CEFET/RJ
DIRETORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

AFIRMANDO OUTRAS VERSÕES DA HISTÓRIA... MEMÓRIA E IDENTIDADE NAS POÉTICAS DE ÉLE SEMOG E JOSÉ LUIS HOPFFER ALMADA

Ricardo Silva Ramos de Souza

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Etnicorraciais como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Relações Etnicorraciais.

Orientador:

Sérgio Luiz de Souza Costa, Dr.

Rio de Janeiro
Dezembro / 2014

AFIRMANDO OUTRAS VERSÕES DA HISTÓRIA... MEMÓRIA E IDENTIDADE NAS POÉTICAS DE ÉLE SEMOG E JOSÉ LUIS HOPFFER ALMADA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Etnicorraciais como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Relações Etnicorraciais.

Ricardo Silva Ramos de Souza

Aprovado por:

_____
Presidente, Sérgio Luiz de Souza Costa, D. Sc. (Orientador)

_____
Prof. Roberto Carlos da Silva Borges, D. Sc.

_____
Prof.ª Fernanda Felisberto da Silva, D. Sc. (UFRRJ)

_____
Prof. Renato Nogueira dos Santos Junior, D. Sc. (UFRRJ)

Rio de Janeiro
Dezembro / 2014

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

S729 Souza, Ricardo Silva Ramos de
Afirmando outras versões da história... Memória e identidade nas poéticas de Éle Semog e José Hopffer Almada / Ricardo Silva Ramos de Souza.—2014.
x, 146f. + anexos ; enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2014.
Bibliografia : f. 136-146
Orientador : Sérgio Luiz de Souza Costa

1. Racismo. 2. Racismo na literatura. 3. Literatura africana – História e crítica. 4. Literatura brasileira. 5. Negros na literatura. I. Costa, Sérgio Luiz de Souza (Orient.). II. Título.

CDD 305.8

Agradecimentos

Aos meus pais e toda minha família que sempre contribuíram com votos de confiança e força nos momentos mais difíceis.

Aos escritores Éle Semog e José Luis Hopffer Almada, minha admiração e respeito profundo por toda ajuda e generosidade.

Ao meu orientador Dr. Sérgio Costa, paciente e preciso com seus comentários e abertura para os meus delírios. Aprendi muito em suas aulas!

À banca examinadora, Drª Fernanda Felisberto, Dr. Roberto Borges e Dr. Renato Noguera com seus importantes apontamentos para o futuro. Muito obrigado!

À Fundação Capes, pela bolsa que possibilitou o desenvolvimento desta pesquisa.

Às amigas e aos amigos da Babilônia, para sempre.

À família Kitabu Livraria Negra (Fernanda Felisberto, Heloisa Marconde e Henrique Restier), importante para o desenvolvimento do meu ser negro.

À amiga de muitas inquietações Geny Guimarães, parceira de incontáveis angústias do universo acadêmico e das questões raciais no Brasil.

Ao amigo afrorrizomático Dr. José Henrique Freitas dos Santos, de aguçada inteligência, provocação e incentivo para os meus enegrecimentos necessários. Parceiro, esta dissertação seria muito mais difícil sem a sua amizade.

Aos agentes da literatura negro-brasileira que sempre dedicaram atenção aos meus apontamentos e dúvidas, especialmente Lia Vieira, Miriam Alves, Cuti, Conceição Evaristo, Oswaldo de Camargo, José Carlos Limeira, Abelardo Rodrigues, Márcio Barbosa, Esmeralda Ribeiro, Cristiane Sobral, Ronald Augusto, Marciano Ventura, Coletivo Literário Ogum's Toques Negros.

Aos artífices da literatura cabo-verdiana com especial agradecimento para Filinto Elísio, Márcia Souto, Dina Salústio, Abraão Vicente, António de Névada, Carlota de Barros, Mito Elias, Vera Duarte, Joaquim Arena, Tchale Figueira, Maria Helena Sato, Regina Correia, Pedro Matos, Oswaldo Osório e Eurídice Monteiro.

Aos amigos do semanário cabo-verdiano A Nação, especialmente sr. Alexandre Semedo e sr. José Augusto Sanches.

À amiga Drª Norma Lima, quem primeiro me apresentou ao mundo das literaturas africanas de língua portuguesa. Tudo começou com você. Muito obrigado pela sua amizade, carinho e inspiração.

À amiga Drª Sonia Santos, inquieta e incentivadora da causa negra.

Às amigas e aos amigos da estrada acadêmica que alimentam de sabores os nossos saberes e inquietações, especialmente Amarino Queiróz, Luana Antunes, Eidson Miguel, Denise Guerra, Rute Pires, Lívia Natália, Jesiel Oliveira, Ana Lucia Silva Souza, Doris Barros, Kassandra Muniz, Luciane Silva, Eró Cunha, Valéria Lourenço, Hildália Fernandes, Cristian Salles, Claudia Cunha, Sabrina Oliveira, Cristina Maya.

Aos professores e meus colegas do mestrado que sempre estimularam discussões, especialmente Renata Penajoia, Henrique, Eliane, Fernando Senzala, Patrícia, Nadson, Wallace, Sormani e Xicão.

Aos Doutores de Literaturas Africanas que contribuíram para o meu aprendizado, tais como Simone Caputo Gomes, Maria Nazareth Soares Fonseca, Cristina Prates, Carmen Lucia Tindó Secco, Maria Teresa Salgado, Iris Amancio, Rui Guilherme, Inocencia Mata, Érica Antunes, Jurema Oliveira e Tania Lima.

"A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para "ninar os da casa grande" e sim para incomodá-los em seus sonos injustos."
(CONCEIÇÃO EVARISTO)

"A Consciência Negra é uma atitude da mente e um modo de vida, o chamado mais positivo que num longo espaço de tempo vimos brotar do mundo negro. Sua essência é a conscientização pó parte do negro da necessidade de se unir a seus irmãos em torno da causa de sua opressão – a negritude de sua pele – e de trabalharem como um grupo para se libertarem dos grilhões que os prendem a uma servidão perpétua. Baseia-se num auto-exame que os levou finalmente a acreditar que, ao tentarem fugir de si mesmos e imitar o branco, estão insultando a inteligência de quem quer que os criou negros. A filosofia da Consciência Negra, portanto, expressa um orgulho grupal e a determinação dos negros de se levantarem e conseguirem a auto-realização desejada. A liberdade é a capacidade de autodefinição de cada um, tendo como limitação de suas potencialidades apenas a própria relação com Deus e com o ambiente natural, e não o poder exercido por terceiros. O negro quer, portanto, explorar por conta própria o ambiente em que vive e testar suas potencialidades – em outras palavras, conquistar a liberdade por quaisquer meios que considerar adequados. Na essência desse pensamento está a compreensão dos negros de que a arma mais poderosa nas mãos do opressor é a mente do oprimido. Se dentro de nosso coração estivermos livres, nenhuma corrente feita pelo homem poderá nos manter na escravidão; mas se nossa mente for manipulada e controlada pelo opressor a ponto de fazer com que o oprimido acredite que ele é uma responsabilidade do homem branco, então não haverá nada que o oprimido possa fazer para amedrontar seus poderosos senhores. Por isso, pensar segundo a linha da Consciência Negra faz com que o negro se veja como um ser completo em si mesmo. Torna-o menos dependente e mais livre para expressar sua dignidade humana. Ao final do processo, ele não poderá tolerar quaisquer tentativas de diminuir o significado de sua dignidade humana."
(STEVE BIKO)

"Vocês me perguntam quem sou eu? Respondo: eu sou, primeiramente, o homem de uma comunidade historicamente situada, eu sou negro e isto é fundamental. Esta é a definição da minha identidade. Eu pertenço, pois, a uma história. É uma afirmação de uma fidelidade. Em meu espírito não há lugar para a negação, é também a afirmação de uma solidariedade. Isto significa que me sinto solidário com todos os homens que lutam pela liberdade, com todos os homens que sofrem, e antes de todo co aqueles que mais sofreram e foram freqüentemente esquecidos, eu falo dos Negros."
(AIMÉ CÉSAIRE)

"Emancipate yourselves from mental slavery
None but ourselves can free our minds"
(BOB MARLEY)

RESUMO

AFIRMANDO OUTRAS VERSÕES DA HISTÓRIA... MEMÓRIA E IDENTIDADE NAS POÉTICAS DE ÉLE SEMOG E JOSÉ LUIS HOPFFER ALMADA

Ricardo Silva Ramos de Souza

Orientador:
Prof. Sérgio Luiz de Souza Costa, D. Sc.

Resumo da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Etnicorraciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do titulo de mestre em relações etnicorraciais.

Esta dissertação propõe um diálogo da literatura negro-brasileira com a literatura cabo-verdiana para discussão da mestiçagem no Brasil e em Cabo Verde, a partir de poemas do brasileiro Éle Semog e do cabo-verdiano José Luis Hopffer Almada. A proposta de análise é questionar como essa discussão insere identidade e memória negras nas construções identitárias desses países. Para isso parte-se de abordagens epistemológicas para além das canônicas, trazendo para o centro do debate a questão racial problematizada por intelectuais negros como Carlos Moore, Edouard Glissant, Kabengele Munanga e Stuart Hall. Apresentar um viés negro para o debate literário implica lutar contra o esquecimento das diferenças, contra a história dos silenciamentos das vozes subalternizadas a partir da emergência de novos atores sociais que procuram desconstruir a homogeneização das classes dominantes diante de uma ordem pigmentocrática. Rediscutir o que é apresentado como nacional passa por disputas que precisam ser negociadas, questionando o cânone literário e o ideal de branqueamento, revisitando referenciais nas experiências literárias do Harlem Renaissance e da Negritude como características de textos literários negros que permanecem atuantes nas literaturas da diáspora africana e da África. Essas marcas de uma literatura negro-diaspórica desvelam linguagem contra-hegemônica para denunciar a condição de subalternidade dos negros nas sociedades, reconfiguram as rasuras da história oficial excludente, assinalam a contribuição efetiva dos negros na construção de seus países e propõem a valorização das culturas negras a favor das identidades plurais de suas sociedades. Sendo assim, esta dissertação tem o objetivo de verificar como essas questões integram as poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada frente ao autoritarismo dos discursos nacionais hegemônicos e homogêneos.

Palavras-chave:

Racismo; Literatura Negro-Brasileira; Literatura Cabo-Verdiana

Rio de Janeiro
Dezembro / 2014

ABSTRACT

AFFIRMING OTHER VERSIONS OF HISTORY... MEMORY AND IDENTITY POETICS IN ÉLE SEMOG AND JOSÉ LUIS HOPFFER ALMADA

Ricardo Silva Ramos de Souza

Adivisor:
Prof. Sérgio Luiz de Souza Costa, D. Sc.

Abstract of dissertation submitted to Programa de Pós-Graduação em Relações Etnicorraciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, as partial fulfillment of the requirements for the degree of racial ethnic relations master.

The proposal of this Dissertation is a dialogue between Black-Brazilian Literature and Cape Verdean Literature to discuss the mixed race in Brazil and Cape Verde Islands selecting poems from Éle Semog Brazilian writer and the Cape Verdean José Luis Hopffer Almada. The proposal concern is to analyze and question how the discussion inserts identity and black memories in the construction of identities in these countries. In this direction we introduce epistemological issues to moreover then the canonical ones, centralizing the debate at racial questions discussed by black intellectuals such as Carlos Moore, Edouard Glissant, Kabengele Munanga and Stuart Hall. Introduce a black line of conduct in this literary debate implicates the struggle against the differences forgetfulness, against the history of silenced subordinated voices that now emerges from the new social actors that search to deconstruct the dominant homogenization using a color skin order. Rethink what is exposed as national is inside disputes that needs to be negotiated, questioning the literary canon and the whitening ideal, review the literary experiences and its references from Harlem Renaissance and Négritude Movement as characteristics of black literary texts that remain dynamics in the African and African Diaspora Literature. This Black Diaspora Literature heritage reveals languages against hegemonic to denounce the social black subaltern condition, reconfigure the erasures in the excluding official history, sign in an effective black contribution in the countries construction and includes a proposal to value the black cultures in the direction of plural identities in the societies. So, this Dissertation presents as a main objective to verify how these questions are included in Éle Semog and José Luis Hopffer Almada poetries besides the authoritarianism in the national, hegemonic and homogenous discourse.

Keywords:

Racism; Black-Brazilian Literature; Cape Verdean Literature

Rio de Janeiro
December / 2014

Sumário

Introdução **1**

I Raça, Racismo, Cânone Lusófono e o negro nas literaturas do Brasil e de Cabo Verde **16**

I.1 - Raça e Racismo 16

I.2 - O cânone: o que é? Para que serve? A quem serve? 21

I.2.1 – O cânone e a lusofonia: renovação de mitos 26

I.3 - Uma Literatura à margem do cânone ou quem tem medo da Literatura Negro-Brasileira? 32

I.4 - Por onde anda(ou) o negro na literatura cabo-verdiana? 40

II Afirmando Outras Versões da História... Memória e Identidade nas poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada **57**

II.1 – A Mestiçagem Brasileira como problema: rejeição ou exaltação? 67

II.2 – O colonialismo português na África e a questão racial 70

II.3 – A Mestiçagem oculta o Ideal de Branqueamento 78

II.4 – A Ordem Pigmentocrática: Branquitude e Branquidade, o Branco em Questão 90

III Literaturas Negro-Diaspóricas: a busca por uma afro-epistemologia nas poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada **101**

III.1 – Pan-africanismo 104

III.2 – Harlem Renaissance 107

III.3 – Negritude 110

III.4 – Poesia Negra de Expressão Portuguesa 113

III.5 – As encruzilhadas negro-diaspóricas nas poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada 116

Considerações Finais **130**

Referências Bibliográficas **136**

Anexo I **147**

Anexo II **149**

Introdução

Introdução ou quando o objeto desloca-se para sujeito, interroga o cânone e enegrece os caminhos para Pasárgada

> *É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade. E sempre a sentir sua duplicidade – americano, e Negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destroce.*
> *A história do negro americano é a história desta luta (...). Ele simplesmente deseja que alguém possa ser ao mesmo tempo Negro e americano sem ser amaldiçoado e cuspido por seus camaradas, sem ter as portas da Oportunidade brutalmente batidas na cara.*
> (W. E. B. Du Bois. As almas da gente negra. p. 54)

Esta epígrafe do intelectual negro norte-americano W. E. B. Du Bois apresenta questões inquietantes para os negros em relação ao seu pertencimento em sociedades nas quais o padrão hegemônico é branco, patriarcal, capitalista e eurocêntrico. A situação ali apontada conduz-nos à reflexão de ser negro no Brasil: é possível ser negro e brasileiro? Assumir a identidade negra é algo que não é fácil para os negros em razão do processo induzido e massacrante de ideal de branqueamento (MUNANGA, 2008; MOORE, 2012) ao qual somos submetidos nos bancos escolares, nas propagandas, no ideal de beleza, nas novelas e demais demonstrações de sucesso e de bem-estar. Somos impulsionados a crer que ser negro não combina na sociedade em que estamos inseridos. Saber-se negro é confrontar-se com um mundo e um corpo alienígena a nós (ALVES, 2010). Isto pode causar danos psicológicos irreversíveis para boa parte da população negra que busca no ideal de branqueamento a salvação para ser aceito em sociedades com discriminação racial. Deparar-se com o véu que nos separa do mundo dos brancos (DU BOIS, 1999, p. 53) requer uma dose excessiva de autoestima e fortalecimento entre pares que não medem esforços na luta antirracista. Para Neusa Santos Sousa, ser negro é:

> *"tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro" (SOUZA, 1990, p. 77).*

Assim, quando Du Bois nos apresenta essa inquietação de ser negro e americano, pensamos na possibilidade desse processo dialogar com a realidade brasileira. A conjunção aditiva "e" demonstra a integração a uma sociedade com identidades plurais. Dessa maneira, as identidades transitam por um território de disputas intensas, apesar das tentativas dos

grupos hegemônicos em torná-las únicas, as identidades na diáspora[1] se tornam múltiplas (HALL, 2011, p. 26). Porém tornar-se negro implica questionar o pensamento abissal do Ocidente, pois segundo Boaventura Sousa Santos (2010), o pensamento abissal destaca em linhas visíveis e invisíveis realidades sociais distintas: 'deste lado da linha' e 'do outro lado da linha'. Essa divisão é tão acentuada que considera como inexistente o que está do outro lado da linha e, nessa perspectiva, a inexistência significa não existir como algo relevante ou compreensível. Dessa forma, o pensamento abissal somente admite a "impossibilidade da copresença", ou seja, da exclusão do Outro (SANTOS, 2010, p. 32).

