primeiro Mundo, sob a padronização e regulamentação do capital socializado, embora não pareçam reconhecer isso), os oprimidos, se tiverem a oportunidade (o problema da representação não pode ser ignorado aqui), e por meio da solidariedade através de uma política de alianças (uma temática marxista em funcionamento neste caso), podem falar e conhecer suas condições. Devemos agora confrontar a seguinte questão: no outro lado da divisão internacional do trabalho do capital socializado, dentro e fora do circuito da violência epistêmica da lei e educação imperialistas, complementando um texto econômico anterior, pode o subalterno falar? (SPIVAK, 2010, p. 54)

De acordo com Foucault e Deleuze - falando a partir do primeiro mundo, sob a padronização e regulamentação do capital socializado, embora não pareçam reconhecer isso - os oprimidos, se tiverem a oportunidade - o problema da representação não pode ser ignorado aqui - e por meio da solidariedade através de uma política de alianças⁵, podem falar e conhecer suas condições.

Devemos agora confrontar a seguinte questão: no outro lado da divisão internacional do trabalho do capital socializado, dentro e fora do circuito da violência epistêmica da lei e educação imperialistas, complementando um texto econômico anterior, pode o subalterno falar? (SPIVAK, 2010, p. 54)

Spivak [2010] desvela o lugar incômodo e a cumplicidade do intelectual que julga poder falar pelo outro e, por meio dele, construir um discurso de resistência. Agir dessa forma, a autora argumenta, é reproduzir as estruturas de poder e opressão, mantendo o subalterno silenciado, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, principalmente, no qual possa ser ouvido. Spivak alerta, portanto, para o perigo de se constituir o subalterno apenas como objeto de conhecimento por parte de intelectuais que almejam serem meros porta-vozes do Outro (SILVA; OLIVEIRA, 2018, p. 8)

⁵ Uma temática marxista em funcionamento neste caso.

Para Spivak (2010), Foucault e Deleuze ignoram tanto a violência epistêmica do imperialismo, quanto a divisão internacional do trabalho (2017, p. 91) e acrescenta que mesmo que se for assegurado à mulher (de forma absurda pelo intelectual que não pode representá-la) um espaço no qual ela possa falar, assim mesmo a mulher se encontra duplamente na obscuridade.

Spivak (2010) diz que Foucault é um pensador brilhante sobre o poder nas entrelinhas, mas, a consciência da reinscrição (escrever novamente) topográfica do imperialismo não faz parte de suas proposições, pois ele é cooptado pela versão restrita do Ocidente produzida por essa reinscrição, e, assim, também colabora para consolidar seus efeitos (SPIVAK, 2010, p. 95). A autora acrescenta que:

[...] a banalidade das listas produzidas pelos intelectuais de esquerda nas quais nomeiam subalternos politicamente perspicazes e capazes de autoconhecimento. Ao representa-los, os intelectuais representam a si mesmo como sendo transparentes (SPIVAK, 2010, p. 41).

Assim, também, Spivak (2010) faz uma crítica ao subalterno nos termos gramscianos, apresentado anteriormente, que foca numa autonomia do sujeito subalterno com uma premissa “essencialista”, segundo ela, e remete à sua preocupação em teorizar sobre um sujeito subalterno que não pode ocupar uma categoria monolítica e indiferenciada. Gramsci, para Spivak (2010), não levaria em consideração a heterogeneidade do sujeito subalterno. Segundo Almeida (2010), esse sujeito é irremediavelmente e irreduzivelmente heterogêneo. Segundo Almeida (2010) o Ensaio de Spivak (2010) nos mostra o quanto o Pós-colonialismo e o decolonialismo avançaram em relação ao marxismo, e que suas abordagens e debates também herdaram contribuições tanto de trabalhos marxistas, como dos debates de trabalhos de autores pós-estruturalistas, como Deleuze, Guattari, Derrida e Foucault.

Ao fim, a obra de Spivak (2010) também analisa como o tema do “terceiro mundo” é representado pelo discurso colonial ocidental e está atravessada por interesses internacionais e econômicos. É preciso observar, assim, que o projeto e as leis ditas pelo imperialismo sufocam os ditos marginais e não lhes dá permissão de falar ou de permissão de narrar, de contar sua própria história. A autora ainda luta contra a sistema patriarcal, marca das mazelas sociais também deixadas pelo colonialismo, e do preconceito e opressão contra a mulher.

Por fim, a autora finaliza:

[...] o subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definiu. A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio (SPIVAK, 2010, p. 165)

É possível fazer questionamentos à Spivak (2010): a autora retoma e cobra uma questão polêmica nas ciências sociais: a questão do “local de fala”. Essa questão, muito debatida pelos intelectuais e pesquisadores da academia, abre os seguintes questionamentos: será que só pode falar de algo quem passa por esse algo? Será que essa questão de só poder falar de algo quem passar, está sendo utilizada para dar voz aos que não tem? Ou para calar outros? Ou será que a melhor interpretação não nos levaria a priorizar às falas e vozes de experiência? Ou será que essas perguntas são inerentes - estão ligadas de forma inseparável - à questão de eu ser homem e branco e assim, reivindicar poder falar por todos?

Oliveira e Barbosa (2020), vão a fundo nessa questão ao contribuírem:

Enegrecer a produção do conhecimento, a priori, é também criar uma nova linguagem, fazer ressurgir a outra narrativa, negada historicamente, e que provoca fissuras e tensionamentos para desestabilizar a norma imposta pelo regime discursivo dominante. A importância de falar e expressar uma análise embasada em outro viés epistemológico, de um lugar tido como periférico, nos permite transgredir a linguagem do academicismo clássico, sobretudo, destoar vozes, a partir de outras vozes dissonantes e insurgentes no universo epistêmico, de modo a descolonizar, enegrecer, desembranquecer e feminizar o conhecimento acadêmico (OLIVEIRA; BARBOSA, 2020, pp. 384-385)

Assim, as questões que devem ser perguntadas aqui não são as de “se poder falar ou não falar pelo outro” - ou de somente de quem for mulher ou negro/a poder falar de determinados assuntos, e/ou categorias - mas sim deixar pessoas que historicamente e socialmente tiveram suas vozes apagadas, também terem oportunidade de construir e colaborar para a construção do conhecimento científico e da história na academia e na sociedade, bem como também dar oportunidade à eles(as) que contém sua própria história:

A ausência da população negra nesses espaços impacta significativamente na estima e na imagem social destas, sem falar no direito que temos de estar e permanecer em quaisquer espaços em que queiramos estar. Urge a necessidade de feminizar e descolonizar, começando pelo meio acadêmico, pela ciência, onde o racismo se perpetuou, ou seja, enegrecer os saberes, romper com práticas de fazer ciência por meio da negação, da invisibilização e inferiorização de outras epistemologias, tornar preto nossa inter-pretação, subvertendo a ordem acadêmica e desembranquecendo a lógica eurocêntrica, para então, construir contraolhares e narrativas afrocentradas (OLIVEIRA; BARBOSA, 2020, p. 388)

Como muito bem afirma e contribui Djamila Ribeiro (2017, p. 44): “é necessário escutar por parte de quem sempre foi autorizado a falar”, a existência dessa barreira entre fala e escuta recai muitas vezes nos incômodos trazidos pela fala dos subalternizados, e assim, silenciados.

REINVINDICAR A IDENTIDADE

Assim como o texto “Pode o subalterno falar” de Spivak (2010), o texto de Achille Mbembe (2001) “As formas africanas de auto-inscrição”, se preocupa com às questões de colonização, e de colonialismo, em mais específico: com as diferentes formas de construir, conceber, identificar, representar a identidade africana, a partir de um discurso de um lado: o do colonizador.

O autor reflete sobre uma busca não reflexiva de uma alteridade africana, em que o próprio africano pode adquirir sua própria identidade e subjetividade, tornar-se consciente de si mesmo. A questão problema é de conceber a África Continente como se fosse uma Única Nação (costumeiramente visto isso), sem suas especificidades, diversidade, heterogeneidade, culturais, políticas, geográficas, religiosas, etc.

Há duas correntes filosóficas, que o autor chama de “economicista” ou “economismo”, e a da “metafísica da diferença”, e ambas, são historicismos, fadadas ao fracasso, segundo Mbembe (2001). A primeira instrumentaliza (além de ser oportunismo político) o uso e categorias marxistas e nacionalista para desenvolver um imaginário da política e da cultura; a segunda, promove a ideia de uma única identidade africana, que em princípio, é o pertencimento à raça negra (quando já é sabido que o continente Africano é o mais diverso em termos étnicos).

Assim, o economismo advém do instrumentalismo e oportunismo político. “Utiliza categorias marxistas e nacionalistas para desenvolver um imaginário da cultura e da política [...]. Está permeada pela tensão entre o voluntarismo e a vitimização” (MBEMBE, 2001, p. 174); Afirma-se que “a África não é responsável pelas catástrofes que sobre elas se abatem” (ibidem, p. 176); considera-se que “a dificuldade de o sujeito africano representar a si mesmo (a) como o sujeito de uma vontade livre, resulta desta longa história de subjugação” (ibidem, p. 176). Por sua vez a “metafísica da diferença” tem ênfase na “condição nativa”, ela promove a “ideia de uma identidade única da África, cuja base é a o pertencimento à raça negra” (ibidem, p. 174).

Para fundamentar suas críticas às essas correntes filosóficas, o autor aponta alguns eventos históricos que se relacionam com estas: a escravidão, o colonialismo e o Apartheid. E como consequências sociais do colonialismo, escravidão e Apartheid, temos as mazelas sociais como sequelas, como a divisão do self (ou a perda do “eu”), a expropriação material (roubo dos recursos africanos, em vários sentidos, materiais, simbólicos, culturais), e, a falsificação da concepção africana. Em todas essas concepções equivocadas, o “eu” africano se torna alienado de si mesmo, segundo Mbembe (2001).

