



DA CRÍTICA AO RACISMO À EMANCIPAÇÃO DA CULTURA NEGRA

Amailton Magno Azevedo¹

Resumo: Este texto pretendeu problematizar a invenção do negro no ocidente, bem como as resistências e negociações culturais negras. Sob o prisma da História, portanto, busquei rastrear o modo como se operaram representações coloniais sobre o negro na modernidade. Constatei que, na contramão das estereotípias, as expressões culturais negras se afirmaram por meio das trocas interculturais suas artes, religião e música. Defendo que essas expressões constituíram uma base cultural que favoreceu a emergência de uma autonomia estética, uma resposta ao racismo e a reavivação dos vínculos culturais com a África.

Palavras-chave: racismo; cultura e resistência.

FROM CRITICISM TO RACISM TO EMANCIPATION OF BLACK CULTURE

Abstract: This text intended to problematize the invention of the Negro in west as well as to black cultural resistance and negotiations. From the point of view of history, it was sought to trace the way in which colonial representations of the Negro were performed in modernity. It was also found that against stereotypies, the black cultural expressions affirmed through intercultural exchanges their arts, religion and music. I argue that these expressions constituted a cultural basis that favored the emergence of an aesthetic autonomy, a response to racism and the revival of cultural ties with Africa

Keywords: racism; culture and resistance.

DE LA CRITIQUE AU RACISME À L'ÉMANCIPATION DE LA CULTURE NOIRE

Résumé: Ce texte était destiné à problématiser l'invention du nègre en Occident, ainsi que les résistances et les négociations culturelles noires. Du point de vue de l'histoire, on a cherché à retracer la manière dont les représentations coloniales du nègre étaient exécutées dans la modernité. Il a également été constaté que, contrairement aux stéréotypes, les expressions culturelles noires affirmaient à travers les échanges interculturels leurs arts, leur religion et leur musique. Je soutiens que ces expressions ont constitué une base culturelle qui a favorisé l'émergence d'une autonomie esthétique, une réponse au racisme et à la renaissance des liens culturels avec l'Afrique.

Mots-clés: racisme; culture et résistance.

DE LA CRÍTICA AL RACISMO A LA EMANCIPACIÓN DE LA CULTURA NEGRA

Resumen: Este texto pretendió problematizar la invención del negro em occidente, así como de las resistencias y negociaciones culturales negras. Bajo el prisma de la historia, se buscó rastrear el modo como se operó representaciones coloniales sobre el negro en la modernidad. Se constató también que en contra de las estereotípias, las expresiones culturales negras afirmaron por medio de los intercambios interculturales sus artes, religión y música. Defiendo que esas expresiones

¹ Professor do Programa de Estudos Pós Graduated em História e do Departamento de História da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP). *E-mail:* amailtonazevedo@gmail.com

constituyeron una base cultural que favoreció la emergencia de una autonomía estética, una respuesta al racismo y la reavivación de los vínculos culturales con África

Palavras-clave: racismo; cultura y resistência.

O presente texto é uma reflexão na qual busco pensar as estereotípias racistas elaboradas sobre o negro no discurso ocidental e como o negro buscou se deslocar dessas estereotípias por meio das artes, música e religião. Defendo que essas expressões constituíram uma base cultural que favoreceu a emergência de uma autonomia estética, uma resposta ao racismo e a reavivação dos vínculos culturais com a África. Penso que foram essas as práticas que permitiram refundar e afirmar sabedorias negras sob a hegemonia branca.

A INVENÇÃO DO NEGRO NO OCIDENTE

Em diálogo com Achile M´Bembe, entendo as representações coloniais e racistas como uma operação discursiva e prática que definiu uma consciência ocidental sobre o negro.

[...] um trabalho quotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir, e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objetivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática. Chamemos, a este texto primeiro, a consciência ocidental do negro”. (M´Bembe, 2014 p. 58)

Nesse complexo discursivo, o negro foi concebido antítese da civilização, do refinamento e da razão. Ressalto a assertiva de Valentim Mudimbe na qual destaca que, além do discurso sobre o negro, inventou-se também, sob o prisma ocidental, uma ideia de África. Mudimbe disserta que, desde os séculos XV e XVI, a “invenção do selvagem como uma representação do duplo negado” foi responsabilidade da Europa (Mudimbe, 2013, p. 12 e 13).