Nesse sentido, no decorrer de nossa graduação em Letras e no posterior curso de especialização em História, Cultura e Literaturas Afro-Brasileira e Africanas, começamos a perceber a exclusão do negro escritor nas disciplinas de Literatura Brasileira e até mesmo na produção contemporânea de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. Essa percepção inicial, de 2005, quando fizemos a disciplina Literaturas Africanas de Língua Portuguesa na Universidade Estácio de Sá/RJ até este momento, torna-se essencial para a nossa perspectiva crítica e o grande motivador para buscarmos os negros escritores da literatura negro-brasileira e das literaturas africanas de língua portuguesa que não se encontram no mercado editorial nem integram as bibliografias dos cursos de graduação e pós-graduação das literaturas brasileira e africanas, o que torna quase que inexistente a questão racial. Fato ainda mais grave quando a lei 10.639/2003 é mencionada pelxs africanistas brasileirxs como elemento motivador para a expansão das literaturas africanas no Brasil[2], mas que exclui o escritor negro africano.

A partir daí, nosso blog[3] passa a ter a preocupação de divulgar essas vozes negras de pouca circulação nos espaços legitimados, passamos a organizar antologias[4] de poesia com essa perspectiva, a criarmos eventos[5] propondo o diálogo de negros brasileiros e africanos em espaços negros e a fazermos um exaustivo levantamento estatístico da exclusão do negro escritor pelo mercado editorial[6]. Ampliando esse processo de clivagem da autoria e do corpo negro tanto na produção literária quanto na crítica, em 2013, com a parceria do Dr. José

---

[1] Pensamos a diáspora negra como não nacional conforme Paul Gilroy quando este afirma as relações de uma trans-cultura negra, tendo na metáfora do Atlântico negro a subversão às identidades fixas, tornando-as mais fluidas, valendo-se das mobilidades translocais renegociando, alargando e descentralizando as fronteiras nacionais, agora reconfiguradas e rasuradas pela relação dos negros descendentes de africanos com o continente africano e expondo as limitações dos essencialismos de cultura e identidade dominantes. Ou seja, "a ideia de diáspora nos encoraja a atuar rigorosamente de forma a não privilegiar o Estado-nação moderno e sua ordem institucional em detrimento dos padrões subnacionais e supranacionais de poder, comunicação e conflito que eles lutaram para disciplinar, regular e governar" (GILROY, 2013, p. 20).

[2] Várias são as publicações em que a questão racial não é central ou nem é problematizada, dentre outros, citamos livros de ensaios referenciais para o campo, tais como os dois títulos de SECCO, SALGADO e JORGE (2010); CHAVES e MACÊDO (2003); CHAVES e MACÊDO (2006); LEÃO (2003). Mencionamos, como exceções, os livros: CHAVES, SECCO e MACÊDO (2006); FONSECA (2008); e SANTOS e RISO (2013).

[3] Riso – sonhos não envelhecem. http://ricardoriso.blogspot.com

[4] "Cabo Verde: antologia de poesia contemporânea" e "Moçambique hoje: antologia da novíssima poesia moçambicana" publicadas na Revista África e Africanidades - Ano IV - n. 13 – Maio. 2011 e n. 14 – Agosto. 2011 – ISSN 1983-2354, respectivamente.

[5] Organizado com a Drª Fernanda Felisberto da Silva: Wanasema – I Festival Internacional de Diálogos Interculturais - encontro da literatura negro-brasileira com a literatura moçambicana, no Renascença Clube (Rio de Janeiro) no dia 23/05/2012.

[6] "Mercado editorial brasileiro: seus entraves para a aplicação da lei 10.639/2003 e o permanente não reconhecimento do negro escritor", em coautoria com a doutoranda em Geografia (UFBA), Geny Ferreira Guimarães. Artigo apresentado no III Pensando Áfricas e Suas Diásporas e I Encontro de Antropologia e Educação, na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP/MG), setembro de 2012.

Henrique de Freitas Santos, organizamos o livro de ensaios *Afro-Rizomas na Diáspora Negra: as Literaturas Africanas na Encruzilhada Brasileira* (Kitabu Editora) com a reunião de dezenove ensaístas negrxs do Brasil e dos cinco países africanos de língua portuguesa.

Para atingirmos a perspectiva crítica de diálogo entre a literatura negro-brasileira e a literatura cabo-verdiana que esta dissertação[7] propõe, sentimos a necessidade de buscar outras bases epistemológicas que distam do cânone acadêmico para sedimentar o nosso discurso, já que as teorias tradicionais nem sempre contemplam questões referentes aos negros, assim como não oferecem espaço para os discursos dos negros. Por isso, consideramos essencial que o discurso do subalterno esteja presente nesta dissertação. Para Spivak (2010), esse ser, o subalterno, é uma categoria alijada do poder. Ele não é qualquer sujeito marginalizado, mas sim quem não é ouvido, quem está excluído das esferas de poder. Trata-se de uma massa sem rosto, mas que é heterogênea, que não possui voz ou não é escutada, que trabalha para quem é visto e que não consegue ver esse indivíduo invisibilizado pela sua própria condição à priori. Estar nessa condição de Outro, subalternizado, é não ser sujeito, é não poder falar, pois falam por ele e não o deixam falar, tratando-se de uma violência epistêmica. Esse ser não é sujeito, restringe-se a um objeto de investigação.

Sendo assim, deslocaremos, na medida do possível, nossos eixos epistemológicos para teóricos que suleiam[8] e enegrecem seus pensamentos, são vozes contradiscursivas e contra-hegemônicas que contribuem para atingirmos nossos objetivos. Um conceito-chave para nossa perspectiva e tensionar o nosso discurso é o de pluriversalidade, do filósofo sul-africano Mogobe Ramose:

> *"Considerando que "universal" pode ser lido como uma composição do latim unius (um) e versus (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra versus. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas, a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver essa contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade" (RAMOSE, 2011, p. 10).*

É com a perspectiva da pluriversalidade que nesta dissertação atuamos como objeto que se desloca para sujeito e interroga o cânone das literaturas que pretendemos aqui discutir, a brasileira e a cabo-verdiana, pois conforme a crítica literária e Drª Laura Cavalcante Padilha

> *"Lembrando o fato de que o acervo crítico dessas literaturas se ter forjado inicialmente fora da África – na Europa e nas Américas, com Portugal e Brasil à frente –, começo a questionar até que ponto, o cânone "consagrado" por outras vozes que não as africanas, submeteu-se aos mesmos mecanismos de dominação e poder que sempre tiveram como meta elidir as diferenças,*

[7] Ainda que façamos uso do conceito de literatura negro-diaspórica formalizado pelo crítico literário e escritor Cuti (2010), não concordamos com o autor quando este desconsidera estudos comparativos com a(s) literatura(s) africana(s). Entendemos que há uma condição negro-diaspórica que aproxima não só a literatura negro-brasileira com as literaturas africanas de língua portuguesa, mas com as demais literaturas negras do mundo tendo como fio condutor o combate à discriminação racial, a valorização e o pertencimento de ser negro, e o ponto de vista e a subjetividade negra presentes nos textos literários negros.

[8] Utilizamos o verbo "sulear" como forma de contrapor a ideia de "nortear". Nesse sentido, procuramos reconfigurar as representações ideológicas de Sul e Norte, como subdesenvolvido e desenvolvido, periferia e centro, conforme Boaventura Sousa Santos.

> *sobretudo se o objeto recortado são questões como de gênero e raça" (PADILHA, 2002, p. 164).*

Contra a clivagem do corpo negro nas literaturas africanas de língua portuguesa e também na literatura brasileira, fato apontado por pesquisadores como Edimilson de Almeida Pereira (2010) e Antonio Risério (1993) na literatura brasileira e que vamos apontando nas literaturas africanas de língua portuguesa, com maior ênfase na literatura cabo-verdiana[9], casos de críticos como José Luis Hopffer Almada, Manuel Duarte e Timóteo Tio Tiofe, que, em nome de um projeto literário excludente perante as referências das matrizes negras no Brasil e em Cabo Verde, sentimos a necessidade de buscarmos outras abordagens para além das canônicas e assim trazer para o centro do debate a questão racial e o racismo no texto literário, na autoria, na construção de disputas identitárias desses países.

Com essa perspectiva que procuraremos desenvolver nesta dissertação o diálogo entre poemas do brasileiro Éle Semog e do cabo-verdiano José Luis Hopffer Almada para discutirmos a mestiçagem no Brasil e em Cabo Verde e como isso influencia identidade e memória negras, dois conceitos fundamentais que serão desenvolvidos ao longo desta dissertação, para tentarmos compreender como as construções identitárias destes países no decorrer do século XX assumem a mestiçagem como manifestação identitária hegemônica. Temos plena consciência que esse ollhar ganha importância a partir de uma subjetividade negra diretamente relacionada com a condição fenotípica do autor desta dissertação, da experiência de combate e de sofrer as consequências do racismo em nosso cotidiano – e aqui incluímos a universidade e o suporte epistemológico que não contempla as diferenças raciais – por isso, e a partir desse lugar do objeto que se desloca para sujeito, que ousamos trazer a questão racial para uma abordagem comparativa das literaturas de Brasil e Cabo Verde, não mais celebrando Pasárgada[10] e a mestiçagem dos dois países, mas sim questionando e problematizando os discursos hegemônicos de mestiçagem e enegrecendo Pasárgada quando propomos encruzilhar as poéticas de dois autores negros para desestabilizar as certezas do campo das literaturas africanas. Logo, trazer um viés negro para o debate implica lutar contra o esquecimento das diferenças, contra a história dos silenciamentos das vozes subalternas a partir da emergência de novos atores sociais que procuram reconstruir as tentativas de homogeneização das classes dominantes. Sendo assim, rediscutir o que é apresentado como nacional passa por disputas que precisam ser negociadas, como exigência dos grupos

[9] Em diferentes resenhas críticas para o semanário **A Nação** abordamos a questão racial em Cabo Verde e a pouca circulação desse debate na crítica literária cabo-verdiana. Podemos destacar as resenhas **Eneida Nelly e o cânone** (25/07/2013), **Rasuras da História desveladas na Poesia** (13/09/2012), **Kaoberdiano Dambará** (28/04/2012), **Pedro Cardoso... a manduco!** (30/12/2010), todas republicadas em nosso blog – http://ricardoriso.blogspot.com.

[10] As alusões a Pasárgada devem-se à inspiração de escritores cabo-verdianos vinculados à revista *Claridade* (1936-1960) que se inspiram no poema "Vou-me embora para Pasárgada", do modernista brasileiro Manuel Bandeira. O Pasargadismo passa a ser um movimento literário e será um dos motivadores para afirmação de uma expressão literária cabo-verdiana em língua portuguesa, tendo como poetas referenciais Jorge Barbosa e Osvaldo Alcântara (pseudônimo de Baltasar Lopes da Silva). No Pasagardismo encontraremos questões essenciais para os literatos cabo-verdianos como a evasão/emigração diante de condições climáticas, políticas, econômicas e sociais difíceis. Entretanto, o Pasargadismo sofrerá críticas intensas das gerações futuras, principalmente com a emergência das guerras coloniais e independências dos países africanos, em razão da sua postura evasionista. No decorrer dos anos o Pasargadismo terá momentos de exaltação e de crises, o que revela a sua relevância dentro da literatura cabo-verdiana. Mais sobre o assunto em Simone Caputo Gomes (2008), José Luis Hopffer Almada (2010), dentre outros pesquisadores.

minoritários politicamente contra o autoritarismo dos discursos nacionais hegemônicos e homogêneos.

O Corpus

Justificamos nossas escolhas pela vertente literária negro-brasileira aqui representada pela obra de Éle Semog para tensionarmos o cânone literário, e o racismo que subalterniza o negro na construção identitária e o exclui de participante ativo da memória nacional. Dessa maneira, consideramos que a literatura negro-brasileira:

> *"nasce na e da população negra que se formou fora da África, e de sua experiência no Brasil. A singularidade é negra e, ao mesmo tempo, brasileira, pois a palavra "negro" aponta para um processo de luta participativa nos destinos da nação e não se presta ao reducionismo contribucionista a uma pretensa brancura que a englobaria como um todo a receber, daqui e dali, elementos negros e indígenas para se fortalecer. Por se tratar de participação na vida nacional, o realce a essa vertente literária deve estar referenciado à sua gênese social ativa. O que há de manifestação reivindicatória apoia-se na palavra 'negra'" (CUTI, 2010, p. 44-45, grifos do autor).*

A literatura negro-brasileira participa de um processo de luta antirracista contrário ao mito-ideologia da democracia racial, mantendo os negros na parte inferior da sociedade. Segundo Florestan Fernandes:

> *"A estrutura racial da sociedade brasileira até agora, favorece o monopólio da riqueza, do prestígio e do poder pelos brancos. A supremacia branca é uma realidade no presente, quase tanto quanto o foi no passado. A organização da sociedade impele o negro e o mulato para a pobreza, o desemprego ou o subdesemprego, e para o 'trabalho de negro'" (FERNANDES, 2007, p. 90, grifos do autor).*

Sendo assim, deslocar o negro da posição de subalternidade é uma das propostas da poesia de Éle Semog. Este poeta e ativista negro utiliza o pseudônimo de Éle Semog, nome de Luis Carlos Amaral Gomes, natural do Rio de Janeiro, analista de sistema, pedagogo, atuante em movimentos sociais e na luta contra a discriminação racial no Brasil. Co-fundador do grupo *Garra Suburbana*, atuante em meados da década de 1970; fundador do *CEAP – Centro de Articulação de Populações Marginalizadas*; fundador, em 1984, do *Grupo Negrícia – Poesia e Arte de Crioulo*[11]; co-fundador e articulista do jornal *Maioria Falante*; e foi assessor do senador Abdias do Nascimento. Com textos publicados em várias edições de *Cadernos Negros*[12], de sua lavra são os títulos individuais *Curetagem* (1987), *A Cor da Demanda* (1997) e *Tudo que está solto* (2010); os livros em coautoria com José Carlos Limeira, *O Arco-Íris Negro* (1979) e *Atabaques* (1983); para além de constar em antologias no Brasil e no estrangeiro, dentre outras *A ebulição da escrivatura* (1978), *Axé – antologia da poesia negra contemporânea*

[11] Pelo *Negrícia – Poesia e Arte de Crioulo* passaram nomes da literatura negro-brasileira, tais como José Carlos Limeira, Hélio de Assis, Conceição Evaristo e Deley de Acari, assim como cartunistas como Togo Yoruba e Sérgio Ykenga. Este grupo tinha como proposta levar poesia para além dos circuitos literários tradicionais, apresentando-se em comunidades, presídios, trens, casas de menores detidos etc., ou seja, em lugares onde havia maioria de população negra e com pouco acesso à leitura.

[12] *Cadernos Negros* é uma publicação coletiva que desde 1978 reúne anualmente autorxs negrxs que combatem o racismo e têm a questão racial como basilar em seus textos, intercalando poesia e conto. A partir de 1983, *Cadernos Negros* passa a ser organizado pelo grupo *Quilombhoje*, que mantém sua organização até os nossos dias, atingindo em 2014, a 37ª edição.

(1982), *A razão da chama: antologia de poetas negros brasileiros* (1986), *Schwarze Poesie/Poesia Negra* (1988), *Callaloo* (1995), *Quilombo de Palavras* (2000) e *Literatura e Afrodescendência no Brasil: antologia crítica* (2011). Toda essa trajetória posiciona Éle Semog como um legítimo representante da vertente literária supracitada. Além disso, temos a preocupação de trazer para a Academia um escritor que representa a escrita negra do Rio de Janeiro.