Um dos exemplos recorrentes no texto do autor, é a experiência judaica como arquétipo/modelo da concepção do outro para o Ocidente. Um “Orientalismo”, como diria Said (2007). Explicando: para Edward Said (2007), em seu livro “O Orientalismo”, aquilo

que se convencionou chamar de “Oriente” reflete uma construção intelectual, literária e política do “Ocidente”, que, ao fazê-lo, inventa também a si mesmo, segundo esse autor. Isso tudo só reforça como essa identidade justifica a discriminação, preconceito e a xenofobia, e, nos casos mais graves - mas mesmo assim muito comuns - a segregação, exclusão e violência. Uma provocação muito interessante do autor, é quando ele diz que a ideia de uma africanidade não negra é totalmente impensável. Muito bem observado.

Mbembe (2001) finaliza na conclusão:

não há nenhuma identidade africana que possa ser designada por um único termo, ou que possa ser nomeada por uma única palavra; ou que possa ser subsumida a uma única categoria. A identidade africana não existe como substância. Ela é constituída, de variantes formas, através de uma série de práticas, notavelmente as práticas do self (MBEMBE, 2001, pp. 198-199)

A produção de identidades fora do sistema binário branco e negro devem ser adicionadas aos debates e pensadas urgentemente para Mbembe (2001). A questão reflexiva evidenciada pelo autor é a busca pelo “auto inscrição africana”, pelo poder de contar e narrar suas próprias histórias e identidade de maneira originais, nesse sentido o autor entra em acordo com Spivak (2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reinvidicações como as de Mbembe (2001), de Spivak (2010), de Silva e Oliveira (2018), e de Oliveira e Barbosa (2020), são legítimas, bem fundamentadas e fazem total sentido. Porém, é preciso se questionar também se os modos de se auto conceber, narrar sua história, ou de se “auto inscrever” correspondem ao “real” (uma vez que a noção de “real” é polêmica e discutível nas ciências sociais), ou, correspondem à uma nova versão, outra versão, ou versão “alternativa” da história à história hegemônica, assim, em outras e melhores palavras: a auto inscrição é uma versão da história, da identidade, a partir de dentro, ou, nativa.

É preciso elucidar que, não é por ser uma “alternativa” à história hegemônica que ela tem menor importância, ou menor relevância. Nesse sentido, concordo e reitero as falas de Silva e Oliveira (2018), de que é preciso produzir uma epistemologia historiográfica aliada a uma etnografia compreensiva dos sujeitos. Não é falar por elas, mas a partir da fala delas. É preciso criar condições para que a voz do subalterno seja ouvida, pois a medida que sua voz é ouvida, ele já não o é. É preciso que essa voz seja ouvida, conhecida, entendida, estudada, fixada e gravada.

Por fim, considero que é papel fundamental do intelectual homem, ou branco, ou heterossexual, ou heteronormativo, dentro do seu espaço privilegiado de poder de fala na sociedade, é não tomar o lugar de pessoas que precisam falar ou contar a história a partir de sua vivência, bem como não negligenciar essas falas e essas vozes.

Não se trata aqui daquela concepção de não se poder falar de categorias como “subalterno” quando não se é, ou de não poder se falar de uma identidade a qual não se tem. Não é isso. Mas sim, de não tomar o lugar das pessoas com pouco ou nenhum espaço de serem ouvidas, e, assim, não colaborando com a problemática aqui debatida, de que o colonialismo atravessa nossa sociedade e invisibiliza esses sujeitos e vozes. Finalizo reiterando que para os brancos não basta não serem racistas, mas é preciso serem anti-racistas, e, que não basta não serem colonialistas ou imperialistas, é preciso ser anti-colonialistas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio – Apresentando Spivak . In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. – Belo Horizonte :Editora UFMG, 2010.

AUAD, Pedro Trindade. E quando o subalterno fala? Ideologia, tradução e ética. *Revista Criação & Crítica*, [S. l.], v. 1, n. 24, p. 115-130, 2019. DOI: 10.11606/issn.1984-1124.v1i24p115-130. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/145699> . Acesso em: 26 out. 2021.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. Estudos Subalternos: Uma Introdução. *Raído, Dourados, MS*, v. 4, n. 7, p. 83-92, jan./jun, 2010. pp. 83-92. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/Raido/article/viewFile/619/522> . Acesso em: 17 jul. 2021

FOUCAULT, Michel; DELEUZE, Gilles. Os intelectuais e o poder [1972]. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Org., Intro. E Revisão Téc. De Roberto Machado. – 6ª Ed – Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere: introdução ao estudo da filosofia – a filosofia de Benedetto Croce*. Ed. e tradução Carlos Nelson Coutinho; coedição de Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. – 10ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. Vol. 1.

GRAMSCI, Antonio. Some Aspects of the Southern Question. In: GRAMSCI, Antonio. Selections From Political Writings (1921 - 1926). With additional texts by other Italian Communist leaders. Translated and edited by Quintin Hoare. First published, Quintin Hoare: Lawrence And Wishart London, 1978.

GUHA, Ranajit . Elementary Aspects Of Peasant Insurgency In Colonial India. Foreword By James Scott. Durham and London: Duke University Press, 1999.

MBEMBE, Achile. As Formas Africanas de Auto- Inscrição. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro - RJ, Ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2001000100007>. Acesso 17 jul. 2021.

OLIVEIRA, Franciane da Silva Santos; BARBOSA, Lia Pinheiro. Epistemologias marginalizadas: a questão racial no debate sociológico latino-americano. Revista Afro-Ásia, Salvador – BA, v. 2, n. 62, pp. 338-390, 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.9771/aa.v0i62.34966>. Acesso 17 jul. 2021

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patricia ; CONCHA ELIZALDE, Paz . Uma breve história dos estudos decoloniais. Arte e Descolonização, O MASP e Afterall, [S. l.], v. 3, pp. 3-12, 2019. Disponível em: <https://masp.org.br/uploads/temp/temp-QE1LhobgtE4MbKZhc8Jv.pdf> . Acesso 17 nov. 2021.

RIBEIRO, Djamila. O que é lugar de fala?. Belo Horizonte (MG): Letramento Editora e Livraria LTDA, 2017 [Recurso digital].

SAID, Edward W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. (Tradução de Rosaura Eichenberg). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SILVA, Francisco Rômulo do Nascimento; OLIVEIRA, Patrícia Maria Apolônio de. Quando a mulher negra subalterna fala: diálogos entre Gayatri Chakravorty Spivak e Carolina Maria de Jesus. IS Working Paper, Porto – Portugal, 3.^a Série, n.º 74, Quinta, Novembro 1, 2018. Disponível em: <https://isociologia.up.pt/sites/default/files/working-papers/WP%2074.pdf>. Acesso 19 jul. 2021

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o Subalterno falar? Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TRADUÇÃO: ANANSE E SEUS UMBIGADOS

Liliana Gracia Hincapié¹

lilianagraciah@gmail.com

Mauricio dos Santos²

medianeira.mauricio@gmail.com

Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino³

hoshino.thiago@gmail.com

Os umbigados de Ananse são os iniciados na irmandade de Aranha, o deus e deusa dos povos fanti-ashanti do golfo de Benín. Odioso para os escravizadores pelo amoroso egoísmo, humor negro, petulância e pela onipresença que o colocou nos barcos do tráfico negreiro que escravizou a tantos africanos. Odiada pelos escravistas pela astúcia com a qual teceu redes de cimarrones⁴, de cabildantes⁵ negros e insubmissos em Cartagena, e de bogas mensageiros que remavam nos champanes⁶ pelo rio Madalena. Tornou-se quilombola rebelde Zambe, bissexual, dançarino incansável, nos carnavais de Mompox, onde cada ano castra seu irmão Tigre, que também veio da África ocidental, com coelho, urubu, gato e a épica dos truques que Ananse pratica nos bosques de Gana.

Como pode caminhar por cima e por baixo da água, chegou às selvas do Pacífico, e por um fio que foi tirando de sua própria barriga, desceu pelo mangue aos esteiros. Meninos e meninas aprendem a imitá-la com a cumplicidade dos pais, que os ajudam colocando pó de aranha na ferida que deixa o umbigo ao desprender-se.

Ricardo Castillo, de uma linhagem que evoca a dos yolofos do Senegal na África, identifica-se porém com os mestiços colombianos. A história que aprendeu na Universidade Nacional de Medellín não lhe serviu para questionar se as umbigadas de Ananse que via pelo Patía, eram mesmo coisas de índio⁷. Eu não tinha ouvido de ninguém coisa parecida.

1 Doutoranda em Ciências Ambientais da Universidad del Valle, Colômbia. Mestre em Políticas Públicas pela Universidade Federal do Maranhão. Integrante do grupo de pesquisa Grupo de Estudios Afrocolombianos, da Universidad Nacional de Colombia.

2 Mestre pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos (PPG-IELA) pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Integrante do grupo do Grupo de Estudos Multidisciplinares em Urbanismos e Arquiteturas do Sul – MALOCA/UNILA.

3 Doutor em Direito pela Universidade Federal do Paraná. Pesquisador do LABÁ – Direito, Espaço e Política e do CCONS/UFPR. Membro da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde – RENAFRO e do Grupo de Estudos Multidisciplinares em Urbanismos e Arquiteturas do Sul – MALOCA/UNILA.

4 NT: Cimarrones foi o termo usado pelos europeus para denominar aos escravizados fugidos, por relação com o gado selvagem que corria livre e que era difícil de domesticar. Atualmente tem sido ressignificado pelo movimento afrocolombiano para se referir à força, luta e resistência desse povo, pois os cimarrones foram quem formaram os palenques como territórios livres e autônomos.