Desde o final da Idade Média, classificações arbitrárias, ancoradas na ideia de que havia “humanos” e seres inumanos, “monstruosos” desalmados, geravam representações estereotipadas sobre histórias e culturas extraeuropeias. Imagens do final do século XV e início do século XVI classificavam os africanos como seres aberrantes, disformes e fantásticos. Figuras inumanas sem cabeça, um olho no peito, boca no lugar do umbigo são representações que, evidentemente, ajudaram a educar um imaginário, contribuíram

na formação de uma opinião sobre quem seriam esses “deformados”. Esses “seres”, segundo tal perspectiva, ainda não tinham chegado à condição humana (Hernandez, 2005, p. 55).

Em meio a esse conjunto discursivo e prático, a escravidão se propagou como o projeto colonial de maior impacto no circuito da História Atlântica. A escravidão esteve ancorada em determinadas perspectivas de mundo, em específicos valores filosóficos. O sistema escravagista e o tráfico negreiro foram justificados e legitimados por um ideal de civilização.

A emergência de teorias raciais que passaram a interpretar as diferenças entre grupos humanos nasceu nos séculos XVI/XVII. O olhar dos naturalistas ou cientistas naturais que passaram a classificar folhas, plantas, e a própria humanidade – ou falta dela – repercutiu na vida cultural europeia.

Como os naturalistas não sabiam as razões das diferenças morfológicas da humanidade, passaram a estabelecer classificações arbitrárias para afirmar quem era ou não “humano”. De modo que, a partir do século XVII, as ciências naturais elaboraram questões em torno da origem da espécie humana. As teorias concluíam uma suposta origem poligênica, classificando os europeus como os humanos por excelência. Muito diferente da situação do iluminismo, do racionalismo e do cientificismo evolucionista, característicos do século XIX, comentado mais adiante.

Com o olhar naturalista crente na poligenia, as representações de seres disformes permanecem e penetram o imaginário europeu. No livro *A Tempestade* de William Shakespeare, um dos personagens da trama se chama “Caliban”. Quem é essa figura? Caliban é filho de um demônio negro com uma africana. E Shakespeare é um autor do século XVII. O autor era, não só escritor, mas também um homem de negócios, realizando operações comerciais no Caribe, aliás muito lucrativos, porque ligados à escravidão. Ele cria essa figura como um ser espalhafatoso e ingênuo; um ser que não é humano exatamente e facilmente manipulável.

Considero que o personagem do dramaturgo exemplifica o peso e o impacto que as ideias naturalistas tiveram na formação de uma mentalidade naquela época. Evidentemente, isso contribuiu para dar legitimidade a escravidão.

O discurso legitimador da ação colonial se modifica nos séculos XVIII e XIX. A base filosófica para a formação do mundo moderno, sobretudo a era industrial e urbana, foi tarefa dos pensadores iluministas. Raros foram os filósofos da modernidade europeia

que fizeram uma crítica contundente e explícita à escravidão, e raros foram os filósofos que tentaram desconstruir aquele ideal pseudocientífico, já que se consolidava a crença de ser a Europa o centro gravitacional da História da Humanidade.

Entre os raros, cito Denis Diderot que, disposto a “inverter a metonímia colonialista da ‘fera e selvagem’”, previne os taitianos contra os europeus e avisa os africanos que o império colonial os ameaçaria mais do que as feras que habitavam as florestas (Shohat e Stam, 2006, p. 133). Outro crítico do barbarismo colonizador foi Montaigne. Mas tanto ele como Diderot, foram vozes minoritárias no coro racista que se formou entre os filósofos europeus.

Sob o prisma racista, Immanuel Kant fez afirmações curiosas e superficiais. Acreditava que o desenvolvimento da inteligência só era possível se estivesse distante do sol (ver Gilroy, 2007).² Se levado ao pé da letra, isso significaria que toda experiência humana fora desse parâmetro estava fadada à ignorância, convergindo com a sua opinião duvidosa sobre a capacidade intelectual dos negros. Entretanto, essa visão “antropológica” do filósofo prussiano não esteve isolada. Quando pesquisamos outros autores da chamada “filosofia moderna”, verificamos que também destilaram “pérolas” semelhantes sobre o que era ser ou não “civilizado”.