Já Cabo Verde, um arquipélago formado por dez ilhas e pequenos ilhéus, também colonizado por Portugal, que trata a mestiçagem como identidade nacional e que as tensões desse debate são suprimidas do discurso e da história oficial do país. A valorização da identidade mestiça oculta as matrizes identitárias negras em Cabo Verde, quando não evidencia a sutileza de um discurso de exaltação mestiça pelos órgãos oficiais e meios de comunicação a partir das manifestações culturais negro-brasileira e afro-crioula, mas que possuem manifestações de agentes de origem étnica branca, por conseguinte, quase sempre excluindo negras e negros dos processos das representações culturais oriundas de suas etnias.

Nossa escolha pela literatura cabo-verdiana deve-se ao fato da proximidade dos escritores cabo-verdianos com o modernismo brasileiro durante a década de 1930, tendo forte inspiração no romance regional nordestino e em Manuel Bandeira e no seu poema *Vou-me embora para Pasárgada*, que motivou até um movimento literário conhecido como *Pasargadismo*. As primeiras postagens de nosso blog tratam da literatura cabo-verdiana. Em seguida, a aproximação com escritores e artistas plásticos por correspondência eletrônica até o convite feito pelo poeta Filinto Elísio para ser resenhista de crítica literária do semanário cabo-verdiano *A Nação*[13], em outubro de 2009. Colaboração que perdura até os dias atuais. Já o contato de José Luis Hopffer Almada parte do próprio ao enviar toda a sua obra poética em arquivos digitais para constar em nossa biblioteca, o que passa a ser o estímulo maior para o aprofundamento em sua obra.

José Luis Hopffer Almada é um nome incontornável na poesia, na crítica literária, no ensaio e na promoção da cultura de Cabo Verde. Com vários títulos de poesia publicados e ensaios de crítica literária cabo-verdiana, com destaque para a antologia "Mirabilis – de veias ao sol – antologia dos novíssimos poetas cabo-verdianos" (1999), que reúne mais de cinquenta poetas do pós-independência cabo-verdiano, e "*O Ano Mágico de 2006 – Olhares Retrospectivos sobre a História e a Cultura Cabo-Verdianas"* (2008). De sua obra poética citamos: "À sombra do Sol" – vols. I e II (1990); "Assomada Nocturna" (1993), "Assomada Nocturna – Poema de NZé di Sant' y Águ" (2005); e "Praianas" (2009). Sendo assim, apresentaremos a contribuição de seus textos para a reflexão crítica da história e formação

[13] De 2009 a 2013 produzimos cerca de setenta resenhas para o semanário, a maioria delas abordando a literatura cabo-verdiana e seus diversos agentes, tais como Pedro Cardoso, António Januário Leite, António Pedro, Kaoberdiano Dambará, Valentinous Velhinho, Dina Salústio, Danny Spínola, Filinto Elísio, Eneida Nelly, Mário Fonseca, dentre outros, assim como expandido estudos comparativos e outros diálogos.

identitária afro-crioula cabo-verdiana. O interesse pela vertente afro-crioula da literatura cabo-verdiana surge em similitude ao da literatura negro-brasileira e a sua ausência nos cânones desses países. A obra de Hopffer Almada procura não ostracizar a presença negra na composição identitária cabo-verdiana através da revisitação de fatos históricos e heróis excluídos da história oficial, da valorização da memória e do fenótipo negros.

Metodologia

Esta dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo, intitulado "Racismo, Cânone Lusófono e o Negro nas literaturas do Brasil e de Cabo Verde", está subdividido em quatro partes, inicia-se com abordagens sobre raça e racismo com destaque para as considerações de Kabengele Munanga (2008) e Carlos Moore (2012), dois dos mais relevantes pensadores acerca do racismo, assim como do martinicano Frantz Fanon (2008), um nome obrigatório quando tratamos de questões raciais. Serão apresentados a conceituação de racismo segundo Munanga; de Fanon, a negrofobia e suas consequências nas relações raciais; e com Moore, as considerações acerca de um protorracismo, que teria se desenvolvido na Antiguidade, abordagens sobre a simbologização e uma ordem sistêmica como operadora do racismo.

A segunda parte do primeiro capítulo traz a conceituação de cânone para propormos a análise de literaturas que se encontram marginalizadas. Para isto, discutiremos como se constrói o cânone, o que determina suas escolhas, quais os critérios, o que e quem o legitima. Há um perfil para um escritor ser inserido no cânone? Nesta etapa tentaremos mostrar que o cânone literário é condizente com as estruturas de poder da sociedade, compõe as bases sólidas do grupo social que controla a ideologia[14] dominante. Pensando no crítico literário Harold Bloom, no seu livro "O cânone ocidental", vamos mostrar como se configura o cânone e como se legitima as suas escolhas. Destacaremos que há toda uma rede que fortalece e protege o cânone, tanto que Harold Bloom considera, de forma sarcástica, os seus críticos, ao referir-se a eles como a "Escola dos Ressentimentos". Sendo assim, utilizaremos para decifrar a constituição do cânone as análises de Roberto Reis (1992), Flávio R. Khote (2003) e Regina Dalcastagnè (2012), que demonstrarão as exclusões, os silenciamentos, os critérios que perpassam por raça, gênero, classe, etário, localização geográfica, profissão, instrução, posição política, entre outros fatores. A partir desses pontos, demonstraremos como as relações do lugar de quem fala, de onde fala e por quem fala revelam o caráter excludente e de manutenção do cânone.

A seção seguinte dará continuidade à discussão do cânone, mas acrescentando outro operador, a lusofonia, que diz respeito à tríade Portugal-Brasil-Cabo Verde. Vamos ver como a

[14] "Por ideologia eu compreendo os referenciais mentais – linguagens, conceitos, categorias, conjunto de imagens do pensamento e sistemas de representação – que as diferentes classes e grupos sociais empregam para dar sentido, definir, decifrar e tornar inteligível a forma como a sociedade funciona" (HALL, 2011, p. 250).

lusofonia procura manter a língua portuguesa, por conseguinte, Portugal, como dinamizador e protagonista das literaturas de Brasil e Cabo Verde, fortalecendo uma visão eurocêntrica e neocolonial para determinar o que deve ser lido, estudado e publicado no mundo dito lusófono. Para criticar tais posturas, traremos os críticos literários portugueses Alfredo Margarido e Eduardo Lourenço, e duas vozes negras que questionam os entraves da lusofonia para as literaturas africanas de língua portuguesa, para isso contamos com a Drª Inocência Mata (2007) e o Dr. José Henrique de Freitas Santos (2013).

Definidos esses pontos, na próxima seção analisaremos a configuração do cânone brasileiro e da importância da literatura negro-brasileira como vertente da nossa literatura. Demonstraremos que na América Portuguesa, Brasil Império e início da República constam manifestações literárias negras em jornais e livros, porém estas não alcançam o reconhecimento merecido. Veremos que os escritores que abordam a questão racial são suprimidos de boa parte da historiografia literária oficial ou passam a ter suas representações embranquecidas, ou seus textos tratados como evasivos aos problemas do racismo e do negro na sociedade, casos de Machado de Assis e Cruz e Sousa, ou, ainda, a deslegitimidade de sua obra, como acontece com Lima Barreto, considerado “mau” escritor e de não ter uma conduta social de acordo com os bons costumes da época. Os ensaístas Cuti (2010, 2011, 2012), Eduardo de Assis Duarte (2011), Oswaldo de Camargo (1986) contribuirão para o entendimento desta questão.

Percebemos que é com a crítica literária estrangeira que são apontadas as ausências do negro escritor, da personagem ou da sua subalternidade no texto literário. Esses brasilianistas denunciarão a exclusão do negro, enquanto a crítica brasileira silencia-se a respeito do preconceito do negro na literatura como bem assinala o escritor e ensaísta Cuti:

> *“foi preciso que os brasilianistas aqui viessem para desvendar o como se dava a tematização do negro brasileiro. Os intelectuais brancos do País sempre se mostraram avessos a esse empenho. Os primeiros livros que surgiram, questionando e fazendo levantamento de obras para o estudo da questão racial no âmbito literário, foram: A Poesia Afro-Brasileira, de Roger Bastide (1943); O Negro na Literatura Brasileira, de Raymond S. Sayers (1956-58) e O Negro na Ficção Brasileira, de Gregory Rabassa (1965)” (CUTI, 2010, p. 45)*

As décadas que cobrem essas pesquisas coincidem com a parca produção literária de autores negros, quadro que começa a mudar nos anos 1970 a partir de coletivos negros, aos quais política e cultura estão atreladas. Sendo assim, veremos que o início da distensão lenta e gradual da ditadura contribuirá para a rearticulação dos movimentos negros e dos coletivos literários, cenário que motivará publicações individuais e coletivas, antologias e estudos críticos. Com essa efervescência, apresentaremos as disputas em torno da denominação do que seria uma literatura negra, sua existência e a nossa escolha pelo termo literatura negro-brasileira com o apoio de Cuti, Zilá Bernd, Eduardo de Assis Duarte, Conceição Evaristo, Oswaldo de Camargo e Miriam Alves.

Finalizaremos com poema “Outras notícias”, de Éle Semog, para mostrar como o ponto de vista negro dialoga e rasura as questões do cânone e explicita o racismo no Brasil.

A parte derradeira deste capítulo, “Por onde anda(ou) o negro na literatura cabo-verdiana?”, será dedicada à literatura cabo-verdiana e um breve histórico da discreta presença de referenciais negros nos textos literários, inclusive durante a revista *Claridade*, considerada o grande marco do modernismo e de emancipação de uma literatura cabo-verdiana, momento em que o crítico literário José Luis Hopffer Almada será central para contrapor ideias do escritor e crítico literário Manuel Ferreira. Analisaremos poemas de diferentes épocas pré e pós-*Claridade* em que a presença do negro evidencia-se, mas que foram subalternizados pelos partícipes daquela revista, que apesar da participação engajada daqueles escritores no amadurecimento de uma consciência nacional passam a reivindicar um estatuto diferente do imposto pelo português, ainda que submisso a este. Com isso, veremos como as teorias de Gilberto Freyre foram incorporadas pela geração da *Claridade* e como isso foi constituindo uma forma de afastar Cabo Verde do continente africano, recusando as matrizes culturais africanas e elevando a condição especial do mestiço no arquipélago. Sendo assim, confrontaremos os discursos de Baltasar Lopes da Silva, Gabriel Mariano e Manuel Ferreira com as revisões ideológicas propostas por Amílcar Cabral e Onésimo da Silveira.

Nesse processo é essencial compreendermos como a metrópole portuguesa trata as manifestações literárias das colônias e a maneira como são enquadrados os escritores nascidos nas colônias. Com isso, apresentaremos a imposição de termos e o não reconhecimento de literaturas nacionais, mas sim literaturas ultramarinas.

Faremos um breve histórico da literatura cabo-verdiana com início no século XIX em jornais e publicações individuais raras, com especial atenção para o movimento dos “nativistas”, que é a elite letrada local formada por homens brancos, sua lealdade à pátria lusitana, mas já manifestando reconhecimento pela mátria cabo-verdiana. Em seguida, surge um movimento de intelectuais em torno da revista *Claridade* (1936), que se torna o cânone literário de Cabo Verde e responsável pela afirmação do discurso de mestiçagem como identidade do cabo-verdiano. Com a *Claridade*, há uma intensa influência do modernismo brasileiro através dos romances regionalistas de José Lins do Rêgo, Graciliano Ramos, entre outros, assim como da poesia de Manuel Bandeira, incentivadora do “pasagardismo”. Os “claridosos”, assim conhecidos, representam a elite letrada local. Com textos focados em um sentimento evasionista, sofrem críticas das gerações posteriores, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, que desejam uma postura mais incisiva contra o colonialismo. Os novos advogam o “retorno às origens” e a “reafricanização dos espíritos”, bandeiras do PAIGC – Partido Africano pela Independência de Guiné e Cabo Verde, criado em 1956 e liderado por Amílcar Cabral, tornam-se referenciais. Amílcar Cabral é o grande divulgador da componente africana na identidade cabo-verdiana e também atua na literatura e seu ensaio “Apontamentos

sobre a poesia cabo-verdiana", de 1952, quando reclama a necessidade de mudança de postura da literatura do país:

> *"Mas a evolução da poesia cabo-verdiana não pode parar. Ela tem de transcender a "resignação" e a "esperança. (...) O sonho da evasão, o desejo de "querer partir" não pode eternizar-se. O sonho tem de ser outro, e aos poetas – os que continuam de mãos dadas com o povo, de pés fincados na terra e participando no drama comum – compete cantá-lo" (CABRAL, 1976, p. 21)*

Para complementar as críticas à postura *claridosa*, utilizaremos os escritores e ensaístas cabo-verdianos Onésimo da Silveira (1963), Mário Fonseca (1998), T. T. Tiofe (2001) e José Luis Hopffer Almada (1999, 2005, 2010, 2011 e 2012), questionadores do cânone literário. No que diz respeito à produção literária do pós-independência (1975), nossos maiores referenciais serão José Luis Hopffer Almada e a brasileira Drª Simone Caputo Gomes (2008 e 2012), que desenvolvem ensaios apresentando a pluralidade estético-formal e diversidade temática dos autores atuais, não mais restritos à dicotomia pasargadismo x antipasargadismo, poesia engajada e demais polêmicas de tempos idos.

Finalizaremos esta parte abordando a necessidade de uma literatura cabo-verdiana afro-crioula no que diz respeito à tematização, personagens, autoria e uso da língua materna cabo-verdiana, o crioulo. Tensionar o cânone cabo-verdiano passa de maneira obrigatória pela participação das raízes africanas na construção identitária do cabo-verdiano, suprimida pela geração da *Claridade* que transforma o que é de raiz negra em mestiça. A obra poética de José Luis Hopffer Almada apresenta o universo afro-crioulo, possui um heterônimo em escrita crioulófona e configura-se como uma das raras manifestações literárias em língua portuguesa que explora essa vivência negra do cabo-verdiano. Serão bases teóricas essenciais as epístolas de T. T. Tiofe (2001) e os ensaios de José Luis Hopffer Almada (1999, 2005, 2010, 2011 e 2012) que problematizam a ausência das matrizes afro-crioulas na literatura cabo-verdiana e que indicavam o pertencimento africano de Cabo Verde, assim como as ideias dos sociólogos cabo-verdianos Gabriel Fernandes e José Carlos Gomes dos Anjos.

Nosso segundo capítulo, "Afirmando Outras Versões da História... Memória e Identidade nas poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada", tem como eixo a mestiçagem e suas influências nas representações de memória e identidade dentro de contextos que se querem homogêneos. Nessa perspectiva, Stuart Hall será o teórico utilizado para explanar as disputas de identidade, enquanto a parte de memória e sua relação com o Estado traremos considerações de Michael Pollak e Jacques Le Goff. Dentro dessas disputas por identidade e memória apresentamos o poema "Monte-Agarro", de José Luis Hopffer Almada, que traz o protagonismo de líderes negros de uma revolta antiescravocrata ocorrida na ilha de Santiago, ilha do autor, e que teve sua história ostracizada pelos intelectuais da *Claridade* (ANJOS, 2006). A escolha do poema de Éle Semog, "Coisas dessa gente que sou", passa pelas mesmas questões de memória e identidade inseridas em um contexto hegemônico de

mestiçagem. Para nossa análise, recorremos ao escritor e crítico literário Edimilson de Almeida Pereira (2010) para expor o quanto que um olhar crítico para a história e os apagamentos do negro na constituição identitária brasileira são pertinentes para a ruptura e abertura de novos olhares, outros pontos de vista. Também analisamos como, no poema “Despertando Eguns e Fênix”, o sujeito étnico do poeta negro-brasileiro demonstra como a população negra reconfigura seus traços culturais em uma ordem onde é subalternizada. Edouard Glissant (2005) e a ideia de “migrante nu” e o conceito de encruzilhada de Leda Maria Martins (1997) oferecem o suporte para o desenvolvimento das nossas ideias.