5 NT: Se refere às pessoas que faziam parte do Cabildo, instância de governo municipal durante a Colônia.

6 NT: Champanes: eram tipos de embarcações utilizadas nas épocas coloniais, eram chamados assim devido ao batizo desses navios com champagne.

7 Comunicação pessoal de novembro de 1994, por ocasião da apresentação do projeto de investigação “Bosques de guandal”, cujos resultados aparecem no volume *Renacientes del guandal: “grupos negros” e los ríos Satinga e Sanquianga* (Del Vallet et al. 1996).

Por isso lhe disse que Anansi é uma voz do idioma akan, aparentada com Kwaku Ananse, Annacy e Nansy, como muitos povos da Costa do Ouro da África ocidental batizaram a uma das encarnações do criador do caos (Gómez Rodriguez, 1997:9). Na Costa Rica, Belize, Nicarágua, Panamá, Suriname e nas ilhas da Jamaica, Saint Vicent, Trindade e Tobago também conhecem o enganador Anansi, a quem também apelidam Bush Nansi, Compé Nansi e Aunt Nancy, e “[...] no arquipélago colombiano [de San Andrés e Providencia] Anansi tem sido chamada Miss Nancy, [...] Gama Nancy [e] Breda (brother, irmão) Nancy” (ibid.:72; Pomare, 1998).

Como Castillo insistia que os negros tinham aprendido dos indígenas a umbigar com Ananse⁸, terminei por me questionar se aos africanistas e afroamericanistas faltava informação, e me pus a ler a Fernando Urbina:

A umbigada é uma prática mágica dos indígenas embera do Chocó com a qual se busca potencializar aquele que a recebe para efetuar de maneira notável uma atividade específica. Também serve para neutralizar certas ações [...] A fonte de onde se extrai essa força pertence ao mundo [...] animal. Certas propriedades específicas das feras, que se encontram em grau menor seu equivalente no homem, lhe podem ser transmitidas a este mediante a ação ritual de uma pessoa que tem o poder de umbigar [...] não à maneira de uma coisa que se pega, se usa e se deixa, mas de um aparentar-se [...] em uma comunhão (1993:343).

Em agosto de 1973 [Urbina teve...] a oportunidade de dialogar com Cachí, uma encantadora avó embera; seu sobrinho, Pascasio Chamorro, [lhe] serviu de intérprete:

Se tomam [as partes do animal] e se raspam sobre uma tábua de balso. O pozinho se junta com urucum diluído na água ou [...] com aguardente. Isso se passa na pessoa umbigada começando pela parte de cima do dedo médio da mão direita, desde a unha até o punho, em seguida continuando com os outros dedos e finalmente desde o punho até a nuca, onde se esfrega repetidas vezes; depois segue-se com outro o braço (não se unta o dedo todo, nem o braço; só se traça uma linha sobre eles). Também lhe dão de comer do raspado (ibid.: 346).

MEU UMBIGO-ÁRVORE

Ainda não entendo como é que um massagear de braços e costas até o pescoço merece o apelido de umbigada, nem como os embera terminaram dando o mesmo nome ao animal que no golfo do Benin os antepassados dos afrochocoanos haviam batizado Anansi. Esses afrocolombianos denominam a si mesmos livres porque mantêm viva a memória da luta de seus antepassados para alcançar a liberdade. Eles, no entanto, não se umbigam quantas vezes considerem necessário, se não uma só vez, ainda que na região do rio Baudó existam dois rituais focados no umbigo do recém-nascido.

O primeiro se celebra quando alguém nasce e a mãe enterra a placenta e o cordão umbilical debaixo da semente germinante de alguma árvore, escolhida por ela e cultivada na sua zotea desde que soube da gravidez. A zotea consiste numa canoa sem uso, numa caixa grande ou em painéis velhas instaladas por perto da casa sobre uma plataforma de varas e recheada da terra que as formigas deixam na entrada dos formigueiros. Com seus

⁸ Novamente pude testemunhar a visão amestiçante do historiador Castillo quando celebramos em Bogotá o seminário Ley 70: etnicidad, territorio y conflicto en el litoral Pacífico colombiano, entre 27 de novembro e 7 de dezembro de 1995, com o apoio da Universidade Nacional da Colômbia (Centro de Estudos Sociais, Departamento de Antropologia e o Instituto de Estudos Políticos e Relações Internacionais).

filhos, traz essa terra do mato para cultivar especiarias para o tapao⁹, descansel¹⁰ (Amaranthaceae, Suárez, 1996) para fazer banhos durante a menstruação ou ervas para amarrar ao marido e dissuadir a amante dele (ibid). Em alguns lugares do alto Baudó, como Chigorodó, as zoteas sempre têm cocos brotando, com os quais as mães irmanam a sua descendência. Cada menino ou menina sabe distinguir com o nome de “meu umbigo” à palmeira que cresce nutrindo-se do saco vitelino enterrado em suas raízes no dia em que veio ao mundo.

No Suriname os membros do winti, uma religião similar ao vodu do atual Benin, têm cerimônias parecidas. Suas praticantes femininas não só tomam os mesmos banhos rituais das afrobaudosenhas (Stephen, 1998a: 73), como também enterram a placenta e “[...] sobre esse ponto no jardim plantam uma árvore” (ibid.: 72)¹¹.

A segunda e última umbigada baudosenha ocorre quando é preciso medicar a ferida que deixa o umbigo ao se separar do corpo. Como em outros lugares do Afro-pacífico, antes de performar o rito os pais devem escolher um animal, planta ou mineral cujas qualidades formarão parte do caráter do menino ou da menina e as quais irão sendo incorporadas a partir da aspersão dos respetivos preparados sobre a cicatriz umbilical (Friedemann, 1989: 102).

Por esta razão é comum que, ao observar a alguém, a pessoa trate de deduzir como foi umbigado. Maria Elvira Diaz Benitez (1998: 94) anota que em Timbiquí (estado do Cauca) associam o olhar triste de uma pessoa umbigada de dormideira; o desejo das moças lindas à urtiga-brava, e o dos moços com a Patasola¹².

No Suriname o umbigo também é objeto de interesse. Uma vez desprendido, “guarda-se para preparar remédios que serão dados à criança no caso de alucinações com um ginete cavalgando” (Stephen, 1998a: 72)¹³. Ao ser questionado sobre tais remédios, o médico Henri Stephen (1998b) descreveu algo idêntico ao das garrafadas¹⁴ ou rezas do Chocó.

HERÓI-HEROÍNA DE AUTOSSUFICIÊNCIA E AUTONOMIA

Porém, Ananse é o que menos teria a ver com uma simples apropriação ambiental. Trata-se de um animal que os escravos deificaram pela autossuficiência: do seu próprio corpo tece uma casa que também lhe serve para procurar alimentos (Oakley Forbes, citado

9 Comida típica da região de banana da terra verde e peixe cozido que é condimentada com ervas da horta.

10 Planta medicinal que serve para usos terapêuticos principalmente para a inflamação.

11 Nos rios Guelmambi e Saija do litoral Pacífico narinhense, os afrodescendentes usam bateas de moro feitas de madeira em pequenos tamanhos para ali manter os seus bebês até o batismo. Daí em diante dão ao barquinho o nome do menino ou da menina e o guardam no teto da casa (Friedemann, 1989: 101). Em San Andrés e Providência, depois de dar à luz, as mães também enterram a placenta com uma árvore (Forbes, 1998).

12 Que a Patasola seja um ser místico coloca um problema de como chegar a seu corpo e desse modo obter os pós necessários para realizar o curativo do umbigo.

13 Tanto a relação umbigo-sacralidade como a equação árvore-vida ilustram o que Mintz e Price (1992: 10) chamam “orientações cognitivas”, ou seja, supostos básicos sobre as relações sociais ou sobre o funcionamento dos fenômenos do mundo. Propuseram essas orientações como foco de atenção para estudar a ponte África-América, em substituição aos traços culturais concretos que tinham sido privilegiados pelos partidários do modelo de encontro.

14 São preparações com diversas plantas, casca de árvores, partes de animais e preces segredos, e são deixadas em alguma bebida alcoólica. Cada preparação tem um objetivo medicinal e está revista de algumas regras específicas de uso.

por Gómez Rodríguez, 1997: 90). Nesta introdução reafirmo que Anansi retira das suas entranhas a rede que une a África com a América.

Paradigma de astúcia e sobrevivência, Anansi ludibria, engana e cria o caos, mas também desafia divindades mais poderosas que ela, de quem rouba o fogo para dar às pessoas (Gómez Rodríguez, 1997: 9, 49, 50). A responsabilidade “prometeica” da heroína africana sobrevive no Chocó, além das suas condutas irreverentes e profanadoras. Dom Pío Perea, diretor da Defesa Civil em Chocó, relatou a Nina de Friedemann sobre o dia em que

[...] a aranha era sacristã como eu nesse tempo e [...] pelo fato de haver comido algumas hóstias iam matá-la. Então, Anansi subiu na torre mais alta da igreja e, tocando as campanas, gritou com uma voz fina: “Se Anansi morre, o mundo acabará, o candeiro se apagará para sempre, as pessoas também acabarão”. O sacerdote foi ver quem tocava as campanas anunciando semelhante desastre, mas como Anansi era tão leve, com o corpo tão pequeno, não a enxergou e pensou que se tratava de uma voz do céu. Enquanto isso, a sentença foi suspensa, porque a multidão de pessoas assim pediu. Mas com uma condição: a de deixar de lado as manhas e trabalhar (Friedemann; Vanín, 1991: 189).

Como pode ter qualidades masculinas e femininas, é da mesma filiação de Esú o “[...] Eshu, Exú, Elegbara, Elelgba, Legba o Eléggua [divindade yorubá¹⁵ conhecida] no México, Cuba, Haiti, República Dominicana, Brasil e Suriname [...] [orixá que no] Brasil foi libertador de escravos e por isso o maior inimigo dos escravagistas” (Gómez Rodríguez, 1997: 93).