Para John Locke, os indígenas deveriam ser classificados na mesma categoria das “crianças, idiotas e ignorantes” devido sua incapacidade de pensar racionalmente. E David Hume, em uma nota de rodapé de seu ensaio de 1748 “Sobre as características nacionais”, afirma que “os negros são naturalmente inferiores aos brancos”. O filósofo empirista não submetia a “causalidade” entre raça e inferioridade aos seus geralmente elaborados procedimentos de ceticismo. Immanuel Kant também tinha suas dúvidas sobre a capacidade intelectual dos negros, pois afirmou em “Observações sobre o belo e do sublime” (1764) que os americanos (nativos) e os negros eram “inferiores em suas capacidades mentais”. Entre os philosophes franceses, Voltaire, que se opunha à escravidão, também mostrou em *Traité de Metaphysique* (1734) que acreditava na inferioridade dos negros. E Rousseau, que afirmava que as desigualdades eram produzidas socialmente, também acreditava que algumas culturas eram mais desenvolvidas que outras. A questão não é afirmar que filósofos como Hume ou Kant eram apenas racistas ou que eles nada tinham de importante para dizer, mas mostrar que o racismo, como o sexismo, tem sua origem nas próprias alturas da modernidade filosófica. (Shohat e Stam, 2006, p. 132 e 133)

Quero deter-me agora fazendo a seguinte questão: o que há de diferente entre a visão dos naturalistas e iluministas dos séculos XVIII e XIX? Aqueles seres que, para os

² Gilroy estabelece uma crítica ao pensamento de Kant explicitando seu racismo epistêmico.



naturalistas, não eram humanos, na era da razão iluminista, agora são, sobretudo com a consolidação da opinião que tornava a escravidão algo imoral. Mas seres humanos “inferiores” em relação aos europeus. Essa é a diferença fundamental entre a perspectiva do século XVII e XIX. De modo que a ciência e a filosofia modernas europeia, desde o século XVIII, dão uma outra definição. Constroem outra opinião sobre os “selvagens”: humanos pertencentes à “ralé”. Desse modo se estabelece uma hierarquização entre superiores e inferiores. No século XIX, o pensamento racista pretendeu educar os inferiores, tornando-os “melhores”, para que assim pudessem se apropriar da civilização e dela fazer parte. Uma explícita inclinação científica e evolucionista pautada no darwinismo social e que deu suporte ao imperialismo europeu na África e Ásia, muito bem explicitado no poema “O fardo do Homem branco” de Rudyard Kipling.

Com a emergência da eugenia, nas décadas finais do século XIX, esse quadro se altera. A partir de desdobramentos no século XX como o nazismo, o racismo entra em outra fase catastrófica. Os nazistas acreditavam que a missão salvacionista era inócua, pois, segundo essa ótica, havia uma degeneração congênita nos “inferiores”. Dessa forma, a solução encontrada foi o campo de concentração. Tal projeto fora inaugurado durante o período colonial alemão na atual Namíbia, onde se efetivou o genocídio dos povos Namas e Hererós, entre 1904 e 1908 (Vuckovic, 2004, p. 895).

A presença alemã na Namíbia se efetivou também pelo estupro praticado “por militares contra mulheres hererós” (Vuckovic, 2004, p. 901). Os mestiços negros alemães nascidos da violência sexual se transformaram em cobaias experimentais do geneticista Eugen Fisher, que acreditava ser os mestiços uma raça degenerada.

Com Hitler, muitos mestiços negros alemães foram condenados à esterilização forçada, proibidos de estabelecer relações inter-raciais e deportados “para campos de trabalho forçado” (Vuckovic, 2004, p. 902). Foi pela eliminação e extermínio que se procurou decantar a impureza para salvar a raça ariana. Portanto, tudo isso deu lastro e força às teorias nazistas no século XX. O nazismo se transformou numa espécie de outro movimento da colonização, definindo projetos de segregação na Alemanha, nos EUA, África do Sul e Zimbábwe. Serviu como suporte à escravidão, à colonização e ao *apartheid*.

A INVENÇÃO DO NEGRO NO BRASIL



Outro movimento que quero propor é o de pensar na particularidade do racismo no Brasil, que difere daquele amplamente conhecido: o estadunidense e o sul africano. Tanto um quanto outro foram um tipo de racismo ancorado no mundo anglo saxão. O projeto anglo saxão primou pela separação. O *apartheid* sul-africano e o dos Estados Unidos revelam particularidades do racismo característico daquelas regiões do globo.