“A Mestiçagem Brasileira como problema: rejeição ou exaltação?” é a seção seguinte em que procuramos mostrar o quanto que ideias racistas compõem as formulações dos intelectuais brasileiros do início da República, muitos inspirados em Arthur de Gobineau. Nesta seção, Lilian Schwarz, Renato Ortiz, Kabengele Munanga serão utilizados para contrapor as ideias racistas e até eugenistas de nomes como Silvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha. Também teceremos considerações acerca de Casa Grande & Senzala, livro de Gilberto Freyre.

Na próxima seção, “O colonialismo português na África e a questão racial”, pretendemos problematizar as dicotomias em torno do colonialismo português na África, sua suposta condição menos radical e virulenta que colonizações de outros países, uma vez que Portugal, principalmente durante o Estado Novo (ditadura de Alfredo Salazar), propagava que não havia a racismo nas suas colônias e uma maior aproximação com os “indígenas”, pois sua colonização possuía um caráter “messiânico”. Nessa seção, o apoio de Boaventura de Sousa Santos para ilustrar as características e os problemas do colonialismo português oferecem o suporte necessário para nossas argumentações. A pesquisadora Patrícia Villen complementa nossa exposição com as considerações acerca das políticas raciais do Estado Novo para as colônias africanas baseadas no lusotropicalismo de Gilberto Freyre, por outro lado, com uma propaganda internacional que sinalizará exatamente o contrário como justificativa para manutenção de suas colônias e não aceitação de qualquer processo de independência.

Em “A Mestiçagem oculta o Ideal de Branqueamento”, a próxima seção, o ideal de branqueamento é contestado por Gislene Aparecida dos Santos, Kabengele Munanga e Carlos Moore, que problematizam a mestiçagem como modelo identitário, mas que mascara a idealização de um fenótipo ideal, baseado no branco europeu. Sendo assim, a ideia de harmonia racial e de exaltação da mestiçagem propostas por Gilberto Freyre são questionadas e apresentadas como modelos que ocultam negras e negros, em uma doutrina de eugenia racial (MOORE, 2012) e de apagamento identitário negro. Nessa perspectiva, a escolha e análise do poema “A chave da cor brasileira”, de Éle Semog, procura alertar o leitor para os ardis do branqueamento e da ordem pigmentocrática, que visam a maior aproximação

fenotípica dos grupos raciais subalternizados. Com isso, a miscigenação passa a ter um papel central como fortalecimento ideológico e cultural do segmento racial dominador.

Esta seção apresenta como essa discussão acontece em Cabo Verde durante o período das guerras coloniais e, de tal forma, a necessidade de aproximar o arquipélago de África, contrapondo-se aos ideais de mestiçagem e de submissão a Portugal e ao continente europeu. Nessa perspectiva, os ideais do mentor da independência de Cabo Verde e Guiné-Bissau, Amílcar Cabral, e também do sociólogo Gabriel Fernandes, passam a ser fundamentais para traçarmos relações com o poema de José Luis Hopffer Almada, "Cidadeverdades - crónicas dos tempos de antanho, do júbilo e do ressentimento", em que a retomada da valorização do fenótipo negro e de manifestações culturais negro-africanas são ilustradas no poema.

A seção que encerra este capítulo 2, "A Ordem Pigmentocrática: Branquitude e Branquidade, o Branco em Questão", propõe a discussão do branco dentro de uma ordem pigmentocrática que mascara e invisibiliza a sua condição de privilegiado social, racial, intelectual, econômico e político. Guerreiro Ramos, Maria Aparecida da Silva Bento e Carlos Moore nos ajudam a compreender como esses privilégios dos fenotipicamente favorecidos não são questionados, pois há uma estratégia complexa que atua em rede, que Carlos Moore conceitua como racismo sistêmico, para que passe despercebida pelos grupos inferiorizados. Seguindo essa linha, necessitamos trazer para o debate a branquitude, seu conceito e suas articulações de manutenção de poder com argumentos de Ruth Frankenberg e Edith Piza, sendo que esta ainda acrescenta a diferenciação entre branquitude e branquidade. Enquanto esta seria a manutenção consciente ou inconsciente dos privilégios de uma ordem pigmentocrática, aquela seria a consciência do branco dos males do racismo, da urgência de promover o seu fim e o respeito às diferenças raciais.

Diante disso, escolhemos o poema "Gentinha Chinfrim", de Éle Semog, para ilustrar como essa ausência de consciência do branco brasileiro perante as desigualdades raciais contribui para a manutenção do *status quo*. No caso de Cabo Verde, os intelectuais da *Claridade* – Baltasar Lopes e Gabriel Mariano – desenvolvem a ideia de exaltação ao mestiço como forma de invisibilizar seus componentes negros, conforme apresenta o sociólogo Gabriel Fernandes. Em seguida vamos mostrar o quanto que os cabo-verdianos ainda hoje rejeitam a relação com África a partir da discriminação aos negros africanos e como há uma relação de xenofobia e racismo, conforme ilustra Eufrémia Rocha (2009). A sequência dessas ideias serve para análise do poema "Na morte de Baltasar Lopes da Silva (que também é o poeta Osvaldo Alcântara)", de José Luis Hopffer Almada, em que o sujeito étnico demonstra as agruras vivenciadas por um cabo-verdiano na Europa em contato com a xenofobia, racismo entre outras formas de discriminação. A inversão de posição do cabo-verdiano sendo o outro na Europa, mostra o quanto que a tentativa de distanciamento do cabo-verdiano de África é

infrutífera quando no estrangeiro, no território que ele tanto almeja ser reconhecido. Nesse poema também tecemos considerações acerca da influência do lugar, segundo Milton Santos (2010), e do processo de crioulização identitária conforme Edouard Glissant (2005).

No terceiro e derradeiro capítulo desta dissertação, "Estudos Encruzilhados: as Literaturas Negro-Diaspóricas nas Poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada", propusemos a inserção dos poetas que formam o corpus desta dissertação em um mundo negro de questionamento, combate ao racismo e valorização da identidade negra atuante em diferentes momentos e em diversos lugares do mundo. Para isso, trabalhamos com o conceito de estudos encruzilhados como forma de contraposição e ampliação à redução dos estudos comparados através de outras perspectivas teórico-metodológicas para inserção e visibilidade do texto e do corpo negro-brasileiro e africano, contribuindo, assim, para o não apagamento físico e simbólico nos textos literários. Conforme Fanon, propusemos a descolonização de mentes, e, para atingir esse objetivo, trouxemos para o debate o protagonismo negro não só no texto literário, mas também na produção e desenvolvimento de conhecimento, buscando afroepistemologias (GARCÍA, 2012) que abarquem as diferenças e contemplem nosso pluralismo racial, ainda distante dos estudos acadêmicos.

Nesse sentido que buscamos auxílio nas literaturas negro-diaspóricas, terminologia que vem sendo desenvolvida por nós para pensarmos as relações existentes de textos negros produzidos em diferentes países, configurando o seu caráter transnacional, que apresentam características estético-formais e recursos literários como figuras de linguagens comuns, trazem marcas da afirmação, inclusão e valorização do ser negro e da sua origem africana, do vínculo com as religiões de matrizes africanas, o uso da oralidade e de expressões africanas no texto literário como subversão da linguagem hegemônica, a revisão crítica da história, a denúncia incansável da discriminação racial em seus países, o olhar solidário e consciente para os problemas dos negros na diáspora e na África com diálogos incessantes, trocas ininterruptas com os textos de negras e negros desses países. Pensamos que esse olhar negro-diaspórico possibilita utilizar a encruzilhada como operador teórico, local de convergências e divergências, encontros e desencontros, onde o que está feito é desestabilizado e refeito, como forma de desenvolvimento de bases epistemológicas negras tendo como referenciais o Pan-africanismo, o Harlem Renaissance e a Negritude.

O terceiro capítulo está subdividido em cinco seções. Na primeira apresentamos o Pan-africanismo como movimento da diáspora em que questionava o racismo pelo mundo e a colonização dos países africanos. O suporte teórico será fornecido por Carlos Moore e Kabengele Munanga.

A seção seguinte traz a importância do Harlem Renaissance, movimento negro estadunidense que teve o seu auge na década de 1920, e da literatura de Langston Hughes como essencial para a construção de uma literatura com a subjetividade e enunciação negras.

Os poemas “Eu também canto América” e “O negro fala dos rios” mostram o ponto de vista negro na poesia. A Drª Maria Nazareth Soares Fonseca e o Dr. Elio Ferreira tecem considerações acerca desse movimento.

A próxima seção é dedicada à Negritude, movimento negro-diaspórico que revela nomes referenciais para as literaturas negro-diaspóricas, tais quais Leopold Sédar Senghor e Aimé Césaire. A postura política incisiva de solidariedade aos negros e combatividade ao racismo no mundo feita por Césaire destaca-o como um dos líderes do movimento, como quando rompe com o partido comunista francês, na década de 1950 e quando publica o seu “Discurso sobre o colonialismo”, um virulento discurso contra as políticas do mundo ocidental para o continente africano e com a permanência do racismo no mundo. Por isso aqui analisamos o seu protagonismo enquanto intelectual e poeta, focando em excertos do “Cahier d’um Retour au Pays Natal” (1939), sua principal obra. Carlos Moore e Kabengele Munanga oferecem o suporte teórico para nossas argumentações.

A quarta seção traz a antologia “Poesia Negra de Expressão Portuguesa”, publicada em 1953 e organizada pelo angolano Mário Pinto de Andrade e pelo são-tomense Francisco José Tenreiro, reúne autores africanos de língua portuguesa então estudantes universitários em Portugal. Trata-se da primeira manifestação coletiva literária negro-diaspórica desses africanos. Na antologia temos poemas que coadunam com as literaturas negro-diaspóricas e são aqui analisados, casos de “Deixa passar o meu povo”, da moçambicana Noémia de Sousa, e “De coração em África”, do são-tomense Francisco José Tenreiro. Com essa seção, procuramos mostrar a relação das literaturas africanas de língua portuguesa com os referenciais das seções anteriores.

A última seção deste capítulo, e que encerra nossa dissertação, apresenta “As encruzilhadas negro-diaspóricas nas poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada” dentro desses contextos desenvolvidos no decorrer do capítulo, tendo a solidariedade com os negros do mundo como um marco diferenciador e de pertencimento negro nas poéticas dos dois autores que formam o corpus desta dissertação. Os poemas “Ponto Histórico” e “Australidades (na madrugada dos sonhos)”, de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada, respectivamente, aqui analisados, ilustram a necessidade do ponto de vista negro como afirmativo-identitário para discutir e expor as disputas de memória e identidade. Outro dado relevante é a tensão entre o movimento negro e os partidos de orientação comunista, que muitas vezes este não coloca como pauta o enfrentamento ao racismo como forma de opressão aos negros, preferindo a noção de classe e de “homem universal”, o que é verbalizado em poema de Éle Semog, “Cada um no seu viver”.

Para encerrar o capítulo, trazemos a pertinência da crioulização característica dos negros em diáspora presente no poema “Na morte de Baltazar Lopes da Silva (que também é o poeta Osvaldo Alcântara)”, de José Luis Hopffer Almada, em razão das trocas ininterruptas,

rompendo hierarquias e descentralizando discursos, tendo como base Edouard Glissant e os afrorrizomas do Dr. José Henrique de Freitas Santos. As considerações de Carlos Moore, Stuart Hall e Paul Gilroy atravessam esta seção.

Ou seja, é a partir de processos ininterruptos de negociação aos quais as identidades negras se encontram na diáspora que ainda hoje são necessários para garantir a sobrevivência nas condições adversas apresentadas no cotidiano dessas sociedades, efetuando as alterações nos modelos que lhes foram impostos e elaborando contradiscursos que desarticulam as representações hegemônicas. Por isso, identificamos o compromisso do negro escritor de descrever, citar ou narrar fatos a partir da perspectiva de sua identidade, visto que o racismo é uma constante na sociedade e "visa à manutenção de redes de solidariedade endógena automática em torno do fenótipo" (MOORE, 2012, p. 229). Dessa maneira, consideramos perigosa a valorização da mestiçagem, agora atualizada para diversidade, pois a promoção desta

> *"não conduz em si, às mudanças profundas de paradigma, nem à desracialização do imaginário social, ou ao desmantelamento das estruturas raciológicas da sociedade, que se apresentam como condições* sine qua non *para derrubar o racismo da posição central que ocupa na sociedade contemporânea" (MOORE, 2012, p. 235, grifos do autor).*

"O mundo se crioulíza", conforme Edouard Glissant (2005), em constante mutação e negociações. Questionar as identidades fixas, como nas poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada, colocam na encruzilhada os princípios da ordem pigmentocrática. Na encruzilhada o pesquisador negro-diaspórico atua como a diferença interrogando o cânone, trabalhando com autores negros que incomodam os projetos identitários nacionais homogeneizantes, fortalecendo-se, sempre, nos contatos propostos pela transmigração negra, agora reforçados pela aproximação que a web nos proporciona através de blogs, sites e redes sociais como o *Facebook*, em consonância com a Terceira Diáspora e a necessidade de deslocamentos de signos potencializados pela internet os quais auxiliam a comunicação entre a diáspora negra e a África (GUERREIRO, 2010), e, de tal forma, atendem as urgências antirracistas do nosso tempo.

Sendo assim, vemos as implicações da afirmação de ser negro e brasileiro, de ser negro e cabo-verdiano como zonas de tensões identitárias, de disputas de poder e de espaço reconfiguradas constantemente nesse Atlântico negro de sociedades hegemônicas que excluem e discriminam aqueles com fenótipo de ascendência africana. Por isso trouxemos as obras poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada, que estão atentas aos ardis do racismo e fazem do texto literário espaço de luta contra a discriminação racial, de resgate da memória e da valorização e integração de negras e de negros nas sociedades as quais pertencem. Esta dissertação é parte integrante deste compromisso.

Capítulo I – Raça, Racismo, Cânone Lusófono e o Negro nas literaturas do Brasil e de Cabo Verde

I.1 – Raça e Racismo

> *Entre mim e o mundo paira, invariavelmente, uma pergunta que nunca é feita: por alguns, por sentimentos de delicadeza; por outros, pela dificuldade de equacioná-la corretamente. Todos, no entanto, agitam-se em torno dela. Com um jeito um tanto hesitante aproximam-se de mim, olham-me com curiosidade ou compaixão e então, em vez de perguntarem diretamente: Como é a sensação de ser um problema?*
> *(DU BOIS, W. E. B. As almas da gente negra. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999. p. 52)*

O Negro como problema é uma assertiva de um mundo racializado e hierarquizado que posiciona o branco europeu como o ideal a ser seguido por toda a humanidade, fato que começa a ser divulgado pela Ciência, mais precisamente pela Biologia, responsável pela criação de uma escala de valores para classificar as raças no decorrer do século XVIII, o século das Luzes, procurando relacionar aspectos biológicos com qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais (MUNANGA, 2004), e tem seu apogeu na virada do século XIX para o XX. Mas, infelizmente, essas ideias, agora reconfiguradas, ainda persistem entre nós na segunda década do século XXI.

Onde estiver, na África ou na diáspora africana, "onde quer que vá, um preto permanece um preto" (FANON, 2008, p. 149). Sendo assim, o negro será tratado como um problema de acordo com a epígrafe de Du Bois em razão da rejeição ao fenótipo negro. As teses racialistas desenvolvidas pelos pensadores iluministas foram assim definidas por Tzvetan Todorov:

> *"1. A existência das raças: consiste na afirmação da existência de grupos humanos cujos membros possuem características físicas comuns.*
> *2. A continuidade entre o físico e o moral: a raça não é apenas definida fisicamente; o racialista postula uma continuidade entre o físico e o moral, ou seja, a divisão do mundo em raças corresponde a uma divisão de culturas. Das diferenças físicas decorrem diferenças mentais que são transmitidas hereditariamente.*
> *Nesta linha encontram-se os pensadores que atribuem diferenças culturais aos fatores físicos, estabelecendo uma ordem causal entre eles.*
> *3. A ação do grupo sobre o indivíduo: o comportamento do indivíduo depende do grupo sociocultural (ou étnico) ao qual pertence.*
> *4. Hierarquia única de valores: o racialista usa uma hierarquia única de valores para elaborar juízos universais pelos quais qualifica uma raça como superior ou inferior a outra. Para Todorov, esta escala de valores é, na maioria das vezes, a origem do etnocentrismo.*
> *5. Política fundada sobre o saber: o autor diz que as proposições de 1 a 4 apresentam-se como uma descrição do mundo, como constatação de fato. A quinta é uma conclusão elaborada a partir das anteriores – uma proposição doutrinal que estabelece que uma política deve ser engajada, colocando o mundo em harmonia com a descrição precedente" (TODOROV* apud *SANTOS, 2002, p. 46).*

Quando ocorre esse processo da teoria para a prática, o racialismo chega ao racismo.