RENOVAÇÃO AFRICANISTA

Nem todos os antepassados dos afroamericanos conheciam Anansi, nem toda a gente negra se umbiga com Aranha. Apesar disso, todos sim resistiram e repudiaram, como repudiam, a escravização. Esse espírito compartilhado de insubordinação me inspirou a escolher tanto o título deste livro como a metáfora que serve de sinônimo na união das palavras afrodescendente e rebelde. Porém Umbigados de Ananse também representa a intenção de levar a cabo novas pesquisas sobre os vínculos entre África e América. No Afropacífico essas pesquisas terão que verificar com que frequência Ananse encarna o trickster, o quão comum são as umbigadas com ela e quais das suas qualidades almejam os pais quando a imprimem sobre seus filhos. Esta aspiração resulta das percepções que tive sobre Ananse durante as pesquisas que fundamentaram os ensaios que apresento neste volume.

Essas percepções surgiram com nitidez em novembro de 1992, quando acabava a segunda expedição etnográfica promovida pela Universidade Nacional da Colômbia no alto Baudó. Iniciávamos a subida pela serra para chegar até a rodovia, quando nos detivemos na casa de um camponês que nos ofereceu algo de tomar. Um dos estudantes do laboratório de investigação social viu uma grande teia de aranha e, com medo, pegou o chapéu para bater na sua dona. Nosso anfitrião o repreendeu dizendo que se matasse Ananse muitos anos de desgraças sobreviriam a ele e a seus familiares, sem contar os infortúnios que sempre sofrem os agressores da Aranha.

¹⁵ A associação desta divindade com o diabo na simbologia da santería a faria duplamente anti-escravista (Adriana Maya, mensagem eletrônica a propósito de Ombigados de Ananse. Paris, 7 julho de 1998).

Surpreendida, a historiadora africanista Adriana Maya me disse: “Você ouviu? Ananse, Miss Nancy, a aranha de San Andrés, a aranha dos fanti também está aqui. “Você percebe as implicações desta descoberta?”.

Lembrei que seis meses antes, com outro grupo de estudantes, eu havia chegado a Porto Echeverry sobre o rio Dubasa, afluente do Baudó. Nós estávamos exaustos depois de um percurso que nos havia levado pelas selvas de Almendró e apenas queríamos algo para beber. Na loja onde pedimos refrigerantes havia uma geladeira estofada de ananses. O lojista as foi retirando com delicadeza, espantando-as para não as machucar ao fechar. Naquele momento não entendemos bem as intenções do vendedor e nos limitamos a pensar que as noções de higiene dos habitantes do rio Dubasa eram muito diferentes das nossas.

Três anos depois, nas palmeiras ao lado do rio Pepé, afluente do baixo Baudó, Wilson Ibarгүйen nos mostraria as ananses na selva e na casa que seu tio mantinha para as épocas de colheita e cuidado dos porcos ramoneros¹⁶. Neste lugar existia um arvoredo que cercava a habitação, com dúzias de teias de aranha intactas. Numa outra ocasião, Dona Luz Amira Largacha Mosquera, a síndica das festas em homenagem à santa padroeira do povo, a Virgem da Pobreza, interrompeu uma entrevista que conduzíamos José Fernando Serrano e eu para apontarmos a presença de Ananse enquanto a colocava na mão e a acariciava como um mascote.

Mas então a ênfase da investigação em curso estava centrada na reconstrução da história do povoamento do alto Baudó e, por conseguinte, procuramos dar uma resposta aos fenômenos que aborda o capítulo III deste volume: as genealogias; saber como se dera o povoamento do Baudó por afrodescendentes; a maneira como eles resolviam seus conflitos com os indígenas emberas, seus vizinhos; a aparição dos símbolos de Changó nos altares funerários ou a figuração do seus raios e relâmpagos nas narrativas locais sobre o diamante do Nauca; a forma como as pessoas trocavam os seus porcos de margem de rio para que se alimentassem bem sem estragar as colheitas próprias ou as dos seus vizinhos, ou as práticas pedagógicas que se empregavam para educar os cachorros em determinadas habilidades da caça.

No entanto, nesse momento tínhamos identificado o enganador em parábolas que mostram seus fracassos devido à avareza “que quebra o saco”. Seu Juan Arce às contou em 25 de outubro de 1995, por ocasião do velório de dona Genara Bonilla: Em Condoto, um relâmpago mostro-lhe a um mineiro uma pedra muito rica. Pela noite disse a sua mulher que demitisse a todas as pessoas que trabalhavam com eles na mina e que apenas lhe mostraria a ela onde estava o tesouro. A mulher se recusou a que fosse armazenado os segredos a seus familiares e achava que era melhor dizer para que todos possam desfrutar da riqueza nova. Ele ficou furioso e a convenceu de que foram a abrir a pedra, mas quando começou fazê-lo, a terra ficou brava, chupando o ouro e ao mineiro ganancioso.

¹⁶ NT: Porcos ramoneros são porcos que andam livres nos solares chocoanos e que se alimentam com frutas e ervas do mato.

Na mesma cerimônia, outros pepesinhos contaram sobre o homem que se deparou com uma guaca¹⁷ e, que, ao guardá-la para si, um raio o fez desaparecer da terra. E continuaram repetindo contos que associam ao raio e ao trovão com riquezas que, por não serem usadas com generosidade, podem matar a quem as encontrar.

Nas histórias de guacas e guaquerías o iluminado sempre sai perdendo devido ao egoísmo que sua mulher ou seu compadre sempre aparecem condenando (veja-se Friedemann e Vanin 1991). E a astúcia um tanto quanto antissocial ligada à figura de Ananse, na região do Baudó encarna-se no zângano, oficiante mágico-religioso responsável das trabas, conjuros e malefícios que levam a que uma pessoa fique doente ou seja ofendida por uma cobra. A cura implica em chamar um médico raizeiro, cujas garrafas balsâmicas e segredos operarão se e somente se conseguem descobrir e desfazer a traba respectiva.

RESISTÊNCIA NÃO ORTODOXA

O herói mais anansino, contudo, parece ser o lendário Carlos Quinto Abadía, fundador de Boca de Pepé, no baixo Baudó, salteador conservador que irritou ao governo com suas loucuras anárquicas. Mediante suas habilidades mágicas podia ficar invisível ou ubíquo e, dessa maneira, confundir os homens armados que o governador mandava para matá-lo. Teria sido umbigado com Ananse? Mas se não é este o caso, teria feito como os outros afrochocoanos que, de maneira consciente, por meio de feitiços e orações procuram dotar-se dos poderes da Aranha? A esse respeito, Javier Echeverri (1996: 106) finaliza sua narrativa sobre um crime que comete o Indiodiagua em Caminadó explicando que “[...] o poder de andar sobre a água é dado pela aranha anance, mas deve-se fazer sua reza cruzada”. E o já mencionado Pío Perea conclui seu relato sobre Anansi contando a Friedemann y Vanin (1991: 190) que

Meu maior desejo quando menino era poder caminhar sobre a água como Anansi. Então, com meus amiguinhos conseguimos a oração de Anansi para nos converter em aranhas e poder passar de um quarto a outro nas casas de palafita. Eu como sacristão tinha que aprender muitas orações. Num piscar de olhos aprendi as de Anansi. Diziam que na Semana Santa as orações eram mais efetivas. Então, íamos em vários meninos ao [rio] San Juan, ao meio dia e às 12 da noite, mergulhávamos na água e lá embaixo rezávamos três vezes com força, sem respirar, sem subir à superfície:

Oh, divina Anansi,
empresta-me o teu poder!
Para poder andar como você
sobre as águas do rio,

¹⁷ NT: tesouro achado por indicação sobrenatural. Principalmente se refere ao ouro dos indígenas que está escondido.

sobre as águas do mar,
oh, divina Anansi!

Friedemann (1998b) relembra este encontro e o complementa: Pío se dirigia a Ananse de perto. Como se faz com as divindades africanas, sem intermediários. Dava risada e sorria porque, embora recitasse a invocação, sabia muito bem o que estava guardando para si mesmo: o segredo. O poder do legado africano.

A entrevista resenhada no livro *Chocó, magia e lenda* teve lugar numa reunião com alguns dirigentes cimarrones¹⁸. Entre eles estava Rudecindo Castro, nesse momento diretor do programa de etnoeducação desse movimento na região do Baudó. Eu o conheci um pouco depois e trabalhei com ele entre maio de 1992 e outubro de 1995, quando, em colaboração com líderes da Associação Camponesa do Baudó (Acaba), tomou a decisão de que nossa equipe de investigação não continuaria suas pesquisas etnobotânicas no alto Baudó, que tinha como um de seus objetivos realizar observações sistemáticas da botânica afrobaudosenha. Como se verá no capítulo III, pretendíamos entender as taxonomias vegetais utilizadas pelos descendentes dos africanos na região e o modo como elas tinham servido de instrumento dialógico no desenvolvimento de mecanismos para superar os antagonismos territoriais e sociais que durante os últimos três séculos tiveram com os indígenas embera. Ambos povos pareciam estar acostumados a uma convivência que não apelou nem para o silenciamento nem para a eliminação do adversário pela via da violência.

Várias semanas de negociação entre a equipe da Universidade Nacional e os líderes comunitários chegaram a um ponto morto. Para nós, eles ostentaram um radicalismo que parecia não condizer com as relações de cooperação que havíamos construído, nem com a forma como havíamos alcançado consensos sobre as metas do projeto de investigação.