Desse modo, podemos pensar que a experiência brasileira seria melhor, levando em consideração as misturas biológicas. Eu diria que esse é um discurso romanceado das relações raciais no Brasil. A rigor, a humanidade sempre estabeleceu trocas bioculturais, e isso não é uma exclusividade brasileira. Devemos também considerar que a miscigenação no Brasil assumiu uma dimensão definida por Muniz Sodré como biombo ideológico (Sodré, 2015, p. 220). Um discurso que encobre e mascara as desigualdades raciais. Na modernidade a miscigenação não foi aleatória, foi um movimento deliberado de canibalização do mundo pelo Ocidente. Mas os hibridismos daí gerados não mimetizaram a expectativa racista e eurocêntrica. O movimento foi de completo borramento das fronteiras bio e geoculturais.

No Brasil, a miscigenação teve três movimentos fundamentais: entre 1500 e 1850 com o sistema colonial, que ancorava a reprodução de escravizados; de 1850 a 1950, com a eugenia, o discurso da miscigenação se altera para mirar a limpeza da “raça brasileira”; de 1950 à era da globalização, a miscigenação é invocada pelo mercado para tornar produto de consumo as culturas extraocidentais.³

Entre 1500 e 1850, os processos de mistura biológica e cultural, mas, fundamentalmente, biológica, estiveram conectados em um ideal de civilização por parte dos senhores e por parte da própria metrópole, que contribuiu para a dominação, como vem afirmando a historiografia (ver Alencastro, 1985).

Entre 1850 e 1950, o debate sobre miscigenação esteve ancorado, de certo modo, naquilo que comentei ao mencionar as ideias pautadas no darwinismo e eugenia. Ao longo dessas décadas, o racismo no Brasil esteve ancorado numa ideologia que tinha como pressuposto o “embraquecimento” da “raça” por meio da mestiçagem. A aposta, na vinda de estrangeiros europeus, “aperfeiçoaria” o País. A crítica afirma que a mestiçagem nesses termos se transformou em ideologia de dominação.

³ Ver em Luis Felipe de Alencastro (1985) que elabora uma genealogia histórica da questão a mestiçagem.



No Brasil, após a abolição da escravidão, não houve política de ajuste de contas com o passado. A população negra, com exceção de uma ou outra experiência de comunidades que herdaram terras de antigos senhores, migrou para os centros urbanos. Com a abolição e a continuidade das migrações estrangeiras europeias, os grupos oriundos do oeste paulista migraram para São Paulo; os do Vale Fluminense para o Rio de Janeiro. Ou seja, a vida negra se desloca, fundamentalmente, para os espaços citadinos. Mas a situação passou do drama da escravidão para o drama da invisibilidade pós-abolição. Com o ideal de branqueamento, os grupos negros se depararam com um quadro desfavorável.

Pesquisas revelam que nos espaços urbanos, à medida que o conceito de cidade mirava a consolidação de um ideal civilizatório ancorado na Belle Époque, que se estendeu até o início do Estado Novo varguista, modos de viver negros eram tidos como inferiores e descartáveis. O ideal republicano de nação e cidade não coadunava com os valores negros calcados numa presença comunitária. Terreiros religiosos, rodas de samba, rodas de capoeira e outras manifestações da cultura afro constituíam o território e o repertório de signos da comunidade negra como a anticidade. Esse projeto comunitário definiu aquilo que Moniz Sodré designa de “terreiro” – como a geocultura e geopolítica negra (Sodré, 2015, p. 241).

Com a era Vargas, sobretudo a partir do período do Estado Novo, um novo discurso de mestiçagem envereda pela busca da construção da identidade nacional. Agora não seria a raça, mas a cultura a definir os novos padrões de civilização. Os signos negros são tomados como parte da nova construção de nação ancorada no unanimismo cultural e nas tradições comuns. Projeto que se desdobra nas décadas posteriores. Seu contraponto emerge na década de 1970 com a articulação dos movimentos negros em Porto Alegre, em 1975, e São Paulo, em 1978.

A narrativa dos movimentos negros era de se opor ao discurso de democracia racial que operava o ideal de nação. Daí deriva a complexidade do racismo brasileiro. Por meio do disfarce ou do velamento, instituiu-se o que Kabengele Munanga designa como “racismo manhoso”. Não é aberto e explícito, mas implícito e silencioso.