O racismo é uma marca permanente e deplorável nas nossas relações raciais induzindo a permanência do negro em posição subalternizada. O ensaísta Kabengele Munanga entende o racismo como

> *"uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais. Visto deste ponto de vista, o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, lingüísticos, religiosos, etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo a qual ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo, são conseqüências diretas de suas características físicas ou biológicas" (MUNANGA, 2004, p. 24).*

O racismo atua de forma transversal na mente do racista, como demonstra Munanga. Dessa maneira, a separação por raças é essencial para concretização do sistema racista, uma vez que a superioridade de uma raça sobre outra – brancos sobre negros – é o fator determinante de sua existência. Segundo Munanga,

> *"o conceito de raça tal como o empregamos hoje, nada tem de biológico. É um conceito carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação. A raça, sempre apresentada como categoria biológica, isto é natural, é de fato uma categoria etnosemântica. De outro modo, o campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam. Os conceitos de negro, branco e mestiço não significam a mesma coisa nos Estados Unidos, no Brasil, na África do Sul, na Inglaterra, etc. Por isso que o conteúdo dessas palavras é etno-semântico, político-ideológico e não biológico" (MUNANGA, 2004, p. 22).*

Com efeito, a reflexão de Munanga a respeito do conceito de raça é relevante, pois, em tempos passados, o naturalista sueco Carl Von Linné faz a primeira classificação racial das plantas em pleno século XVIII, assim como forneceu uma classificação racial humana hierarquizada, seguida de comentários biológicos e culturais. Para Linné, o Homem encontrava-se dividido em quatro raças:

> *"• Americano, que o próprio classificador descreve como moreno, colérico, cabeçudo, amante da liberdade, governado pelo hábito, tem corpo pintado.*
> *• Asiático: amarelo, melancólico, governado pela opinião e pelos preconceitos, usa roupas largas.*
> *• Africano: negro, flegmático, astucioso, preguiçoso, negligente, governado pela vontade de seus chefes (despotismo), unta o corpo com óleo ou gordura, sua mulher tem vulva pendente e quando amamenta seus seios se tornam moles e alongados.*
> *• Europeu: branco, sangüíneo, musculoso, engenhoso, inventivo, governado pelas leis, usa roupas apertados" (MUNANGA, 2004, p. 25-26).*

Evidencia-se na caracterização de Linné a necessidade de diferenciar o homem europeu dos restantes homens do mundo, apresentando aquele como superior a todos os outros. Para além de forjar uma ordem que privilegia o europeu, o naturalista não considera a

diversidade entre os europeus, pensamento completamente descartável naquela época. De tal forma, é importante marcar, o que é assustador, a permanência dessas ideias no imaginário coletivo dos dias atuais (MUNANGA, 2004).

Nessa perspectiva, são mínimas as variações teóricas dos pensadores da época, tendo a cor da pele e demais explicações anatômicas como essenciais para hierarquizar as raças humanas. A partir da referência a Linné, compreendemos o pensamento de Gislene Aparecida dos Santos (2002), quando considera que o surgimento do darwinismo, e, consequentemente, sua inserção nas relações sociais, faz crescer em radicalismo a questão racial. Para os darwinistas há apenas a "existência de uma raça pura, mais forte e sábia que eliminaria as raças mais fracas e menos sábias, desenvolvendo, portanto, a eugenia" (SANTOS, 2002, p. 51). Para esse grupo de pesquisadores, a degeneração é uma possibilidade inaceitável, pois os seres inferiores seriam eliminados. Vejamos as principais diretrizes do darwinismo social:

> *"1) variabilidade: não há dois seres vivos iguais. As espécies modificam-se ao longo do tempo, de modo que não existem tipos permanentes; 2) hereditariedade: as características individuais não são adquiridas por adaptação, mas sim herdadas dos antepassados (...); 3) fecundidade excessiva: a demonstração de que eram gerados muitíssimos mais organismos que os necessários para a manutenção e até expansão destruiu as noções mais antigas da existência de uma economia divina na natureza; 4) seleção: a tese de que certos indivíduos, por causa das variações acidentais, se veriam favorecidos pelo processo seletivo parecia basear a evolução na sorte em vez de nos desígnios supranaturais, e revela-se perturbadora para os que pensam em termos antigos" (BANTON* apud *SANTOS, 2002, p. 51).*

Desse modo, reconhecendo o negro como ser inferior, tanto por medidas anatômicas – no caso o crânio – quanto pela análise do desenvolvimento da sociedade, o darwinismo social apresenta outro referencial para a sua teoria: a luta natural entre as raças. Com isso, esse pensamento consagra a teoria das raças e abre espaço para as certezas racistas do século XIX, a de que uma raça de indivíduos vinha para comandar, enquanto outra vinha para obedecer, no caso, a raça negra (SANTOS, 2002). Ou seja, pela racionalidade, pelo domínio da tecnologia, pela superioridade física, pelo desenvolvimento social, pela cultura, pela religião, o homem branco europeu é o escolhido para guiar os rumos do planeta.

Ainda assim, voltamos à pergunta que nos fazem e nos intriga: "Como é ser um problema?". Esse problema não é nosso, mas sim da negrofobia do branco. Recordemos essa célebre passagem de Frantz Fanon: "Mamãe, um negro!" (FANON, 2008, p. 105). O grito de horror do menino branco ao avistar um negro mostra a irracionalidade do racismo, um medo estimulado pelo imaginário dos jornais ilustrados da primeira metade do século XX, época da pesquisa de Fanon integrante do que seria inicialmente a sua tese de doutorado em psiquiatria, que mostravam o negro e o índio como os vilões, enquanto os brancos eram os heróis das histórias, fazendo com que o menino negro das colônias também se identificasse com esse "maniqueísmo delirante", conduzindo-o à assimilação (FANON, 2008).

O psicanalista negro martinicano Frantz Fanon aprofunda seus estudos em pesquisa[15] com 500 pessoas brancas para tentar compreender o preconceito dos brancos aos negros. No seu levantamento, os negros são caracterizados como biológico, sexo, forte, esportista, potente, boxeador, selvagem, animal, diabo, pecado, terrível, sanguinário, robusto. Ou seja, o negro é visto apenas pelo seu aspecto biológico. Nesse sentido, ganha especial atenção o aspecto sexual do negro, a sua "potência sexual alucinante" (FANON, 2008, p. 138). O medo que as mulheres negrófobas têm do negro está relacionada a sua sexualidade, ou melhor, com a sexualidade reprimida do homem branco europeu que o leva a um complexo de culpabilidade, um medo inconsciente do qual o homem branco não conseguirá se desvencilhar nem com a razão nem com a experiência. A negrofobia "se situa no plano instintual, biológico. Indo às últimas consequências, diríamos que, através do seu corpo, o preto atrapalha o esquema postural do branco" (FANON, 2008, p. 140). Segundo Fanon,

> *"Para a maioria dos brancos, o negro representa o instituto sexual (não educado). O preto encarna a potência genital acima da moral e das interdições. As brancas, por uma verdadeira indução, sempre percebem o preto na porta impalpável do reino dos sabás, das bacanais, das sensações sexuais alucinantes... Mostramos que a realidade desmente todas essas crenças. Mas tudo isso se acha no plano do imaginário, ou, na pior das hipóteses, no do paralogismo. O branco que atribui ao negro uma influência maléfica regride no plano intelectual pois, como o demonstramos, ele se inteirou desses conteúdos com a idade mental de oito anos (periódicos ilustrados)" (FANON, 2008, p. 152).*

As considerações de Fanon são essenciais para nossas reflexões e, de tal modo, permitiram que chegássemos a outras fontes como, por exemplo, Carlos Moore. Este teórico apresenta outras bases epistemológicas para a compreensão do racismo ao deslocar e estender o seu surgimento para a Antiguidade. Baseado nos estudos pioneiros do historiador Cheik Anta Diop, Moore considera as antigas batalhas sangrentas entre os povos melanodérmicos (negros) e leucodérmicos (brancos) que disputavam territórios e, principalmente, recursos naturais, como as origens de um protorracismo. Para Carlos Moore:

> *"O racismo pode efetivamente ter surgido aquém dos últimos quatro ou cinco mil anos de nossa história, como resultante de longínquos conflitos concretos, em torno da posse de recursos entre povos nômades invasores e povos agrícolas sedentários, já fenotípica e culturalmente diferenciados. Essa interpretação ganha sustentação no exame das Escrituras fundadoras de diversas religiões (Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, Hinduísmo) nas quais repetidas vezes fazem referências a uma "maldição" divina da "pele negra". De origem judaica, a maldição de Ham passou a ser um poderoso mito raciológico da Bíblia dos cristãos e do Alcorão dos islamitas, embora, inicialmente ela não*

[15] "Durante três ou quatro anos, entrevistamos cerca de quinhentos indivíduos da raça branca: franceses, alemães, ingleses, italianos. Aproveitávamos de um certo tom de confidência, de uma certa descontração; em todo caso, esperávamos que nossos interlocutores não temessem se abrir conosco, isto é, que estivessem persuadidos de que não nos ofenderiam. Ou então, durante as livres associações de idéias, inseríamos a palavra preto entre vinte outras. Cerca de seis décimos das respostas apresentavam-se assim: Preto=biológico, sexo, forte, esportista, potente, boxeador, Joe Louis, Jess Owen, soldados senegaleses, selvagem, animal, diabo, pecado.
A expressão infantaria senegalesa evoca os qualificativos: terrível, sanguinário, sólido, forte.
É interessante saber que, diante da palavra preto, um entre cinquenta respondia: nazista, SS; quando se conhece a falta de valor afetivo da imagem da SS, vê-se que a diferença com as respostas precedentes é mínima. Acrescentemos que alguns europeus nos ajudaram e fizeram as mesmas perguntas aos seus amigos: a proporção aumentou sensivelmente. Deve-se ver, nesses dados, a conseqüência de nossa qualidade de preto: inconscientemente houve uma certa reserva" (FANON, 2008, p. 144).

> *visara especificamente os povos de pele escura. Entretanto, essa "maldição" da "pele negra" se encontra, também, nas Leis de Manu e nos Vedas do Hinduísmo (sobretudo no Rig-Veda). Essas "coincidências", que, estranhamente, se encontram cronologicamente relacionadas, requerem sérias pesquisas" (MOORE, 2012, p. 192, grifos do autor).*

A fenotipização passa a ser crucial para determinar as diferenças, já que o protorracismo "teria surgido, autonomamente, em vários cantos do planeta, em diferentes épocas, e em várias culturas não necessariamente conectadas entre si" (MOORE, 2012, p. 193). Moore (2012) considera que as seguidas vitórias dos leucodérmicos possam ter criado "sentimentos de invencibilidade intrínseca dos conquistadores" e a superioridade seria oriunda por aquilo que os separava: o fenótipo. Essa seria a primeira ordem sistêmica racializada entre os seres humanos, responsável por manter relações assimétricas em uma mesma sociedade a partir de construções ideológicas baseadas no fenótipo/raça. Desde então, essas construções ideológicas "regem e padronizam, hoje em dia, a vida cotidiana entre todos os segmentos fenotípicos envolvidos em uma experiência de coexistência no contexto de uma sociedade multirracial de desiguais" (MOORE, 2012, p. 197). Para ele, o racismo teria uma ordem sistêmica, ou seja, configura-se como racismo sistêmico:

> *"O racismo seria uma ordem sistêmica de grande profundidade histórica e de ampla cobertura geográfica, que se teria desenvolvido, fundamentalmente, com o objetivo de garantir a separação automática de um determinado segmento humano do usufruto de seus próprios recursos. Em sua gênese, apresenta-se como uma forma de consciência grupal historicamente constituída, da qual proviriam depois construções ideológicas baseadas no fenótipo/raça. Sua função central, desde o início, seria regular os modos de acesso aos recursos da sociedade de forma racialmente seletiva, de acordo com o referido fenótipo/raça" (MOORE, 2012, p. 197).*

A elaboração do racismo sistêmico no fenótipo/raça dá-se pela construção simbólica de representação do mal associado aos povos melanodérmicos, criando um imaginário coletivo perdido no tempo, e essa falta de "memória autoral" faz com que o racismo tenha uma vida autônoma e governe o ser humano. A esse processo, Carlos Moore chama de "simbologização":

> *"A simbologização seria o processo de fuga refugiatória que permite às coletividades humanas ameaçadas pelo inexplicável (fundador de medo) construir, no universo extra-racional, as respostas capazes de explicar e neutralizar o objeto inspirador do terror. Desse processo de simbologização teriam surgido formas de consciência que se estruturaram historicamente e que perderam toda a sustentação concreta reconhecível para se converterem em uma consciência difusa, atemporal e desprovida de um lugar fixo, que seria perfeitamente transversal e universal. A consciência espiritual-religiosa, a consciência uterofóbica-misogînica (sexismo), a consciência negrofóbica (racismo) e a consciência homofóbica parecem ser as quatro grandes linhas de simbologização surgidas na história dos povos. De maneira geral, não é inconcebível que os processos de sacralização ou demonização gerem mecanismos que conduzam, ulteriormente, a um processo de simbologização" (MOORE, 2012, p. 200).*

A simbologização contribui para a constituição de uma metaconsciência, de grande mutabilidade, que perpetua o racismo nas relações raciais através dos tempos. Para Moore, a sustentação do racismo sistêmico acontece da seguinte maneira:

> *a) o processo simbológico pelo qual uma coletividade, convertida em grupo dominante, secreta uma consciência grupal para a rejeição de uma alteridade especificamente fenotípica, com a finalidade de exercitar uma dominação grupal permanente sobre esta última;*
> *b) a organização da sociedade em uma ordem sistêmica, segundo um critério especificamente fenotípico, para exercer uma gestão monopolista dos recursos globais, de modo a excluir o grupo dominado e subalternizado;*
> *c) a elaboração de estruturas intelectuais normativas (ideologias), especificamente destinadas a: primeiro, regulamentar as relações entre dominados e dominantes; segundo, inculcar um sentimento permanente de derrota no segmento subalternizado; e terceiro, criar uma convicção narcísica de inquestionável superioridade permanente e invulnerabilidade no setor dominante. (MOORE, 2012, p. 199)*

É a partir da imbricação desses três momentos que o racismo sistêmico domina e configura a sociedade em que atua, subalternizando os que possuem fenótipo negro, hierarquizando a sociedade em raças e mantendo essa hierarquia na economia e na política. No decorrer deste capítulo, veremos como o cânone e a lusofonia interagem com a dinâmica do racismo sistêmico.

I.2 - O cânone: o que é? Para que serve? A quem serve?

Trataremos neste capítulo da pertinência para as literaturas africanas de língua portuguesa e negro-brasileira analisadas no decorrer desta dissertação a respeito da constituição do cânone, ou seja, as tramas para sua confecção, representatividade, legitimidade e autoridade para determinar que tipos de obras e/ou autores podem ser incluídos, o que pode ou não ser divulgado, o que deve ou não representar a literatura de um país, entre tantas outras questões que podem ser desmembradas. Com isso, temos problemas que acarretam a partir de uma seleção que se quer plena e homogênea de uma determinada sociedade, mas, na verdade, quando questionado o seu processo de escolha, revela perversidades excludentes que ferem de forma direta a diversidade e o pluralismo dos grupos sociais, privilegiando o grupo hegemônico, geralmente capitalista, patriarcal e brancocêntrico.