Esta situação impedia a última oportunidade que tínhamos de coletar os conhecimentos de Justo Daniel Hinestrosa, um dos médicos raizeiros mais famosos da região. Ele tinha voltado a Chigorodó (alto Baudó) depois de ser obrigado a deixá-lo pela presença da guerrilha, mas já sua saúde estava comprometida e não tivera a oportunidade de formar uma geração de discípulos. Também ficavam pela metade os projetos de etnoeducação que teriam permitido entregar à comunidade visões de um passado refletido em documentos de arquivo, além das que nos traziam os dados etnográficos.

Desde o final de 1995 esses episódios rodeiam minha mente à procura de uma explicação que não se baseie em valorações legítimas apenas para a academia. Hoje creio que Ananse e seus segredos fazem parte dessa explicação, ao recordar como agiram Castro e outros líderes afrodescendentes nas sessões da comissão especial para comunidades negras que elaborou o que hoje se conhece como a Lei 70 de 1993, referente aos direitos étnicoterritoriais dos afrodescendentes.

¹⁸ Aqui se refere aos integrantes do Movimento Cimarrón, organização afrocolombiana que tomou o nome como referência aos cimarrones.

A atuação dessas pessoas parecia dispersa e dispersora, o que foi considerado efeito da falta de experiência no tipo de organização que a Constituição de 1991 começava a exigir das comunidades de base para ter acesso a instâncias de democracia participativa e desenvolvimento sustentável, delimitadas pelo novo ordenamento jurídico nacional. Em contraste, como é lógico, figurava o movimento indígena como disciplinado, devido a uma luta de séculos para recuperar os territórios arrebatados pelos europeus. Visão a-histórica que tornava invisível o enfrentamento cotidiano, mas pouco ortodoxo, entre a população negra e seus escravizadores e ex-escravizadores, e que nas sessões desta comissão manifestava-se na permanente formação de divisões raciais, mesmo valendo-se de eufemismos como os do grupo de funcionários (para os “brancos”) vs. grupo de membros do processo (para os “negros”).

Os comportamentos desses últimos sempre estiveram marcados pela autonomia e pela astúcia. Os não negros, influenciados pelas noções caras para a democracia e para as ciências sociais que as legitimam, nos encontramos com pessoas pouco dispostas à solidariedade ou reciprocidade para com os funcionários. Pelo contrário, operaram em registros de ego e etnocentrismo, como se antes de ingressar a cada sessão invocassem as habilidades e a autossuficiência de Ananse, já não para afundar nas águas dos rios e mares, mas para chegar a ser como Eléguaes e diabos da santeria, cotidianos libertadores dos escravos contemporâneos, através de qualquer argúcia.

Há pouco mais de um ano, entre os dias 31 de maio e 5 de junho, teve lugar o Congresso de convergência participativa em conhecimento, espaço e tempo, como celebração pelos cinco lustros de investigação-ação-participativa, o paradigma que em parte guiou os trabalhos que apresenta o livro. Em sua conferência magistral durante esse congresso, Manfred Max-Neef (1998: 82-84) comparava o neoliberalismo com um rinoceronte difícil de vencer pelo volume e agressividade, a não ser que sobre ele se lançassem centos de milhões de mosquitos (organizações locais, grupos de vizinhos e mães, ONGs) que lhe proporcionassem igual número de picadas, até derrotá-lo pelo cansaço e desespero.

Em 1982 o neoliberalismo era uma presença incipiente na baía de Tumaco. A partir desse ano, a administração do presidente Belisario Betancur que o converteu em política estatal, mediante o impulso de megaprojetos rodoviários, portuários e de abertura econômica que promoveram a integração comercial do litoral do Pacífico colombiano com os demais países da bacia (Arocha, 1998d). Já então, como o leitor verá no capítulo II deste livro, as investigações que com Nina de Friedemann levei a cabo sobre pesca artesanal e cultivo de mariscos indicavam que, nessa região, a substituição dos mangues pelos tanques de camarão, ou a modernização da mineração artesanal nos rios como o Güelmambí ou o Magüí destroçavam os fios que Ananse tinha tecido para formar sistemas de adaptação local e regional intercalando, segundo a época do ano, pesca e agricultura ou mineração e agricultura (Arocha, 1992e; Bravo, 1990).

Começavam a ficar evidentes os efeitos destas mudanças sobre a relativa autossuficiência alimentar que tinham alcançado os umbigados e a consequente expulsão territorial facilitada – além disso - pela carência de escrituras de terra (ibid.) Daí os argumentos acadêmicos em prol da inclusão dos afrocolombianos na nação colombiana, através de instrumentos legais que permitiram deixar de vê-los como “colonos em terras baldias” (Arrocha 1989). Está por ser demonstrada a influência dessas reflexões científicas sobre a introdução do artigo transitório 55 na Constituição de 1991. Transformado na Lei 70 de 1993, esse artigo tem sido o primeiro instrumento legal para efetivar os direitos étnicoterritoriais dos afrocolombianos (Arocha, 1998d).

Após quatro anos batalhando para elaborar os mapas e estudos socioeconômicos que a Lei 70 requer para que o Incora outorgue um título coletivo de propriedade, vários conselhos comunitários do rio Truandó lograram a outorga desses títulos¹⁹. A luta se deu pelo controle de uma das zonas sobre as quais uma filial da Triplex Pizano, S. A., Madeiras do Darién, requer licenças de exploração florestal. Essa área também se tornou foco de atenção depois que o presidente Ernesto Samper Pizano tentou melhorar sua imagem pessoal relançando os projetos de construção do canal interoceânico pelos rios Atrato e Truandó e de prolongar a rodovia Panamericana para o Panamá (ibid.) Não obstante o êxito dessa luta popular, poucos dias depois de firmada a resolução que dava vida à primeira propriedade coletiva de comunidades negras em Colômbia, foi assassinado o presidente de um dos conselhos comunitários protagonistas do processo (Arocha, 1998b). Junto com a crescente onda de deslocados do baixo Atrato até Pavarandó e o bairro Nelson Mandela em Cartagena, este acontecimento poderia ser um indício de que a Lei 70 chegou quando já é difícil dar marcha ré na expansão territorial prevista nas estratégias de longo prazo que, durante a mesma década de 1980, foram desenvolvidas tanto pelas organizações guerrilheiras para zonas como o baixo Atrato e o San Juan, como pelos grupos paramilitares (ibid.; Echandía, 1998; Pecaute, 1997).

No seu livro *El camino del caimán*, Javier Echeverri (1996) retrata para a região de Caimanfrío, no Chocó, mudanças profundas e inseparáveis do narcotráfico. Uma das primeiras presenças dos dinheiros quentes consistiu em retroescavadoras para a mineração do ouro. A pobreza sem precedentes foi lançando raízes na medida em que a nova tecnologia deixava, por uma parte, “[...]a terra desgastada e sem forças [...] e o bosque desolado como braço de cruz [...]” (ibid.:42), e por outra parte, as muitas pessoas como bambús trêmulos “[...] de tanto inalar mercúrio [...]” (ibid.). Foram destroçados os acordos entre as famílias estendidas de mineiros de almocafre e peneira para trabalhar nos canais; agora eles só podem revirar os sobrados de areia que deixam as motobombas.

À medida que a presença dos guerrilheiros e dos paramilitares que chegaram com os “compratierras” se convertia numa parte do cotidiano, as famílias faziam vista grossa ao fato de irmãos se dividirem tomando posição por um bando e ou pela facção contrária.

¹⁹ NT – A Lei 70 legitimou a ocupação ancestral dos territórios pelos afrocolombianos com a criação dos conselhos comunitários. Estes são figuras organizativas que têm no seu nome os títulos de propriedade coletiva da terra e representam a máxima autoridade em terras de comunidades negras.

Echeverri fala de um muleque que sai a galopar abaixado para alertar as pessoas sobre uma patrulha que perseguia a um guerrilheiro conhecido no povoado de Caimanfrío. Passa pelo casario de “[...] Pamba onde se vê muitas cruces agrárias cravadas em cima das portas e janelas para afastar coisa ruim [...]” (ibid.: 45).

E já no seu destino, o ginete mantém um diálogo com dona Justina Palacios, a qual narra o que seria essa “coisa ruim”:

Ai, jumentos tomados pelo ouro, coca e guerra, todos galopam sem parar. E a que sempre ganha é A Vaca de Ouro, que logo vem e compra a terra dos mortos com um cheque de Medellín. Chilapos²⁰ e cholos²¹ não param de abrir a floresta, derrubar mata e criar erva nos pastos de gado para A Vaca de Ouro. E logo vem esse capataz, Seu Roge, ruivo gordo e sardento num jeep de pneus grandes e vidros de caixão, muito penteado para trás. Faz trazer seu cavalo fino que chamam Judas com cabresto de ouro e o banham, passam xampu, assim como uma cabeleireira branca. Dois chilapos penteiam sua cauda e lustram seu pelo com um unguento. E Seu Roge passeia com Judas e grita palavrões pra esse cavalo por todo o Caimanfrío e o cavalo dança ao som da música do jeep. E esses terrenos comprados a punho de ouro e droga (ibid.: 47).

Apesar da crise, em Caimanfrío persiste o espírito de Ananse, cujo “poder de andar sobre a água [se consegue fazendo] sua reza cruzada” (ibid.: 106). O que será dos seus umbigados?

CONCEITOS OBSOLETOS

Duvido que explicações como as elaboradas com base na noção de mestiçagem permitam antecipar a complexidade da luta que se avizinha. Enquanto Echeverri nos apresenta a um povo que segue lançando mão de suas africanias para enterrar um cholo assassinado depois de se ter envolvido como intermediário num sequestro da guerrilha (ibid.: 101-108), ou para matar a fome fazendo filtros de amor para um compratierras (ibid.: 55-64), o antropólogo inglês Peter Wade insiste em sustentar que “[...] grande parte da cultura negra procede de fontes europeias [...]” (1997: 19), e em repreender a quem voltamos nosso olhar às memórias da África, por nossa suposta carência de rigor científico e periculosidade política (ibid.)