Retomo a ideia de racismo manhoso. O exemplo aqui trabalhado é o quarto de empregada. Persiste no imaginário a ideia de “a minha empregada” que pode conviver com os filhos, passear e viajar com família, etc. “Minha” é um pronome possessivo, que dispensa qualquer comentário. Esse sentimento está naturalizado, dentro da projeção



pautada pelo ideal de mestiçagem, impactando inclusive os negros que ascendem socialmente. Dentro dessa perspectiva, constato “o quartinho da empregada” como expressão de uma geografia doméstica entrelaçada com sentimentos escravista

Um anacronismo é capaz de sobreviver à transformação das forças produtivas, como bem demonstra a história contemporânea do capital, uma vez que a suposta racionalidade do sistema costuma ser sustentada por práticas que escapam à sua própria linguagem. A forma social escravagista pode, assim, sobreviver com toda a sua herança psicossocial ao fim do modo de produção econômico baseado na exploração da mão de obra escrava. (Sodré, 2015, p. 12)

A palavra que melhor define essa forma social é, no meu entendimento, *microsenzala*. Uma persistente geografia doméstica que constrói uma arquitetura física e mental dos setores dominantes, ossificando “um paradigma étnico que os socializa segundo as regras de uma branquitude imaginária, anacronicamente colocada no patamar superior de uma escala de valores com pretensão à uma universidade humana” (Sodré, 2015, p. 12).

Mas há respostas que vão na contramão dessas perspectivas. O último censo do IBGE, de 2015, revela dados interessantes que estabelecem outros paradigmas para se pensar a autoidentificação no País. No censo, 45,5% se declararam brancos. Entre os pretos e pardos, o percentual equivale a 53,6 da população.⁴ Esses dados contrariam a expectativa dos eugenistas brasileiros da primeira República. Sob a ótica do movimento negro, os pardos, por sua vulnerabilidade social, fragilidade econômica e sub-representação política, são considerados negros. Sendo assim, esse grupo, comporia a maioria da população.

Mesmo sendo a maioria, os grupos negros não estiveram imunes ao racismo. O racismo brasileiro, diferente dos Estados Unidos e da África do Sul, foi gestado dentro de um ideal de mestiçagem para embranquecer mentalmente os brasileiros. Se por um lado, a massa negra desconstrói qualquer expectativa eugenista, e os 53,6% demonstram esse super-hibridismo biocultural, por outro, pode-se indagar qual o posicionamento deles relação à sua identidade. Mesmo que o movimento negro os considere enquanto negros, o ideal de branqueamento atravessa o imaginário de parte desse grupo. A esse fenômeno,

⁴ O termo pardo é uma categoria utilizada pelo IBGE. Tal categoria pode ser substituída por “escuro”, como afirma Muniz Sodré, ou ainda “negro” na perspectiva do movimento negro.



destaco a afirmação de Lourenço Cardoso que designou como branquitude um tipo de poder que caleja privilégios raciais aos brancos e o desejo da brancura.⁵

Se na dimensão do desejo há uma expectativa branco-centrada, na dimensão dos costumes, os negros estão muito mais próximos dos signos e símbolos afro-brasileiros. Sua vida diária está atravessada pelas heranças afro-brasileiras na música, culinária e práticas religiosas. Nesse aspecto, os valores negros impregnam também suas condutas. Vivem essa situação pendular, sem, no entanto, assumir politicamente estar engajado nas reivindicações negras.

Não quero com isso propor que assumir traços culturais em torno das heranças negras signifique negar ou esquecer outras heranças. É possível aderir a formas descentradas de identidade ancoradas no diálogo intercultural e cosmopolita. Desse modo, reunir e agregar são muito mais promissores que a negação arbitrária desta ou daquela herança. Deve-se duvidar de qualquer sentimento fascista de lealdade nacionalista. Uma outra utopia é possível, desde que se aposte numa lealdade “em relação à humanidade e à ideia de um mundo destituído de hierarquia racial” (Gilroy, 2007, p. 14).

Para Paul Gilroy, estas “esperanças proporcionam um meio alternativo de galvanizar a oposição para a ação. Um outro mundo é possível e ele não é compatível com noções de diferença racial advindas do século XVIII” (Gilroy, 2007, p. 14). A conjunção “e” é muito mais atraente que a conjunção “ou”, como bem afirmou Stuart Hall (2003, p. 335-349).

Ressalto, no entanto, o fato de que é muito mais difícil discutir o racismo no Brasil do que na África do Sul ou nos Estados Unidos. A dificuldade passa pela questão de que, aqui, persiste a ideia de um Brasil ancorado na mestiçagem enquanto biombo ideológico e na ausência de leis segregacionistas. O autor de teatro, Nelson Rodrigues, afirmou que aqui não havia lei segregacionista, mas a humilhação diária sobre o negro carioca. Esse rebaixamento se perpetua de maneira dissimulada, disfarçada, silenciosa. Como desconstruir esse biombo? Esse é o grande desafio do movimento negro no Brasil.