Dessa maneira, conforme desvelamos o cânone, este não considera entre os seus representantes escritoras e escritores negro-brasileiros como dignos representantes do melhor da literatura brasileira. São diferentes motivos que conduzem esse percurso de extrema homogeneidade para a construção do cânone literário brasileiro (DALCASTAGNÈ, 2011) e de como a sua incompletude ilustra a dificuldade de se fazer ouvir, uma vez que o cânone detém os principais meios de comunicação, se autorreproduz de forma ininterrupta porque possui os recursos financeiros para tal, e encontra-se nas instituições do saber, tais como universidades e escolas da educação básica, moldando o imaginário do senso comum. Ou seja, não há

inocência no cânone literário, pois ele integra a ideologia dominante da sociedade a qual pertence.

Já no caso da literatura cabo-verdiana, inserida no contexto das literaturas africanas de língua portuguesa, apresentam-se diversos problemas na maneira como essas literaturas são ministradas nas universidades brasileiras, em muitos casos, concentrando-se nas literaturas de Angola e Moçambique, de maior disseminação da produção literária de língua portuguesa, mas também de maior poderio econômico e, com isso, o forçado ostracismo das literaturas de Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe, principalmente estas duas últimas, o que discutiremos mais à frente. No caso da literatura cabo-verdiana, há o problema de que a vertente de negritude crioula foi ocultada no transcurso de sua formação, consolidação e atual autonomia pela historiografia literária que acompanha o projeto de identidade crioula, assim como os movimentos literários e autores que, de certa maneira, com maior ou menor ênfase, dialogam com um viés que valorize a figura do negro ou de um sujeito lírico/narrador vislumbrador de uma perspectiva negro-africana.

A partir do exposto acima, retomamos as considerações acerca do cânone para melhor explicitar nosso pensamento, uma vez que o cânone costuma mascarar a manipulação ideológica e o seu caráter de dominação com o intuito de não ser reconhecido (KHOTE, 2003, p. 105). Nesse sentido, o ensaísta Flávio R. Khote mostra que isso se revela a partir da

> *"projeção de forças dominantes do presente, a buscarem, em sua seleção e interpretação de textos do passado, uma legitimação para estruturas ideológicas, sociais, políticas e econômicas atuais que as favoreçam, a fim de se manterem basicamente intatas no futuro. (...) confere-se autoridade a certos autores, introduzindo-os e cultivando-os no cânone, para que legitimem as políticas vigentes e as autoridades que as exercem" (KHOTE, 2003, p. 13).*

Dessa forma, somos forçados a conviver com a repetição exaustiva por parte das instituições e do mercado editorial de autores rigorosamente selecionados através de reedições de obras, presença em antologias voltadas para o mercado nacional e estrangeiro, livros escolares e indicações como leituras obrigatórias nas listas dos diferentes vestibulares das principais universidades do país. E, também, podemos constatar a recepção da crítica especializada, nas revistas e cadernos literários e nos diferentes meios de comunicação porque dizem exatamente aquilo que interessa para a ordem vigente. Ou seja, o cânone articula-se em uma imensa rede de comunicação e reprodução em prol da manutenção do *status quo*. Para Khote:

> *"[o] cânone de uma literatura nacional é o conjunto dos seus textos consagrados, considerados clássicos e ensinados em todas as escolas do país. O termo "cânone" tem origem religiosa, e não é empregado por alusão gratuita, mas porque conota a natureza "sagrada" atribuída a certos textos e autores, que assumem caráter paradigmático e são considerados píncaros do "espírito nacional" e recolhidos num "panteão de imortais". Há uma redução da produção literária de um território a alguns autores, destes a poucos textos, e destes a determinados trechos; essa seleção segue critérios de conveniência estrutural, como se os fragmentos fossem fonemas de uma frase cujo sentido permanece ininteligível para quem os ouve isoladamente. Conjugam*

> *significados que formam uma mentalidade, num espectro que permanece inexpresso, mas que é tanto mais eficaz quanto menos for conscientizado.*
> *A pretensão implícita em todo cânone é ser indubitável e absoluto: isso pertence à sua natureza, na medida em que ele é o poder em forma de texto. O cânone é formado por textos elevados à categoria de discurso, no sentido de que nele se tem a palavra institucionalizada pelo poder. O cânone não pretende ter uma estrutura, mas ser simplesmente a condensação dos textos selecionados da tradição e pela tradição, por causa de sua qualidade artística superior: o fundamento de sua poética é, no entanto, política. Embora esteja em todos os conteúdos manifestos, a estrutura do cânone não se "mostra", não é visível a quem está engolfado nela. A estrutura do cânone somente é visível ao olhar distanciado do "herege"" (KHOTE, 2003, p. 108, grifos do autor).*

É a partir da percepção dessa estrutura que procuramos assumir esse olhar do "herege" citado por Khote, para compreendê-la e desarticular as suas exegeses canônica[16] e canonizante[17] preenchidas pelos seus ardis envolventes de dominação e de exclusão de outros fazeres e saberes literários. Corroboramos a afirmação de Roberto Reis, quando este afirma que "questionar o processo de canonização de obras literárias é, em última instância, colocar em xeque os mecanismos de poder a ele subjacentes" (REIS, 1992, p. 68). Dentre esses mecanismos, a linguagem constitui posição basilar, uma vez que a linguagem é a mediação entre o sujeito e aquilo que chamamos de real, para falarmos das coisas do nosso mundo através de signos verbais, para dizer sobre os objetos e, assim, recriá-los em outras dimensões que podem ser de ordem simbólica, cultural, social e humana (REIS, 1992, p. 66). Entretanto, o "real" é determinado por aquilo que a linguagem de determinado grupo social afirma como tal e, dessa maneira:

> *"a linguagem também hierarquiza e engendra em seu bojo mecanismos de poder, na medida em que ela articula e está articulada pelas significações forjadas no seio de uma dada cultura, no interior da qual, como ficou dito, as ideologias estão operando para garantir a dominação social" (REIS, 1992, p. 67).*

Portanto, dominar a linguagem e a sua forma escrita é uma forma de manutenção de poder e de consagração de um saber assim determinado por um grupo social hegemônico, que impõe o seu discurso, pois "o domínio da norma culta serve como fator de exclusão e há quem se beneficie com isso. Aqueles que valorizam a si próprios por saberem usar a norma culta da língua não têm interesse em desvalorizar essa vantagem, conquistada, às vezes, com muito esforço" (DALCASTAGNÈ, 2011, p. 9). Michel Foucault (2012) mostra de tal modo que todo discurso é uma violência, oprime e silencia outros discursos que não coadunam com o

[16] *Exegese canônica* – "é a interpretação do cânone que se torna canônica: parâmetro para todos os livros didáticos, artigos de revistas e jornais, aulas dos professores de português e de literatura. (...) serve para delimitar um elenco de textos considerados imprescindíveis ao ensino, porque "indubitavelmente consagrados". Ainda que os autores apresentem algumas divergências menores e erros maiores, constitui aquilo que todos acabam dizendo. Todos repetem o que nelas se diz. São consagradas porque consagram o que o sistema quer que seja consagrado" (KHOTE, 2003, p. 111, grifos do autor).

[17] *Exegese canonizante* – "é formada por milhares e milhares de variações em torno dos ditados da interpretação canônica: cada qual a querer consagrar-se repetindo os consagradores dos já consagrados. Não há maior senso crítico, ainda que se faça crítica. É uma crítica sem suficiente senso crítico, incapaz de questionar os textos em seus fundamentos. Faz parte da ideologia oficial, ainda que seus autores imaginem ser de esquerda ou vendam essa imagem para fora. É o *stablishment* literário. Tem condições espirituais e materiais para a produção e a divulgação cultural, é capaz de produzir um discurso com certo grau de dignidade, coerência e até profundidade, mas sempre tem um limite, um *non plus ultra*, um ponto onde é incapaz de pensar, sentir e escrever adiante do seu tapa-olho" (KHOTE, 2003, p. 112, grifos do autor).

dominante. Reis aponta, ainda em suas reflexões a respeito do cânone, que a literatura consolida a hegemonia das elites letradas, o seu lugar de superioridade e de separação social, por conseguinte, tornando o discurso de sua classe como discurso de toda a sociedade (REIS, 1992, p. 69). No caso da literatura, essas elites letradas são responsáveis para escalar pessoas autorizadas a selecionar (logo, excluir) obras literárias de acordo com seus interesses. Dentro dessa perspectiva, o uso correto da norma culta da língua passa a ser um marcador diferencial e obrigatório para que determinada obra seja aceita, desprezando-se assim outras formas de produção textual (REIS, 1992; KHOTE, 2003; DALCASTAGNÈ, 2013). A partir dessa autoridade (e autor), não é mera coincidência o fato da etimologia do latim *auctor*, "termo que, na Idade Média, designava o escritor cujas palavras impunham respeito e credibilidade" (REIS, 1992, p. 73-74). Com isso, podemos perceber uma gama de exclusões que envolvem grupos subalternizados por critérios de gênero, raça, geográficos, etários etc.

Dessa forma, percebemos que a literatura produzida por negros e tendo o negro como tema atinge diretamente o cânone – no qual gênero (masculino) e raça (branca) estão vinculados à hegemonia social – que relega à subalternidade essas representações e expõe a tensão do lugar da fala, de quem fala (SOUZA, 2013). Portanto, torna-se fundamental questionar a homogeneização do cânone, pois "ignorar essa abertura é reforçar o papel da literatura como mecanismo de distinção e hierarquização social, deixando de lado as suas potencialidades como discurso desestabilizador e contraditório" (DALCASTAGNÈ, 2011, p. 12), uma vez que o cânone se apresenta rígido e não aceita interferências nem contestação. Segundo a ensaísta Regina Dalcastagnè,

> *"[a] não concordância com as regras implica avançar sobre o campo alheio, o que gera tensão e conflito, quase sempre, muito bem disfarçados. Por isso, a necessidade de refletir sobre como a literatura brasileira contemporânea, e os estudos literários, situam-se dentro desse jogo de forças, observando o modo como se elabora (ou não se elabora, contribuindo para o disfarce) a tensão resultante do embate entre os que não estão dispostos a ficar em seu "devido lugar" e aqueles que querem manter seu espaço descontaminado" (DALCASTAGNÈ, 2011, p. 7).*

Sendo assim, é de responsabilidade dos pesquisadores e críticos de literaturas marginalizadas pelo cânone a ruptura com os códigos de valores e ordens hierárquicas estabelecidas, pois são estes pré-requisitos que excluem de antemão outros tipos de literatura e de artífices literários, uma vez que não se enquadram em suas regras, próprias para um seleto e reduzido grupo de legítimos escritores (DALCASTAGNÈ, 2011; REIS, 1992). Por isso, torna-se essencial para a desestabilização do cânone a abertura para outras vozes que tensionam o que é ou deve ser literatura. A partir do momento que trazemos essas vozes discordantes, estamos avançando a questão para o seguinte direcionamento: por que a existência de um cânone? Embora fosse possível ampliá-lo ou substitui-lo, em nosso entendimento, isso não bastaria, pois ele continuaria excludente, refletindo escolhas ou negociações de um espaço em disputa, revelando as desigualdades da sociedade onde está

inserido (REIS, 1992; DALCASTAGNÈ, 2013). Com isso, perde-se a pluralidade dos agentes sociais que poderiam enriquecer a literatura com as suas perspectivas e sensibilidades originárias de outros grupos, porém o cânone prefere abrir espaço para a voz autorizada, legítima para representar o outro e falar pelo outro, quando quiser e da maneira que lhe convier (DALCASTAGNÈ, 2013).

Diante desse autoritarismo de escolhas reduzidas que a exegese canônica e a exegese canonizante reproduzem-se, assegurando a permanência do cânone e expandido a cada geração os nomes que lhes interessam, como vimos recentemente na lista dos setenta escritores selecionados para representar a literatura brasileira na Feira Literária de Frankfurt, em que constava apenas o negro Paulo Lins e o índio Daniel Mundukuru entre os integrantes da comitiva. Esse fato foi denunciado pelo jornal alemão "Süddeutsche Zeitung"[18], o que motivou o coletivo literário Ogum's Toques Negros[19] a elaborar uma Nota de Repúdio[20] (ANEXO I) à seleção que não contemplava a diversidade da população brasileira, com o agravante do total desconhecimento da Ministra da Cultura ao afirmar que "quem sabe num futuro teremos mais autores negros em um evento de grande porte como a Feira de Frankfurt" e que: "o critério não foi étnico, o critério foi outro e eu achei correto. O primeiro era a qualidade estética, depois autores que tivessem livros traduzidos para o alemão e língua estrangeira"[21]. A Feira supracitada, na sua edição 2013, apresentou o Brasil como o país convidado. Este acontecimento é importante para apreendermos a atuação do cânone, pois se trata de uma feira de caráter comercial, que envolve acordos com editoras europeias para tradução de obras de literatura brasileira. Quando analisamos a lista dos setenta escritores selecionados, logo percebemos a predominância de gênero (masculino), geográfica (moram nas cidades do Rio de Janeiro ou São Paulo), raça (branca), classe (média ou alta), profissão (jornalismo e área de Letras), confirmando dados estatísticos levantados pela pesquisa de Dalcastagnè (2011), assim como a presença de um reduzido número de editoras que publicam esses autores.

Portanto, quando a Ministra da Cultura afirma que um dos critérios foi a necessidade dos autores serem reconhecidos na Alemanha, o olhar míope que não enxerga a literatura negro-brasileira comete a injustiça de não recordar a antologia *Schwarze Poesie – Poesia Negra*[22], organizada pela Drª Moema Parente Augel (Universidade Bielefeld/Alemanha), em edição bilíngue português-alemão, sob a chancela da *Edition diá*, publicada em solo alemão

[18] O diário alemão "Süddeutsche Zeitung" denuncia que a lista realizada pelo MinC não mostraria a diversidade da produção literária brasileira (Matéria do Segundo Caderno do jornal **O Globo**, de 02/10/2013).
[19] **Ogum's Toques Negros** é um projeto multimodal desenvolvido pelo escritor e ativista negro-brasileiro Guellwaar Adún, dentre outros objetivos, divulgar a literatura negro-brasileira e demais literaturas da África e sua diáspora tendo como principal suporte a internet e a rede social Facebook.
[20] "Nota de Repúdio pela Ausência de Escritores Negros na lista dos 70 Autores Brasileiros feita pelo Ministério da Cultura do Brasil para a Feira de Frankfurt 2013", publicada originariamente na rede social Facebook no dia 11 de outubro de 2013, esta Nota de Repúdio circulou por diversas redes e sites, e foi assinada por autores como Nei Lopes, Luiz Ruffato e nomes substantivos da literatura negro-brasileira, tais como Oswaldo de Camargo, Cuti, Conceição Evaristo, José Carlos Limeira, Miriam Alves, Éle Semog, Lia Vieira, dentre outros.
[21] **Folha de S. Paulo** (2/10/2013).
[22] De **Schwarze Poesie – Poesia Negra** participaram os seguintes poetas: Abelardo Rodrigues, Adão Ventura, Arnaldo Xavier, Cuti, Éle Semog, Geni Guimarães, Jamu Minka, Jônatas Conceição da Silva, José Alberto, José Carlos Limeira, Lourdes Teodoro, Márcio Barbosa, Miriam Alves, Oliveira Silveira, Oswaldo de Camargo e Paulo Colina.

durante o centenário da abolição da escravatura em 1988 e que esgotou a primeira tiragem de três mil exemplares em apenas três meses de circulação. A antologia obtém rápido sucesso de crítica e público alemães, alguns dos antologiados percorrem diversas universidades do lado ocidental e oriental para falar da literatura brasileira e de ser negro escritor, textos são recitados em rádios locais e até um disque-poema disponibilizava poesia negro-brasileira para o ouvinte. Toda essa repercussão é responsável pela edição no formato e-book da *Schwarze Poesie – Poesia Negra* pela editora alemã *Dia Verlag* e motivo de lançamento na Feira Literária de Frankfurt 2013, fato que o Ministério da Cultura desconhecia ou preferiu ignorar.

O recente acontecimento da Feira Literária de Frankfurt é providencial, ilustrativo para esta dissertação e as considerações até então apresentadas sobre o cânone, pois explicita o racismo epistêmico[23], como atua as exegeses canônicas e canonizantes e o mercado editorial. Afinal, as grandes editoras são componentes da estrutura que estabelece a ordem vigente do ainda insistente, porém cada vez mais agonizante mito-ideologia da democracia racial[24]. Entretanto, devemos acrescentar e explorar mais um aspecto essencial para as nossas reflexões que está atrelado ao estudo comparativo de literaturas do Brasil e de Cabo Verde, que é o caso da abrangência da lusofonia[25], a tentativa de Portugal manter-se em evidência e de através do uso da língua nesses países manter a sua soberania em relação às antigas colônias.