Nos tornamos merecedores desse último predicado, dizem, porque atamos a legitimidade das culturas negras às suas raízes africanas (ibid.) Sem embargo, no livro desse autor, “Gente negra, nação mestiça: dinâmicas das identidades raciais na Colômbia”, não aparece prova alguma de que tenhamos construído o escalão que nos atribui. O que a

20 NT: Termo utilizado em Chocó para referir-se aos migrantes da região do Rio Sinú, nos departamentos de Córdoba e de Antioquia.

21 NT: Indígenas. Termo de origem colonial, por vezes com conotação pejorativa.

obra apresenta são alternativas de fatura duvidosa. Por exemplo, Wade argumenta que a importância da música negra e da dança obedece a um “atrativo sexual da mulher negra”, que em contextos de dominação, tornou-se um “objeto sexual perfeito”, já que os senhores podiam assediá-la “sem responsabilidade” (ibid.: 299). Politicamente, é lógico que não seja perigoso reiterar um duplo estereótipo – o do erotismo negro e o da passividade feminina-, sobretudo quando reforçado por um terceiro estereótipo: “certas características culturais [que tinham os negros na África ou aqueles trazidos para o Novo Mundo] fizeram deles bons canteiros para o cultivo de ideias que a sociedade colonial branca tinha de si mesma” (ibid.)

Essa elucubração não faz mais que atestar a falta de rigor que seu autor imputa aos escritos daqueles que critica. Em primeiro lugar, Wade não explica nem as características culturais nem as regiões africanas às quais refere; segundo, parte de uma posição a-histórica que oculta as demandas das escravizadas que levaram às cortes seus senhores, os quais pretendiam permanecer impunes após violá-las (Romero, 1998; Spicker, 1998); e terceiro, ele se guia por um quadro reacionário que invisibiliza a luta que, na Colônia, levaram a cabo representantes da Igreja Católica, como são Pedro Claver, para extirpar o vínculo entre instrumentos musicais e divindades africanas, assim como o papel que o tambor e a marimba desempenharam no aglutinamento de rebeldes que jamais aceitaram a perda da liberdade (Friedemann y Arocha, 1986:172-176;415-423).

Um discípulo de Wade, o antropólogo pós-moderno Eduardo Restrepo, sustenta que – em que pese os standards éticos e políticos que temos considerado desejáveis dentro da afro-americanística – há uma significativa corrente de pesquisa feita por fora do paradigma afro-genético. A liberdade também pode ser exercitada dando origem a uma antropologia light que banaliza a história e substitui explicações baseadas na subversão incessante por aquelas que apelam aos estereótipos do erotismo e da submissão.

No entanto, o que me parece inadmissível é a mentira. Wade garante que classifiquei a inventividade e a flexibilidade - sem mais preâmbulos - como pegadas de africanía (1997:19). Restrepo (1997b), na qualidade de amplificador incondicional das infundadas interpretações do inglês, as magnifica sugerindo que supostamente defendi ser também o sentipensamento uma pegada de africania.

O leitor notará o quão falaciosa é esta acusação ao examinar minha proposta afrogenética quanto à evolução das culturas dos afrodescendentes na Colômbia. Sim encontrará uma exaltação da criatividade, da inventividade e do sentipensamento (Arocha, 1996). E aqui que a reitero no campo da resistência à escravidão na América. Desde que o historiador Oruno Lara documentou que o batalhar “[...] dos Bijago de Guiné e o de os Jagas do Congo [era] parte da luta contra o negócio do tráfico” (Friedemann, 1888a: 82), é difícil duvidar que as estratégias postas em ação pelos africanos cativos e seus descendentes para construir sua liberdade foram também uma herança africana gestada neste continente durante o comércio triangular.

O presente volume retoma a ideia que motivou a mim e a Nina de Friedemann no livro *De sol a sol: gênese, transformação e presença dos negros na Colômbia*. Junto a ela, com a historiadora Adriana Maya e com nossos discípulos, sigo enfatizando que, a despeito da especificidade da africanidade na Colômbia, negar suas memórias equivale a impugnar a humanidade dos escravizados e seus descendentes. O fato de que eles foram privados de sua liberdade não significou que os senhores conseguiram amputar-lhes a capacidade de recordar e, muito menos, a de conduzir processos de reconstrução política, social e cultural. Por isso me valho do prefixo afro para destacar uma história, mas não um fenótipo, que, certamente, começa na África.

O fato de que, na sua prática política, os grupos da base não utilizem combinações como afrocolombiano ou afrochocano para designar os sujeitos de suas reivindicações, não implica em que esses termos sejam inválidos para o exercício da ciência. Esse exercício consiste, acima de tudo, em sistematizar dados empíricos para aperfeiçoar “simulacros verbais da realidade fenomênica” (Bateson, 1991: 443). Se essas organizações populares não empregam tais simulacros, não quer dizer que eles sejam inadequados ou que - como insinua Restrepo (1997b) - que a identidade étnica dos afrodescendentes seja uma invenção dos antropólogos que ressaltaram a africanidade.

Restrepo (ibid.) também rende culto ao conceito de hibridização. O aplica para desenvolver um critério de acordo com o qual não é boa nenhuma antropologia sobre grupos negros que se refira ao ancestral, ao diverso ou ao que não caiba dentro do moderno (ibid.) A ideia de hibridização vem então desempenhar a mesma função que correspondia à miscigenação: ocultar a especificidade afroamericana. O uso desta metáfora importada da genética é consequente com o desconhecimento da contribuição africana para a formação das identidades latinoamericanas por parte de quem a populariza, o antropólogo argentino Nestor Garcia Canclini (1990: 71):

Os países latino-americanos são atualmente o resultado da sedimentação, justaposição e entrecruzamento de tradições indígenas (especialmente nas áreas mesoamericana e andina), do hispanismo colonial e das ações políticas, educacionais e de comunicacionais modernas (ibid.: 73).

Partindo da lingüística, Guy Mussart crítica esses conceitos. No simpósio *Etnicidade e identidade no mundo de fala portuguesa*, celebrado no IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais (Rio de Janeiro, de 1 a 5 de setembro de 1996), mostrou como a noção de miscigenação apela à ideia reducionista de que culturas se misturam como líquidos e que do inferno colonialista saíram, de um lado, do mestiço feliz e, de outro, o traço cultural bonito. É necessário substituir a concepção de mudanças culturais como médias aritméticas dentro das quais as partes se homologam no todo da modernidade por análises como as que se tem feito do desenvolvimento das línguas crioulas. Essas análises são

inseparáveis das perspectivas políticas porque o surgimento de novas linguagens sempre ocorreu em contextos de rebeldia. Neles há uma dolorosa busca de paridade entre colonizadores e colonizados indissociável do recrutamento de novos falantes e da intermediação comunicativa. No entanto, a realização da língua crioula não implica claudicar no uso da língua materna. Esta, ao contrário, se constitui em um substrato claramente identificável, com características comunicativas dos outros idiomas sobrepostos. O caso do idioma palenquero de San Basilio ilustra bem o argumento de Mussart para a Colômbia, com seus fundamentos do ki-congo ainda são perspectíveis e que articulam os léxicos espanhol e o português que se foram adaptando (Dieck, 1998).

Dada a conjuntura socioeconômica que serve de marco para as reivindicações territoriais e políticas dos umbigados de Ananse, não é fácil imaginar o caminho que tomará a luta contra o rinoceronte neoliberal. Em 15 de junho de 1998, havia uma ligeira esperança de deter a expulsão do povo do Afropacífico colombiano. Este é o ponto 16 do chamado Acordo da Porta do Céu assinado em Mainz (Alemanha) pelo Exército de Libertação Nacional (ELN) e representantes da sociedade civil, e cujo texto diz: Impulsionar com todos os atores armados e partes interessadas o respeito à autonomia, às crenças, à cultura e ao direito à neutralidade das comunidades indígenas e outros grupos étnicos e seus territórios. (O Tempo, 1998c: 3A; os itálico são meus).

Se os afrodescendentes retiverem os territórios de seus ancestrais, os estuários, selvas e rios de Afropacífico serão povoados de legiões de aranhas autossuficientes que tecerão redes de astúcia, até formarem a trama que enredará as pernas da besta neoliberal. Se os perderem, o tecido será urbano, como se pode deduzir ao observar como os umbigados se adaptaram às áreas metropolitanas de Bogotá, Medellín e Cali. Qualquer que seja o novo cenário da transformação cultural afrocolombiana, essas aranhas e essas teias terão nomes como Ananse, Anansi, Miss Nancy ou Breda Nancy, que nem poderão negar o substrato cultural akan dos Fanti-Anhanti da África Ocidental, nem o parentesco que esse legado de africania cria entre os povos do Caribe continental e insular e aqueles das selvas, rios e portos de um Afropacífico que se estende do Del Valle, I., Restrepo, E (Eds.). (1996). Renacientes del guandal: “grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga.

Santafé de Bogotá: Biopacífico.
Panamá até o Equador.

REFERÊNCIAS

AROCHA, Jaime. “Hacia una nación para los excluidos”. *Magazín dominical* vol. 329, p. 14-21, 1989.

AROCHA, Jaime. “El litoral Pacífico, una realidad editada”. *Memorias IV reunión de la Red Nacional de Acuacultura*. Bogotá: Colciencias, Red Nacional de Acuacultura, p. 9-15, 1992e.

AROCHA, Jaime. “Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica en el Pacífico Colombiano”. In: Escobar, A. e Pedrosa, A. (Eds.). *Pacífico: desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales em el Pacífico colombiano*. Bogotá: Ecofondo y Cerec. 1996. p. 300-316.