Mas a difusão das ideias do movimento negro encontra obstáculos. Os críticos afirmam que se a causa do movimento negro fosse de fato justa, os brasileiros já tinham

⁵ Ver em Lourenço Cardoso que desenvolve a discussão sobre a branquitude tendo o branco como objeto de estudo no artigo “A Branquitude Acrítica Revisitada e a Branquitude” (2014, p. 88-106).



aderido. Mas a opinião pública não se forma dentro de uma rede aberta e democrática de diálogo, informação e comunicação. Ocorre que, no Brasil e no mundo, as redes hegemônicas de mídia expressam ideias duvidosas de igualdade por direitos sociais.

Proponho uma reflexão sobre o papel da grande mídia como um espaço privilegiado de veiculação de ideias. Ao fazer uma análise das imagens dos principais colunistas dos jornais *Folha de S. Paulo* e *Estado de S. Paulo*, noto a ausência total de negros.⁶ Quem dá o tom do pensamento no Brasil são jornalistas inseridos numa antiga tradição patrimonialista. Os jornais são ótimos exemplos dos obstáculos enfrentados pelo movimento negro.

É que a mídia desenvolveu-se aqui (e também em muitos outros países, vale sublinhar) como um bem patrimonial – os sujeitos econômicos da indústria da informação e do imaginário são predominantemente famílias. (Sodré, 2015, p. 277)

A mídia, dentro dessa velha perspectiva patrimonialista, faz repercutir “o imaginário, e as ideologias das elites nacionais e internacionais, que tiveram seu poderio aumentado (na razão direta da concentração de renda) desde a república getulista até hoje” (Sodré, 2015, p. 277). Isso posto, a mídia se comporta como, “o intelectual coletivo desse poderio, que se empenha em consolidar o velho entendimento de povo como ‘público’” apenas, desviando de qualquer compromisso “com as causas verdadeiramente públicas nem com a afirmação da diversidade da população brasileira” (Sodré, 2015, p. 277).

Sendo apenas público, a sociedade é considerada por parte dessas mídias como um expectador passivo. A mídia, como esse intelectual coletivo, possui a capacidade de formar a identidade social sob prismas patrimonialistas. Aqui está uma boa razão para compreender os obstáculos enfrentados pelo movimento negro no Brasil. Raramente se encontram colunistas negros, muito menos colunistas negras.

Aqui aponto para outra dimensão do racismo associado à questão de gênero. Para Stephanie Ribeiro, a condição da mulher negra é de completa invisibilidade. Um silêncio articulado ao machismo e racismo.⁷ Sua imagem está associada quase que exclusivamente à maternidade e ao sexo. Simbolicamente ela está prisioneira dessas duas construções. Ou ela deve ser a mãe cuidadora, ou ela tem que ser sempre o sexo disponível. E o papel da

⁶ Pesquisa realizada em 1 de fevereiro de 2016 na *Folha de S. Paulo* e *Estado de S. Paulo on-line*.

⁷ Stephanie Ribeiro desenvolve a ideia de que o feminismo branco não liga para as negras como consta na coluna “Agora é que são Elas” do jornal *Folha de S. Paulo* no dia 13 de novembro de 2015.

mãe remete ao lugar da escravizada (Hooks, 1995, p. 469 e Carneiro, 1995, p. 552). Do ponto de vista simbólico, isso é algo que ainda permanece, se perpetua.

Pensemos, por exemplo, no olhar que se tem da mulher brasileira no mundo. Desde os anos de 1960, que o Estado brasileiro contribuiu e foi decisivo para consolidar essa imagem, quando passou a associar a mulher aos “símbolos” da nação: corcovado, praia e mar. A mulher e, mais ainda, a mulher negra, sempre esteve “sexualizada” nessas representações. Nunca sua imagem esteve associada à dimensão cerebral.⁸

Tal representação pode ser ilustrada na visão do empresário da noite Osvaldo Sargentelli. Ganhou fama o espetáculo “Sargentelli e suas Mulatas”, na década de 1970, tendo como dançarinas mulheres negras em casas de *show* de todo o mundo. A concepção desse empresário, sobre a “mulher perfeita”, era quase a de um escravocrata. Afirmava que a mulatinha perfeita tinha que ter bundão, cinturinha e um dentinho branco (Pinto, 2015). Uma maneira duvidosa de explicar o Brasil.