I.2.1 – O cânone e a lusofonia: renovação de mitos

Constitui parte essencial desta dissertação a relação do cânone com a lusofonia e a sua relação com as literaturas brasileira e cabo-verdiana, principalmente no que diz respeito às vertentes literárias que serão aqui enfatizadas: a negro-brasileira e a afro-crioula. Precisamos tensionar as questões envolventes, seu caráter de dominação e manutenção da soberania através do uso da língua portuguesa, o que não será nosso objetivo desmerecê-la, entretanto, para as literaturas negro-brasileira e cabo-verdiana afro-crioula, a lusofonia procura ocultar ou

[23] "Pois bem, a colonização implicou na desconstrução da estrutura social, reduzindo os saberes dos povos colonizados à categoria de crenças ou pseudosaberes sempre lidos a partir da perspectiva eurocêntrica. Essa hegemonia, no caso da colonização do continente africano, passou a desqualificar e invisibilizar os saberes tradicionais, proporcionando uma completa desconsideração do pensamento filosófico desses povos. Neste sentido, estamos diante do racismo epistêmico" (NOGUERA, 2011, p.15).

[24] "O mito de democracia racial, baseado na dupla mestiçagem biológica e cultural entre as três raças originárias, tem uma penetração muito profunda na sociedade brasileira: exalta a idéia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade. Ou seja, encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria. Essas características são "expropriadas", "dominadas" e "convertidas" em símbolos nacionais pelas elites dirigentes" (MUNANGA, 2008, p. 77, grifos do autor).

[25] "A lusofonia não é nenhum reino, mesmo encartadamente folclórico. É só – e não é pouco, nem simples – aquela esfera de comunicação e compreensão determinada pelo uso da língua portuguesa com a genealogia que a distingue entre outras línguas românicas e a memória cultural que, consciente ou inconscientemente, a ela se vincula. Nesse sentido, é um continente imaterial disperso pelos vários continentes onde a língua dos cancioneiros, de Fernão Lopes, de Gil Vicente, de Bernardim, de Pero Vaz de Caminha, de João de Barros e de Camões se perpetuou essencialmente a mesma, para lhe chamarmos ainda *portuguesa*, e *outra* na modulação que o contato com novas áreas lingüísticas lhe imprimiu ao longo dos séculos. É evidente que, assim descrita e apercebida, a esfera da lusofonia não pode ser objeto de considerações que não sejam de ordem fonética, filológica ou gramatical" (LOURENÇO, 2001, p. 176, grifos do autor).

suavizar condições de um passado opressor histórico que os autores aqui analisados, Éle Semog e José Luis Hopffer Almada, frisam a importante diferença de que são autores luso-falantes, mas não luso-descendentes (AUGEL, 2013, p. XX), e ainda trazem no corpo a marca da diferença, logo, não se esquivam de problematizar e apontar as rasuras[26] advindas de um olhar lusófono. Trata-se de um questionamento que precisa ser estendido para as demais literaturas africanas de língua portuguesa, pois a lusofonia também atua como operador maior e norte de perspectivas literárias, assim como editoriais, forjadas ainda por um viés eurocêntrico e neocolonial. Nesse sentido, são incisivas as considerações acerca da necessidade de reavaliar o método dos estudos das literaturas africanas no Brasil, assinalado pelo ensaísta José Henrique de Freitas Santos:

> *"o desafio do século XXI é escapar a essa importante estratégia que foi potência no momento de emergência dos estudos das africanas no País, mas hoje, sob este e novos signos como o da lusofonia, converge para perigosos monologismos teleológicos que reencenam Portugal como origem, centro e parâmetro desde a etimologia. A própria noção de literatura restringe-se, nesta lógica, a uma experiência artística específica de letramento formal em língua europeia, promovida pela empresa colonial e mítica portuguesa" (SANTOS, 2013, p. 42).*

A necessidade de criticar a lusofonia, principalmente nas literaturas africanas de língua portuguesa, na qual a cabo-verdiana está inserida, urge como forma de rever o mais breve possível o protagonismo que as universidades brasileiras e mercado editorial oferecem a um mito que os próprios críticos literários portugueses como Eduardo Lourenço e Alfredo Margarido questionam a sua (in)eficiência e descompasso com a representatividade de Portugal no mundo dito lusófono, pois se trata de um

> *"projeto, um sonho e, mesmo, uma assumida utopia (...) [de] visão paradisíaca do estado de fato da língua portuguesa no mundo insinuara-se a ideia da presença e da afirmação de uma imaginária cultura lusófona, harmoniosamente partilhada entre os povos de língua portuguesa ou que oficialmente dela reclamam. Quem, mesmo reconhecendo os malefícios dessa mal sonhada utopia imperial e as ilusões agora inaceitáveis desse inconsciente neocolonialismo, não gostaria que a presença da nossa língua no chamado espaço lusófono tivesse essa configuração de fábula?" (LOURENÇO, 2001, p. 177).*

É preciso estarmos atentos a uma suposta harmonização que o conceito de lusofonia procura passar, jogando para o esquecimento a violência do colonialismo e da própria inserção da língua portuguesa nesses espaços, conceito este que ganha com

> *"a nossa modernidade [portuguesa], criada pelas independências africanas, obrigou o país a cortar uma parte substancial dos seus laços com o Atlântico, que foi sempre o oceano das nossas grandes incursões (...). A invenção da lusofonia procura com algum desespero devolver-nos uma parte desse espaço" (MARGARIDO, 2000, p. 6).*

[26] A ideia de um conceito "sob rasura" vem do filósofo francês Jacques Derrida, para quem "por meio dessa escrita dupla, precisamente estratificada, deslocada e deslocadora, devemos também marcar o intervalo entre a inversão que torna baixo aquilo que era alto [...] e a emergência repentina de um novo 'conceito' que não se deixa mais – que jamais se deixou – subsumir pelo regime anterior" (DERRIDA *apud* HALL, 2011, p. 104).

Essa tentativa é vista por Alfredo Margarido, importante ensaísta das literaturas africanas de língua portuguesa, com certa carga messiânica, uma vez que esse esforço baseia-se na língua, já que economicamente Portugal não possui reservas para manter a soberania, sendo assim:

> *"a utilização do português seria a prova de uma "comunidade lusófona". Outros, mais argutos, sublinham a importância do "espaço lusófono". Dependendo, embora da língua, seria também, quando não sobretudo, a consequência de uma história comum, mesmo se esta foi frequentemente maculada pela violência do "facto colonial"" (MARGARIDO, 2000, p. 12-13, grifos do autor).*

Nesse sentido, a criação da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP)[27] é mais uma tentativa para reforçar a presença da mitologia lusófona nesses países (LOURENÇO, 2001, p. 178), mas, como dito anteriormente, ocultando a violência e promovendo uma harmonia no presente que não condiz ao passado de dor e violência submetido a esses países.

A última perspectiva que precisamos assinalar a respeito da atuação perversa da lusofonia versa sobre a desconsideração das línguas nacionais africanas como literatura, subjugadas à língua portuguesa e sem encontrar espaço para divulgação fora dos seus limites territoriais. Sabemos que há toda uma literatura produzida em línguas nacionais em Cabo Verde e Guiné-Bissau, principalmente, o que acontece em menor escala em Angola, e Moçambique. Entretanto, os estudos das literaturas africanas concentram-se apenas na produção em língua portuguesa, reduzindo de maneira drástica a pluralidade de expressões desses países que em muito poderiam contribuir para melhor compreensão da crítica, assim como de aspectos culturais e identitários, ou como bem afirma José Henrique de Freitas Santos:

> *"a questão é como em meio a muitas possibilidades linguísticas se constrói um regime de verdade em que apenas o uso da língua europeia pode destensionar as complexas relações que atravessam muitos países africanos no período pós-colonial e, em alguns casos, pós-guerra civil também" (SANTOS, 2013, p. 52).*

O estreito olhar apenas para a produção literária de língua portuguesa não condiz, inclusive, com a pouca disseminação do idioma do ex-colonizador nesses países, uma vez que Portugal jamais se esforçou para propagar a língua portuguesa entre os colonizados, para isso, basta mencionarmos a implantação tardia da imprensa e do prelo, das universidades e liceus nos cinco países africanos (FERREIRA, 1985; MARGARIDO, 2000). Alguns pesquisadores brasileiros apontam para essa deficiência da crítica nacional, dentre outros, Amarino Queiroz (2006), Ana Lucia Silva Souza (2013), José Henrique de Freitas Santos (2012) e Fernanda

[27] CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa. Integrada por Angola, Brasil, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Portugal e São Tomé e Príncipe, a CPLP foi estabelecida em julho de 1996, na I Conferência de Chefes de Estado e de Governo dos Países de Língua Portuguesa, em Lisboa ("Cimeira Constitutiva"). Na sequência de sua independência, em 2002, Timor-Leste tornou-se o oitavo Estado Membro da Comunidade. (...) A CPLP constitui foro privilegiado para o aprofundamento das relações entre seus Membros, que se beneficiam de laços históricos, étnicos e culturais comuns. Baseada no princípio da solidariedade, a Comunidade concentra suas ações em três objetivos gerais: a concertação político-diplomática; a cooperação em todos os domínios; e a promoção e difusão da língua portuguesa. Disponível em: <http://www.itamaraty.gov.br/temas/mecanismos-inter-regionais/cplp>. Acesso em 25 de novembro de 2013.

Felisberto (2014) que procuram alargar os estudos literários para o rap e os provérbios e trazer para o debate a raça e o gênero para serem contempladas, assim como de tradução de textos nas línguas nacionais por parte do mercado editorial e de organizadores de antologias, recordando que no passado isso acontecia, pois Mário Pinto de Andrade utilizou textos nas línguas cabo-verdiana e guineense nas históricas *Antologias Temáticas de Poesia Africana – Na Noite Grávida de Punhais* (vol. 1) e *O Canto Armado* (vol. 2). Com isso, detectamos um retrocesso por parte das recentes antologias de literaturas africanas publicadas no Brasil[28], apenas concentradas na língua portuguesa, erro que o autor desta dissertação também cometeu[29], mas que começa a ser corrigido com a publicação de duas antologias angolanas de contos e poesia para a União dos Escritores Angolanos, em co-organização com o escritor Éle Semog.

Diante de tantas limitações que o cânone baseado na lusofonia traz para o campo das literaturas africanas, sentimos a necessidade de agir na contracorrente e contemplar as vozes silenciadas, uma vez que o estabelecimento de um cânone luso-descendente (GUIMARÃES; RISO, 2012) para as literaturas africanas publicadas no Brasil, com o aval primeiro de Portugal, ignora a produção diversificada, por vezes bastante celebrada em solos africanos de autoras e autores negros que sequer chegam aqui, fato que Laura Cavalcante Padilha já mencionou no seu artigo "A diferença interroga o cânone" que, ao se referir à constituição do cânone das literaturas africanas, cita as antologias "No reino de Caliban" (1975), de Manuel Ferreira, e "Entrevistas com Escritores" (1991), de Michel Laban, diz o seguinte:

> *"Lembrando o fato de que o acervo crítico dessas literaturas se ter forjado inicialmente fora da África – na Europa e nas Américas, com Portugal e Brasil à frente –, começo a questionar até que ponto, o cânone 'consagrado' por outras vozes que não as africanas, submeteu-se aos mesmos mecanismos de dominação e poder que sempre tiveram como meta elidir as diferenças, sobretudo se o objeto recortado são questões como de gênero e raça" (PADILHA, 2002, p. 164).*

Tais aspectos nocivos para a diferença são reconfigurados de tal forma que o uso de novas perspectivas teóricas apenas reforçam os lugares de hegemonia já cativos (MATA, 2007, p. 65). Isso acontece com frequência, pois autores publicados em Portugal e Brasil são ovacionados nesses países por parte dos pesquisadores, que formam a maior parte do público leitor, levando-os naturalmente a ignorar os autores africanos que não atingem os mercados editoriais dos principais países da CPLP. Um fato que demonstra o poder de manipulação das exegeses canônica e canonizante, pois esse público leitor e consumidor – para não esquecermos de que mercado se trata – não possui a liberdade de escolha que uma nova

[28] Casos das organizadas por APA, Lívia; BARBEITOS, Arlindo; DÁSKALOS, Maria Alexandre. **Poesia Africana de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro... ; **Revista Poesia Sempre nº 23** – Angola e Moçambique; SECCO, Carmen Lucia Tindó R. **Antologias do Mar na poesia africana de língua portuguesa do século XX** – Angola (vol 1), Cabo Verde (vol 2), Moçambique, São Tomé e Príncipe e Guiné-Bissau (vol. 3). Rio de Janeiro: UFRJ-Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, 1999.

[29] Refere-se às antologias de poesia cabo-verdiana e moçambicana, ambas publicadas na revista digital **África e Africanidades**. RISO, Ricardo (Org.). Cabo Verde: antologia de poesia contemporânea. África e Africanidades (ISSN 1983-2354), n. 13, ano IV. RISO, Ricardo (Org.). Moçambique Hoje: antologia da novíssima poesia moçambicana. África e Africanidades (ISSN 1983-2354), n. 14, ano IV.

mídia como a internet oferece, uma vez que autores africanos possuem blogs, sites e estão ativos em redes sociais como *Facebook* e *Twitter*, tornando-os espaços de divulgação de suas obras literárias. Dando prosseguimento a esse debate, a ensaísta são-tomense Inocência Mata observa que:

> *"Assim, a liberdade de escolha que, supostamente, seria uma vantagem decorrente do processo de globalização, acaba por ser uma miragem, pois o que não se conhece não existe, tal como acontece, no campo dos estudos literários africanos, com os actuais escritores são-tomenses e guineenses (que sofrem, assim, de uma dupla perificidade); por outro lado, o que tem como suporte de divulgação instrumentos mediáticos acaba por se tornar universal, ainda que a comunidade a que a obra se reporta (mesmo se ela já não é pensada como receptora) não se identifique com o universo representado nem partilher os sinais pretensamente conformadores da sua imagem, seja por mediação simbólica, alegórica ou ideológica. Será, por conseguinte, nesta lógica cultural, universal um poeta francês porque é mais divulgado do que um angolano e não porque a (in)temporalidade e a significação simbólica da sua poesia sejam mais transhistórcas ou mais extensivas em França do que a do angolano em Angola; assim como tem sido mais universal um escritor angolano publicado fora das fronteiras angolanas e com mais arranjo mediático do que aqueloutro que fala da situação actual do seu universo, sem celebrar as categorias sagradas da pós-colonialidade e da multiculturalidade global e cuja editora é angolana e, portanto, com menos poder de penetração nos media exterior" (MATA, 2007, p. 70-71).*

Esse problema não é apenas denunciado por nós, os poucos africanistas que percebem o incômodo das restrições e conservadorismo de parte da crítica consagrada das literaturas africanas no Brasil que, assim, não contemplam os textos das leis 10.639/2003 e 11.645/2008, assim como por escritores representantes do cânone luso-descendente que evitam, quando não se recusam a tocar na questão racial, pois

> *"[o] argumento de que esta é uma questão delicada demais para pensar em África, ou que não é algo relevante para pensar no texto literário africano, cai por terra na contemporaneidade com a abordagem cada vez mais incisiva e fundamentada de escritores e escritoras africanos que carregam inscritos no corpo essa diferença, e, nesse sentido, suas abordagens buscam tensionar não só o cânone africano na África, mas o cânone etnicorracial brasileiro expresso na cultura brancocêntrica que figura como hegemônica e traduz-se também na (in)visibilização do negro na literatura e em posições de prestígio no País (...)" (SANTOS, 2013, p. 50-51)[30].*

Porém é algo que críticos como a são-tomense Inocência Mata e o angolano Luis Kandjimbo e escritores negros africanos já percebem e denunciam há tempos, sendo muitas vezes ignorados os seus registros, ainda que feitos nos congressos, colóquios e seminários