AROCHA, Jaime. “Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas”. In: Arocha, J.; Cubides, F.; Jimeno, M. (Eds.). *Las violencias: inclusión creciente*. Bogotá: Colección CES – Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. 1998b. p. 205-234.

AROCHA, Jaime. “La inclusión de los afrocolombianos: meta inalcanzable?” In: Maya, Adriana (Ed.). *Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*, tomo VI. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, 1998d. p. 333-395.

BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé-Planeta Editorial. 1991.

BRAVO, Hernando. *Modernización de la minería artesanal en La Aurora, rio Magüí (Nariño)*. *Graduação em Antropología, Universidad Nacional de Colombia*, Bogotá Colômbia, 1990.

DIECK, Marieanne. “Criollística afrocolombiana”. In: Maya, A. (Ed.). *Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*, Tomo VI. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. 1998. P. 303-338.

DÍAZ, María Elvira. *Bailando conmigo misma: identidad, música y hermandad afroamericana*. *Graduação em Antropología, Universidad Nacional de Colombia*, Bogotá, Colômbia, 1998.

ECHANDÍA, Camilo. “Evolución reciente del conflicto armado em Colombia: la guerrilla”. In: Arocha, J., Cubides, F.; Jimeno, M. (Eds.). Las violencias: inclusión creciente. Bogotá: Colección CES – Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. 1998. p. 35-65.

ECHEVERRI, Javier. El camino del caimán. Bogotá: Premios nacionales de Colcultura. 1996.

EL TIEMPO. El acuerdo de Puerta del Cielo. El Tiempo, 1998, p. 2A-3A.

FORBES, Oakley. Comunicação pessoal com o autor sobre a prática das umbigadas em San Andrés y Providencia. Bogotá, 13 de abril de 1998.

FRIEDEMANN, Nina Sánchez de. Criele criele son: del Pacífico negro. Bogotá: Planeta Editorial. 1989.

FRIEDEMANN, Nina Sánchez de. “San Basilio en el universo Kilombo-África y Palenque-América”. In: Maya, A. (Ed.). Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia, Tomo VI. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. 1998(a). p. 303-338.

FRIEDEMANN, Nina Sánchez de. Mensagem eletrônica (e-mail) enviada ao autor a propósito do texto “Ombligados de Ananse” em 8 de junho de 1998(b).

FRIEDEMANN, Nina Sánchez de, AROCHA, Jaime. De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia. Bogotá: Planeta Editorial. 1986.

FRIEDEMANN, Nina Sánchez de, VANIN, Alfredo. El Chocó, magia y leyenda. Bogotá: Litografía Arco. 1991.

GARCÍA, Nestor. Las culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo, 1990.

GÓMES, Jaime, AROCHA, Jaime. Tejiendo la tradición. Graduação em Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1997.

MAX-NEEF, Manfred. “Economía, humanismo y neoliberalismo”. In: Fals Borda, O. (Ed.). Participación popular: retos del futuro. Bogotá: Icsf, Iepri, Colciencias. 1998. p. 69-86.

MINTZ, Sidney e PRICE, Richard. The birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective. Boston: Beacon Press. 1992.

PÉCAUT, Daniel. Presente, pasado y futuro de la violencia. *Análisis Político*, n. 30, p. 3-46. 1997

POMARE, Lolya. “Miss Nancy y otros relatos”. In: Maya, A. (Ed.). *Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*, Tomo VI. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. 1998. p. 279-302

RESTREPO, Eduardo. “Afrogénesis y huellas de africanía: anotaciones para la discusión”. IX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos. Cartagena, 1997(b).

ROMERO, Mario. “Familia afrocolombiana y construcción territorial en el Pacífico sur”. In: Maya, A. (Ed.). *Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*, Tomo VI. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. 1998. p. 103-140.

SPICKER, Jessica. “El cuerpo femenino en cautiverio: aborto e infanticidio entre las esclavas de la Nueva Granada 1750-1810”. In: Maya, A. (Ed.). *Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*, Tomo VI. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. 1998(a). p. 141-166.

STEPHEN, Henry. *Winti culture: mysteries, Voodoo and realities of an Afro-Caribbean religion in Suriname and the Neatherlands*. Amsterdam: Henry J. M. Stephen. 1998(a).

STEPHEN, Henry. Comunicação pessoal com o autor a propósito do texto “Ombligados de Ananse”. Amsterdam (Holanda), 13 de maio de 1998(b).

URBINA, Fermamdo. “La ombligada, un rito embera”. In: Leyva, P. (Ed.). *Colombia: Pacífico*, Tomo I. Bogotá: Fondo FEN Colombia. 1993. p. 343-347.

“IDENTIDADE, RESISTÊNCIA E EMPODERAMENTO NEGRO FEMININO”: TRAJETÓRIAS, ARTES E MOVIMENTOS SOCIAIS – ENTREVISTA COM CARMEN KEMOLY

Antonio Andreson de Oliveira Silva¹
antonyoandreson@gmail.com

No decorrer de dezembro de 2021 tivemos a oportunidade de entrevistar Carmen Kemoly. Como ela bem dirá, muitas vezes, uma entrevista carregada de ‘*atravessamentos*’. Kemoly narra sua história, seus conflitos com sua identidade negra, da infância ao empoderamento, identificando atores e instituições que corroboraram ou não para esse processo.

Durante sua experiência, é notório reconhecer as dificuldades que enfrentou por ser uma mulher negra do nordeste, ocupando lugares tão difíceis dado o contexto branco e elitizado. Artista em suas transformações, nossa entrevistada mostrará que a arte da poesia, *hip-hop*, música e movimento serviram de linguagens para resistir!

Para o deleite de todos, podemos sentir muito do que passamos dentro da esfera estudantil, os desafios para sobreviver aos ataques na(da) Universidade, tal como sua importância nesse processo de desconstrução e reconstrução da identidade negra em nós e no mundo. Boa leitura e autoidentificação!

¹ Graduado em Ciências Sociais (Licenciatura) pela Universidade Federal do Piauí. Mestrando em Antropologia pela mesma instituição. Desenvolve pesquisa relacionadas com diversidade cultural: religiosidade, gênero, sexualidade e raça-etnia na área das Ciências Sociais e Educação.

Zabelê: Quem é você Carmen, fale um pouco da sua trajetória, o que você estuda como foi um pouco desse processo.

Carmen Kemoly: É, então.. meu nome é Carmen Kemoly tenho 30 anos e sou natural da Fronteira, sou de Timon na verdade e foi na Fronteira do Piauí com o Maranhão, estou aí aqui no Rio de Janeiro, mas sou natural dessa Fronteira, e passei toda minha vida aí, enfim, estou aqui poucos anos, mas vou fazer a ordem cronológica pra eu também não me perder. A minha família paterna e a minha família materna tem profundas raízes africanas assim na cidade de Timon e eu só fui descobrir isso o bem tarde, então isso também são coisas que me componha, minha família paterna de território quilombola na cidade de Timon chamado Quilombo do Monteiro, é o único quilombo da cidade de Timon (MA) oficializado pela fundação Palmares e a minha família materna é de religião de matriz africana, a casa que eu moro lá em Timon, até hoje foi o terreiro do meu bisavô então a gente mora em cima desse fundamento, e tudo isso para fazer muitos sentido pra mim muito tarde, depois dos 21 anos, já na universidade quando eu comecei a me reconhecer enquanto mulher negra e participar dos movimentos estudantis e sociais, logo que entrei na universidade, sempre trabalhei em Timon mesmo, estudei até os 14 anos e vou para Teresina-PI estudar o ensino médio e depois faço UESPI, Comunicação, cheguei a fazer nutrição na (UFPI), mas só fui até o quarto período, aí me formo em comunicação social na UESPI, muito forjada nas lutas, de movimentos eu acho que a gente tinha que dizer que a gente passou muito mais tempo fora das salas de aula do que tem então isso é uma parte muito importante da minha, do que se transformou também na carreira profissional depois e aí finalizo o curso na UESPI com um Livro Reportagem de Timon, falando justamente de 3 comunidades negras na cidade de Timon, que é o livro “Timon negra, vida e cultura” em comunidades negras da cidade de Timon-MA, que vai ser publicada agora em janeiro pela Lei Aldir Blanc, essa Lei saiu antes da pandemia, e me formo bem desgastada com os movimentos estudantis, já estava bem dentro dos movimentos negros, participando bastante movimento Hip-Hop, aí no fim do culto já começa com estar bem por dentro, quando eu saio jornalista, mas também rap, poeta e grafiteira, é por causa desses movimentos e aí me interessei pela pesquisa nesse processo de autor reconhecer, minha pesquisa é autobiográfica até hoje, mesmo já estando no Doutorado, ai vou nesse fluxo de ampliar assim as visões também para um lugar em que pudesse ter mais contato com o audiovisual quando a mestrado no Rio de Janeiro, na UFRJ, continuando a minha pesquisa autobiográfica, mas dessa vez, trabalhando com documentos e tal, do meu tataravó, e dentro dessa pesquisa, passo no doutorado em 2020, no começo da pandemia e agora estou fazendo meio que remoto que é uma continuação dessa pesquisa. [...] mas também sou jornalista e tenho trabalhado com isso bastante a quase 2 anos e a minha vida tem-se composta nestas linguagens.

Zabelê: E nesse processo de reconhecimento de mulher negra, como você visualizou esse processo foi claramente, como se deu ao longo da sua vida...