ARTE, MÚSICA E RELIGIÃO NEGRAS

Abordo agora a segunda parte do texto a que me propus. Aquela que trata das expressões culturais negras se afirmando por meio das artes, religião e música. Busco desdobrar que, na contramão do racismo, os grupos negros no Brasil conseguiram consolidar seus valores, filosofias e modos de ser.

Tomo como primeira questão a cosmovisão africana, em substituição ao termo religião. Por religião entende-se a “administração e monopólio intelectualizado da fé monoteísta”, que almeja “superar os transe emotivos e ‘violentos’ (no sentido das experiências de sacrifício e de mobilização de forças cósmicas) do sagrado” (Sodré, 2015, 205). Na visão de mundo africana, isso não se aplica. Há uma discrepância fundamental no modo como o sagrado é concebido. Nesse contexto, o sagrado é tomado como o mundo preexistente que é dimensão componente do mundo da pessoa, portanto, do mundo dos vivos. Desse modo, expressa-se uma cosmovisão em lugar de uma religião.

Tivemos duas grandes ondas migratórias no circuito África/Brasil– uma situada na região Congo/Angola, e a outra, identificada na região Nigéria/Benim. Os congo-angolas chegaram no Brasil com suas divindades africanas mescladas ao catolicismo.

⁸ Ver em Renata Pires Pinto, que desenvolve na sua dissertação de mestrado a ideia de como se inventou a mulher brasileira na segunda metade do século XX (Pinto, 2015).



Sem cometer qualquer exagero, podemos considerar que o catolicismo Congo/Angola já se africanizara do outro lado do Atlântico.

(O Catolicismo angolano surgiu do engenhoso e deliberado sincretismo, promovido pelo rei Afonso I do Congo (Mvemba a Nzinga), entre os cristianismo e os cultos centro-africanos chamados “xinguilas” pelos portugueses, processo que já se achava bem avançado em 1516, antes, portanto, da presença africana no Brasil. E o catolicismo angolano, era, em todos os aspectos, uma religião africana, tanto quanto a religião ioruba dos orixás. Quando chegaram ao Brasil, muitos escravos de outras partes da África converteram-se ao catolicismo, não da maneira como a religião era praticado em Portugal, mas como era praticada em Angola, e, de fato, muitos foram catequizados, de modo formal ou informal, por angolanos). (Gates, 2014, p. 34)

Sob esse ponto de vista, essa é uma chave de interpretação fundamental e relevante para entender, por exemplo, as irmandades negras católicas impregnadas de uma visão de mundo afro-atlântica. Assim, santos católicos cultuados no catolicismo popular a exemplo das congadas se conectam à essa cosmovisão.

Diferentemente do que aconteceu nos Estados Unidos, em que os tambores e a imagem foram proibidos, aqui, as nações banto, jejes e nagôs penetraram os sistemas de crenças do colonizador para afirmar os ancestrais. No caso dos chamados “candomblés”, os negros buscaram, por analogia em imagens católicas, penetrar os sistemas de opressão, como disfarce, mas também como negociação, para fazer afirmar os seus deuses africanos e também elaboraram experiências culturais em paralelo ao sistema do opressor, constituindo discrepâncias como no movimento de reafricanização do candomblé na Bahia, desde o final do século XIX.

Podemos afirmar que essa foi uma das formas de negociação estratégica entre senhores e escravizados. No Brasil, a África dos jejes e nagôs perseverou. Nos Estados Unidos, não. Lá, os senhores de escravos “mataram os deuses” dos iorubás. O que persistiu no sul dos EUA foram as cosmovisões Congo/Angolanas na evocação de espíritos ancestrais com os Nkisi (amuletos, práticas de cura medicinais), em garrafas penduradas em árvores e nas decorações de túmulos (Thompson, 2011, p. 121).

O que aqui ocorreu foi, exatamente, o contrário. Os africanos se aproveitaram de imagens católicas para veicular suas filosofias ancestrais. Outra dimensão importante é que no Brasil se encontra o maior número de revoltas negras das Américas. A crença de o negro brasileiro como mais alienado que o americano é um descuido de análise. O negro brasileiro foi o mais revoltado em toda a história da escravidão nas Américas. Isso, no



entanto, não sugere nenhuma divisão nas reivindicações políticas do afro-brasileiro e afro-americano.

Outra questão a ser discutida relaciona-se à música e arte. Os estudos apontam que “os princípios estéticos” ligados à música, dança, artes do corpo e à cosmovisão foram ingredientes da cultura africana que persistiram nas Américas (Thornton, 2004, p. 296).

Por meio das instituições lúdicas os afro-brasileiros realçaram um sentido de “comunidade”, definida por Muniz Sodré, como um projeto aberto de uma irmandade subnacional, fortalecida por uma solidariedade grupal. Esse projeto aberto consolidou, nos dizeres de Sodré, uma “marca do paradigma civilizatório africano” (Sodré, 2015, p. 239). A comunidade, por via da música, da festa, do culto ao preexistente e existente, expressou uma vitalidade corporal e reterritorializou lugares sob a perspectiva afro-brasileira (Sodré, 2015, p. 243). Desse modo, música e outras expressões lúdicas afirmaram um paradigma “festivo e musical” na cena pública do Brasil (Sodré, 2015, p. 242).

Além da música, articularam-se expressões culturais em torno das artes do corpo: pintura, tecidos, estilo de cortes e penteados, tatuagens e moda. Tais expressões tornaram possíveis também fazer perdurar signos africanos no Brasil e nas Américas. Em oposição ao entendimento ocidental sobre o corpo negro que o considera uma máquina produtiva, a visão de mundo africana confere à corporeidade um arranjo complexo.

corpo vincula-se ao sagrado (o sagrado é parte constitutiva da pessoa tanto pela herança dos ancestrais quanto dos deuses), que é percebido como uma experiência de apreensão das raízes existenciais, até o ponto em que o vivido é apenas um conjunto de virtualidades. (Sodré, 2015, p. 205)

O corpo como arquivo vivo de uma memória em desalinho às pretensões de torná-lo máquina. Desse modo, arte do corpo, música, mundo dos vivos, dos ancestrais e deuses se entrelaçam. Contudo essas expressões não devem ser concebidas apenas como afirmação simbólica, mas também afirmação política que descentra o paradigma ocidental universalista. Isso significa compreender as expressões culturais sob o prisma extra-antropológico. Se, no campo político e econômico, a situação dos negros e mestiços pobres ainda é vulnerável, no campo das artes, da cosmovisão e música, é vibrante e promissora.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, Luis Felipe. Geopolítica da mestiçagem. Tradução de Maria Lúcia Montes, Symposium. *Novos Estudos*, jan/1985.
- CARDOSO, Lourenço. A Branquitude Acrítica Revisitada e a Branquidade. *Revista da ABPN*, v. 6, n. 13, mar-jun/2014, p. 88-106.
- CARNEIRO, Sueli. Gênero, Raça e Ascensão Social. *Estudos Feministas*, n. 2, 1995.
- FERRO, Marc (org). *O Livro Negro do Colonialismo*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo, Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- GATES JR, Henry. *Os Negros na América Latina*. Tradução de Donaldson M. Garschagen, São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- GILROY, Paul. *Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça*. Tradução de Célia Maria Marinho de Azevedo et al. São Paulo: Annablume, 2007.
- GLISSANT. Édouard. *Por uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HERNANDEZ, Leila Leite. *A África em sal de aula: visita à História contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- HOOKS, Bell. Intelectuais Negras. Tradução de Marcos Santarrita. *Estudos Feministas*, n. 2, 1995.
- POCHMANN, Marcio. *Nova classe média? O trabalho na base da pirâmide social brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Tradução de Marcos Soares, São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- SODRÉ, Moniz. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis, Vozes, 1998.
- SODRÉ, Muniz. *Claros e Escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil*. 3a. ed. atual e ampl. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- MBEMBE, Achile. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Marta Lança, Lisboa: Antígona, 2014.
- MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *Para Entender o Negro no Brasil de Hoje: História, Realidades, Problemas e Caminhos*. São Paulo: Global: Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação, 2006.
- MUDIMBE, Valentin Y. *A Invenção da África: gnose, filosofia e ordem do conhecimento*. Tradução de Ana Medeiros. Luanda: Edições Pedagogo e Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, 2013.



PINTO, Renata Pires. *A Invenção da Brasileira: Uma História sobre Imagem Feminina e Turismo*. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit: Arte e filosofia africana e afro-americana*. Tradução de Tuca Magalhães. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.

THORNTON, John. *A África e os Africanos: na formação do Mundo Atlântico (1400-1800)*. Tradução de Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VUCKOVIC, Nadja. Quem pede reparações, e por quais crimes? In: *O Livro Negro do Colonialismo*. FERRO, Marc (Org.). Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

Recebido em junho de 2018
Aprovado em setembro de 2018

290