Carmen Kemoly: Nossa...muitos atravessamentos, mas é tudo isso mesmo, eu venho do Bairro São Benedito em Timon-MA, que é um dos bairros mais antigos assim que foi o meu bisavô que montou o terreno quando ele montou o terreiro não tinha nada no bairro, eu lembro quando era pequena era chão de Terra, chão batido, graças a ele, e a gente foi pro bairro e ele foi crescendo e a gente foi percebendo que o bairro era no centro da cidade, quando eu comecei a fazer o meu TCC, esse livro reportagem. Primeiro eu queria fazer falar sobre comunicação comunitária e depois eu fui compreendendo que estudar a cidade, e comunidades negras, perpassava por conhecer a minha história e fui afunilando e eu não tinha direcionamento nenhum assim como pesquisar na UESPI, mas a UESPI ela tem muitos problemas na pesquisa e na extensão e era nossas principais pautas, a gente se apegava ali com o pessoal justamente da educação pelos meios do Barros tava ali com a gente proporcionando, pessoal do gestores, júri popular, tem o CAJUINA da UFPI, sempre estava muito com eles, pois para a gente na comunicação mesmo não tinha esse lance da pesquisa e na universidade. [...] Eu acho que demorei 3 anos pra fazer o livro reportagem que eu deveria ter feito em uns 6 meses eu fui me apaixonando pela pesquisa, quanto mais eu caçava, mais aparecia e quando eu terminei reportagem sobre as comunidades eu vi que não tinha, não tinha o que eu tinha coletado... não não tinha em outro lugar, em nenhuma biblioteca, até coloquei no final que o meu livro contribuiria para a Lei 10.639 e deveria estar nas escolas, então já era um objetivo desde lá atrás de reconhecer de que era um produto que tinha dado trabalho, estava bem feito e que ele deveria é ficar nas escolas e aí comecei a entrar em contato e buscar divulgações com o pessoal da coordenadoria de igualdade racial da cidade, equipe do Direitos Humanos, e começou a fazer articulações. Hoje o objetivo da gente é fazer que essa pesquisa esteja mais e mais nas escolas e aí tive a surpresa do novembro negro agora de que alguns professores né também me pediram livro e fizeram, fizeram super trabalho de colocar em diversas disciplinas [...] eu acho que é justamente essa multidisciplinaridade que a gente ver muito na universidade a gente tá separado dos nossos blocos, mas que eu acho que é um caminho para a gente fazer com que com que o dentro decorrer de quase 20 anos, reverter educação ainda muito eurocêntrica numa história mais voltada para o povo preto.

Zabelê: Qual é o lugar da arte na sua vida, no que você busca comunicar, nas questões que são ecoadas a partir do seu trabalho, identidade e negritude?

Carmen Kemoly: Eu sempre digo que foi a arte que me salvou! quando eu sabia que eu precisava procurar ajuda psicológica e eu achava que não era necessário, porque esse entendimento também de que as pessoas negras, tem a saúde mental destruída desde quando elas nascem, elas precisam de ajuda desde cedo, esse entendimento também é muito recente. E pra mim eu não queria ir, na minha cabeça era uma coisa passageira, todos os pensamentos, de ver pessoas indo para um lugar e eu enquanto pessoa negra no mesmo lugar, de outras pessoas entrando na universidade, é tendo que tomar outros caminhos, e compreendendo o que é que está acontecendo comigo, enquanto mulher negra perseguida politicamente também preocupada em ocupar a reitoria, ser frente do movimento, tudo isso foi impactando a minha saúde mental, por isso que eu digo que eu fui saindo do movimento estudantil e fui sendo acolhida no movimento negro porque era lá em que me sentia mais confortável com as pessoas é conhecendo as quebradas de Teresina de norte a sul, extremo sul, extremo norte, Santa Maria da Codip, Vila São José, Dirceu ... foi nesses lugares em que eu pude encontrar as pessoas que eram iguais a mim, elas só não estavam dentro da universidade e foi fazendo artes junto com elas que eu pude não estar em outro lugar! [...] Fui ao grafite, e a escrita e a música foram 3 linguagens assim que foram me salvando todas as vez que eu pensava que iria cair, eram essas linguagens pretas que me levantavam e aí por isso que eu acho que a minha música é muito autobiográfica também, mas não apenas da minha pessoa, mas de todos os momentos que estava passando, 2018 já era governo fazendo música em estúdios independentes o rap ainda não era essa potência nacional que está se tornando hoje, então não era legal fazer rap naquela época e aí foi foram essas linguagens que foram salvando a minha saúde mental, e salvam até hoje como escape, como respiro, como um lugar que posso ser eu mesma também, que eu também posso falar de um outro jeito que não seja a linguagem acadêmica e as pessoas vão me compreender, quem realmente o público que quero que realmente me entenda, a arte pra mim ela tem esses lugares, muita posição política é de saúde mental.

Zabelê: Como se deu sua relação com a política e compreender essa importância para sua identidade? Como se deu sua relação com os movimentos sociais durante essa sua construção?

Carmen Kemoly: Quando eu comecei a realmente entrar de cabeça no movimento negro .. que eu comecei a conhecer e pá ... foi ali de 2012 para 2013, no “contra aumento” a gente já estava muito na pegada do centro fazendo parte de uma luta muito necessária, mas eu lembro que foi ali no... porque a gente vive uma conjuntura nacional muito pesada, a gente foi ali e teve impeachment teve as “jornadas de junho” então a gente vinha de todo esse desgaste, a gente dentro do movimento estudantil tinham o que é a estrutura da política mesmo tem os cargos e estes cargos estão sendo sempre as pessoas brancas e tem as panelinhas políticas e os grupos coletivos políticos então a gente começou a compreender que existia muitos de cooptação, em um sentido que às vezes querer levar ali aquela massa estudantil para alguns lugares que já estavam pré-estabelecidos e às vezes a gente não queria ir, então existia essas ações ... existia uma disputa muito muito grande na época entre os movimentos estudantes não era uma massa unificada, tava ali entre ANEU E UNE, estavam surgindo muitos coletivos e eu não me reconhecia em muitos deles, não era a minha pegada e aí foi quando eu encontrei um movimento negro, já existia esse desgaste ruim porque a conjuntura nacional, já não estava favorável, então a forma também de fazer militância... fazia muito mais sentido eu fazer militância a partir do movimento negro do que a partir dos movimentos universitários, que me levava para um lugar que já estava saturado, mas já estava com um movimento de direito a cidade, movimento de sem terra e sem teto, participava também desses movimentos, mas muito pela via universidade, e indo pelo movimento negro a gente ia pela via da auto-organização, do nós por nós, e era uma linha que conseguia dialogar, da Independência política também pra gente pautava que eu sempre nunca fui partidário, nunca participei de nem um coletivo a não ser de alguns coletivos ali mesmo dentro da comunicação, mas estava inserida, participava de coisas do PSTU, PSOL, no fórum de transporte as vezes a gente tinha contato até com o PT tentando organizar a luta, e foram muitas decepções, eu lembro que no “contra aumento” foi um divisor, um super divisor de águas, porque a gente era super jovem e estava inserido numa luta muito grande a gente colocou ele também pra 35 000 mil pessoas na rua, parou a (avenida) Frei Serafim, parou a Ponte Estaiada e quem tava tocando era a gente, era a gente que se organiza no fórum e decidia que se a gente apanhou no outro dia a gente ia levar flores para os policiais, a gente que decidia as coisas com uma série de pessoas e movimentos múltiplos, foi o momento em que a cabeça deu uma explosão e a luta não foi mais a mesma desde então, tanto que a passagem (de ônibus) passou 4 anos sem aumentar, por causa desse dessa época, mas aí eu fui me sentindo mais confortável e vendo que a minha palavra, as minhas ações elas faziam mais sentido pelo movimento negro junto com a arte, porque era quando eu entrei, era muito falado nisso, que o movimento estudantil era um pouco sizudo, no movimento negro não, a gente fazia política cantando, fazia política dançando, a gente fazia política por meio de outra visão, e como eu já vinha adoecida desse processo universitário ... me encontrei muito e me encontro até hoje ainda é a via que eu prefiro atuar.

Zabelê: Como você ver o papel da universidade na luta para o reconhecimento da negritude?

Carmen Kemoly: Eu falo, falo, falo da universidade, mas tá ali, desde 2009 nunca saiu! Justamente por causa disso, qual é a luta?! de ocupar todos os espaços, a universidade é um espaço de poder, mesmo sabendo que é um ambiente tóxico muitas vezes, que seja um ambiente muito difícil ... sem assistência estudantil, pior ainda, é, sem cotas pior ainda! Eu sou da primeira turma de cotas da UFRJ do mestrado, não tinha inclusive professores, que hoje em dia, levanta a Bandeira, já votaram contra as cotas no passado então assim muitas mascaras já caíram [...] mas a universidade ela já me deu muitos acessos assim eu tenho plena consciência disso e eu sei que ela dá para muitos jovens negros que foram entrando por causa das políticas afirmativas que é uma luta histórica reparativa, movimento negro enfim, então não é um ambiente que eu não respeito, tem muitos companheiro de luta que não querem universidade, eu aprendi a respeitar essas pessoas porque a gente vai precisar de pessoas em todas as frentes. A arte na política institucional, dentro da universidade porque o racismo é estrutural, está estruturado em toda em toda a sociedade, então a gente vai ter que ir ocupar para ver se transforma! [...] não basta apenas a gente entrar dentro dela se ela continua com a mesma estrutura de currículo, a mesma carga que ela carrega historicamente, da mesma forma que tem que ter pessoas para ajudá-las para falar assembleia na Câmara municipal no Senado enfim [...] A universidade ela ainda lhe coloca em um outro lugar e porque alguns companheiros não queiram ir, mas até a mestra Janja me falou: “não! você tem que dizer para os seus companheiros que eles tem que ir sim! Que tem que ocupar sim! Da mesma forma que você está ocupando! mas respeitar, mas sabendo que vamos ter que ir lá resgatar esse conhecimento que é nosso e transformar o que fizeram da gente e vai ter que ser por dentro mesmo!

REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI

REVISTA ZABELÊ

DISCENTES PPGANT - UFPI