[30] No livro **Afro-rizomas na diáspora negra: as literaturas africanas na encruzilhada brasileira** temos dois exemplos dessa relação sul-sul entre negros africanos e negros brasileiros quando Henrique Freitas menciona em seu artigo, *Dez-a-fios epistemológicos para as Literaturas Africanas no Brasil*, o excerto de Paulina Chiziane da representação do negro nas novelas brasileiras e a visão negativa que os moçambicanos têm disso: "Para nós, moçambicanos, a imagem do Brasil é a de um país branco ou, no máximo, mestiço. O único negro brasileiro bem-sucedido que reconhecemos como tal é o Pelé. Nas telenovelas, que são as responsáveis por definir a imagem que temos do Brasil, só vemos negros como carregadores ou como empregados domésticos. No topo [da representação social] estão os brancos. Esta é a imagem que o Brasil está vendendo ao mundo", criticou a autora, destacando que essas representações contribuem para perpetuar as desigualdades raciais e sociais existentes em seu país. (CORREIO DA BAHIA, 17/04/2012)" (SANTOS; RISO, 2013, p. 51); e o artigo do professor moçambicano Lucilio Manjate, *A "lei da solidariedade" ou o gesto para a profanação do saber: um contributo para pensar a condição étnico-racial brasileira*, que presta um contributo para as relações étnico-raciais no Brasil a partir de sua experiência quando da participação do Wanasema, encontro negro-literário Brasil-Moçambique organizado pela Drª Fernanda Felisberto e Prof. Ricardo Riso no Renascença Clube (RJ), assim como o seu espanto com a Nota de Repúdio à seleção de 70 escritores para a Feira Literária de Frankfurt 2013, feita pelo Coletivo Literário Ogum's Toques Negros. (SANTOS; RISO, 2013, p. 221-238).

realizados no Brasil e em Portugal, como a fala do escritor angolano escritor J. A. S. Lopito Feijóo K.:

> *"(...) No meio de tantas falas faladas, no carro, no departamento de sociologia da Universidade da Beira-Interior, na biblioteca da Câmara Municipal da Covilhã, e até mesmo nos restaurantes corredores e elevadores do hotel cujo nome não é aqui chamado, algo que nos chamou devidamente a atenção e tocou profundamente o coração foi o facto de que o público leitor e amante da literatura em Portugal já entendeu que Angola, e os demais países africanos colonizados por Portugal, não têm só uma metade de meia dúzia de escritores que lhes são insistentemente apresentados em razão do circuito do comércio editorial.*
> *Ficou clara – a preto-e-branco e a cores! –, a necessidade e avidez de conhecerem também os outros. (...) Os outros que só editam localmente. Os outros, os outros, os outros... pois, os leitores estafados… muito cansados mesmo com os mesmos, os mesmos, e com os mesmos" (CULTURA, Jornal Angolano de Artes e Letras, n. 4, 2012).*

Ou seja, estamos diante de um cânone literário que se quer como referência a partir de um legado que é branco-ocidental e que tem dificuldade de aceitar as experiências africanas ou negro-brasileiras as quais Inocência Mata demarca como perversidades inseridas em um contexto de imperialismo cultural, pois se trata de um "sistema que ainda comporta relações ambíguas, ora de aceitação e de assimilação de lugares estéticos, ora de rejeição ou de discriminação de seus agentes" (MATA, 2007, p. 75).

Portanto, percebemos a necessidade do pesquisador dessas literaturas debruçar-se e ter o compromisso de apresentar e investigar a pluralidade de identidades representadas nesses diferentes espaços. Com isso, esse pesquisador pode contribuir para desestabilizar as identidades homogêneas tidas como representantes de uma identidade nacional, para, dessa forma, buscar as diferentes memórias rasuradas pela história. De acordo com José Henrique de Freitas Santos (2013):

> *"É chegada a hora do desafio de se contemplar as literaturas africanas em outras línguas europeias (inglês, espanhol, francês, dentre outras), mas sobretudo nas línguas nacionais, pois, se o campo das literaturas africanas no Brasil não for capaz de dar conta desta tarefa, terá falido em seu compromisso ético e crítico de escapar ao etnocentrismo e logocentrismo que se instaurou na área: à deriva, na Nau que Ícaro toma de empréstimo a Odisseu, terá como único destino possível um sonho: a Ítaca Portuguesa" (SANTOS, 2013, p. 52-53).*

Tendo como sul a ruptura com essa visão restrita imposta pelo cânone das literaturas brasileira, cabo-verdiana e africanas que a nossa escolha pelas investigações enegrecidas dessas literaturas procurará abordar outras linguagens, saberes e agentes literários. A partir de agora, nossa tarefa será mostrar como a literatura negro-brasileira construiu e constrói o seu espaço nesse território de disputa que é o reconhecido como literatura brasileira.

I.3 – Uma Literatura à margem do cânone ou quem tem medo da Literatura Negro-Brasileira?[31]

A literatura brasileira é pródiga em tratar a personagem negra de forma estereotipada, tanto da personagem masculina quanto da feminina, principalmente esta, em diferentes tipos de subalternidade, ainda assim quando estes aparecem nos romances, contos ou poemas. Para Regina Dalcastagnè[32], "a literatura contemporânea reflete, nas suas ausências, talvez ainda mais do que naquilo que expressa, algumas das características centrais da sociedade brasileira" (DALCASTAGNÈ, 2011, p. 309). Uma das características marcantes é a ausência de escritoras e escritores negros entre os de maiores destaques na literatura brasileira. Eles existem, até são canonizados, mas sofrem com uma leitura crítica que desmerece e esvazia a sua condição racial, muitas vezes embranquecendo-os, casos de Cruz e Sousa, Machado de Assis e Lima Barreto.

Os brasilianistas Roger Bastide (1943)[33], Raymond Sayers (1958)[34] e Gregory Rabassa (1965)[35] serão os primeiros a aprofundar essa questão. Durante décadas serão vozes solitárias na pesquisa sobre a ausência de negros na literatura brasileira, tanto na personagem quanto na autoria. Assim, percebemos o quanto era "assunto de difícil 'digestão' para os próprios brasileiros" (CUTI, 2010, p. 15). Porém, Sayers e Rabassa tratam o negro apenas enquanto tema e não chegam a investigar a autoria (DUARTE, 2011, p. 28). Tal situação começa a mudar de forma tímida na década de 1970 com o importante estudo de Teófilo Queiroz Junior[36] (1975), que segue a linha investigativa de Sayers e Rabassa, mas concentrando-se na representação da mulata na literatura brasileira, em seguida o importante estudo de David Brookshaw[37] e somente ganha fôlego com a proliferação de livros de ensaios e antologias a partir da década de 1980, porém com o advento da geração de escritores negros em torno da série *Cadernos Negros*[38].

Conforme Frantz Fanon (2008), falar é existir para o outro, logo, os escritores negros desvelam a voz do sujeito étnico negro, ostracizado e desprezado durante a América Portuguesa, Brasil Império e República. Discorrer sobre essa produção literária é algo que

---

[31] Alusão ao título do livro de Cuti, **Quem tem medo da palavra "negro"?** (Mazza, 2012).

[32] Regina Dalcastagnè é responsável por pesquisar 285 romances lançados de 1990 a 2004 por três das principais editoras do país, a saber: Companhia das Letras, Record e Rocco. Os dados estatísticos desta pesquisa revelam que a participação de negras e negros nos romances apresentam índices irrisórios e estão reunidos no artigo "A personagem negra na literatura brasileira contemporânea". In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Orgs.). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica.** Vol. 4 – História, teoria, polêmica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

[33] BASTIDE, Roger. A poesia afro-brasileira: estereótipos de negros através da literatura brasileira. In: **Estudos afro-brasileiros.** São Paulo: Perspectiva, 1973.

[34] SAYERS, Raymond. **O negro na literatura brasileira.** Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1958.

[35] RABASSA, Gregory. **O negro na ficção brasileira.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.

[36] QUEIROZ JÚNIOR, Teófilo. **Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira.** São Paulo: Ática, 1975.

[37] BROOKSHAW, David. **Raça & Cor na Literatura Brasileira.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

[38] *Cadernos Negros* é uma publicação coletiva de autores negros brasileiros iniciada em 1978. De periodicidade anual, intercala volumes dedicados aos gêneros conto e poesia. Referência obrigatória para a literatura negro-brasileira, a série já reuniu mais de duas centenas de autores. Atualmente é editado e coordenado pelo grupo *Quilombhoje*. No ano de 2014 lança o seu 38º volume.

ainda sofre represálias por parte da crítica literária e acadêmica. Em razão disso, mostraremos como a literatura negro-brasileira[39] apresenta contradiscurso crítico ao longo dos anos.

Por se tratar de uma vertente literária que procura conscientizar e atender as demandas da população negra subalternizada, necessitamos desenvolver uma afroepistemologia para análise dos textos da literatura negro-brasileira, já que seus agentes propõem uma ruptura e releitura daquilo que foi estabelecido pelo cânone e consagrado pela crítica literária como literatura brasileira, excluindo, desprezando e negando as especificidades de um eu enunciador negro. A afroepistemologia expõe a urgência de construção de conhecimento produzido por negros, um rompimento do que foi ocultado das contribuições da população negra sequestrada e trazida para as Américas durante o comércio de negros africanos escravizados. Trata-se de uma perspectiva epistemológica que questione os conhecimentos universais do homem branco europeu, que definiu cientificamente o que é e o que não é conhecimento, o que é e o que não é ciência e, dessa maneira, argumentou que os negros não teriam filosofia, religião e demais saberes (GARCÍA, 2012).

Destacamos que o texto literário canônico ilustra uma sociedade seguidora dos padrões europeus brancocêntricos na medida em que o cânone exclui o negro ou trata de forma caricata, superficial, infantilizada, inerte frente aos problemas do seu tempo e do seu meio, sem família ou manifestação de afetividade, com quase nenhum envolvimento na narrativa, sendo o negro quase um objeto que pode ser descartado a qualquer momento. Assim é a personagem negra, apresentada nos espaços de subalternidade desde os tempos do Romantismo aos textos contemporâneos. Isso retrata uma visão enraizada do negro como escravo, mantido no que há de pior na sociedade, a qual o narrador branco é incapaz de subverter. A respeito dessa suposta incapacidade do narrador branco em retratar o negro longe da estereotipia, o escritor e ensaísta Cuti afirma que

> *"No Brasil, os escritores brancos poderiam ter oferecido ao seu público tais experiências, mas perderam e perdem essa oportunidade por se negar estar não na pele, mas no coração de um negro e, a partir daí, realizar seu texto. (...) Quando se estudam as questões atinentes à presença do negro na literatura brasileira, vamos encontrar, na maior parte da produção de autores brancos, as personagens negras como verdadeiras caricaturas, isso porque não só esses autores se negam a abandonar sua brancura no ato da criação literária, por motivos de convicções ideológicas racistas, mas também porque, assim, acabam não tendo acesso à subjetividade negra. Estar no lugar do outro e falar como se fosse o outro ou ainda lhe traduzir o que vai por dentro exige o desprendimento daquilo que somos. Os atores sabem disso. Os escritores pouco sabem ou não querem saber (...).*
> *O sujeito étnico branco do discurso bloqueia a humanidade da personagem negra, seja promovendo sua invisibilização, seja tornando-a mero adereço das personagens brancas ou apetrecho de cenário natural ou de inferior, como uma árvore ou um bicho, um móvel ou qualquer utensílio doméstico. Aparece mas não tem função, não muda nada, e se o faz é por mera manifestação instintiva, por um acaso. Por isso tais personagens não têm história, não têm parentes, surgem como se tivessem origem no nada. A humanidade do negro, se agride*

[39] Conceito desenvolvido pelo ensaísta Cuti e por nós assumido. Contudo, esta denominação para a vertente literária desenvolvida por negros não é unânime. Polêmica que será discutida ao longo deste capítulo.

> *a humanidade do branco, é porque esta última se sustenta sobre as falácias do racismo" (CUTI, 2010, p. 88-89).*

Com os diferentes apagamentos e exclusões, incapacidade do escritor branco incorporar o negro no seu texto literário fora da estereotipia racista, tais como em diversos casos de autores canonizados, e aqui podemos citar a infantilização ou boçalidade dos negros escravizados na personagem Bertoleza, a negra bestializada do romance *O Cortiço*, de Aluísio de Azevedo, ou como o pervertido negro Amaro, personagem de *O bom crioulo*, romance de Adolfo Caminha (FONSECA, 2011).

Sendo assim, diante de tantos problemas da postura da crítica e do cânone literário que continua ignorando o fato de que temos escritores negros, relegando-os ao ostracismo, temos urgência de marcar a literatura negro-brasileira como uma vertente da literatura brasileira, assim determinada pelo sentido de pertencimento a uma etnia do(a) escritor(a) que a produz, ou recordando Octávio Ianni, "aos poucos, por dentro e por fora da literatura brasileira, surge a literatura negra, como um todo com perfil próprio, um sistema significativo" (IANNI, 2011, p. 183). Para assumir-se como literatura negra, segundo Zilá Bernd,

> *"em nossa perspectiva, não será apenas a utilização de uma temática negra (o negro como objeto), nem a cor da pele do escritor (critério epidérmico) que caracterizariam a existência de uma literatura negra, mas a emergência de um* eu-enunciador que se assume como negro *no discurso literário" (BERND, 1992, p. 13, grifos da autora).*

Dando prosseguimento à conceituação de Bernd, essa vertente literária não se assume como gênero literário nem se mostra a partir de gêneros discursivos específicos, pois para a ensaísta Maria Nazareth Soares Fonseca, que a denomina como literatura afro-brasileira:

> *"A proposta de transgressão, que se efetiva também em textos da chamada literatura afro-brasileira, não pretende iluminar os lugares já indicados pela própria sociedade. Procura ultrapassar mesmo algumas posturas que, embora mais críticas, ainda se ligam à visão do negro "tutelado", pois, ao falar por ele, silenciam a sua voz e imobilizam reações concretas para desarticular os papéis estabelecidos pela sociedade" (FONSECA, 2002, p. 95).*

Ainda seguindo as considerações de Fonseca a respeito das implicações de valorização da identidade negra, a ensaísta considera que:

> *"essas discussões são importantes para que possamos compreender os mecanismos de exclusão legitimados pela sociedade. Por exemplo, quando nos referimos à literatura brasileira, não precisamos usar a expressão "literatura branca", porém, é fácil perceber que, entre os textos consagrados pelo "cânone literário", o autor e autora negra aparecem muito pouco, e, quando aparecem, são quase sempre caracterizados pelos modos inferiorizantes como a sociedade os percebe" (FONSECA, 2006, p. 13).*

Caso de Carolina Maria de Jesus, que raramente tem a literariedade de sua obra mencionada, por outro lado, sua raça, o lugar de origem, sua dificuldade com a norma culta da língua são sempre mencionados. Portanto, a denominação dessa vertente literária é de suma importância, pois está enquadrada no processo de afirmação das lutas do movimento social negro contemporâneo. "Literatura negra", "literatura negro-brasileira", "literatura afro-

descendente" ou "literatura afro-brasileira" são alguns dos exemplos da complexidade dessa discussão, pois "essas expressões permitem destacar sentidos ocultados pela generalização do termo 'literatura'. E tais sentidos dizem respeito aos valores de um segmento social que luta contra a exclusão imposta pela sociedade" (FONSECA, 2006, p. 13).

Já para o ensaísta Eduardo de Assis Duarte, o termo literatura afro-brasileira é

> *"um conceito em construção, processo e devir. Além de segmento ou linguagem, é componente de amplo encadeamento discursivo (...) Constitui-se a partir de textos que apresentam temas, autores, linguagem, mas, sobretudo, um ponto de vista culturalmente identificado com a afrodescendência" (DUARTE* apud *ALVES, 2010, p. 42).*

Entretanto, a escritora e ensaísta Conceição Evaristo apresenta características melhores definidas para essa vertente literária – denominada por ela como literatura afro-brasileira – e as especificidades de uma escrita desenvolvida por uma mulher negra, destacando o pertencimento de gênero:

> *"a afirmação de um pertencimento étnico; a busca e a valorização de uma ancestralidade africana, que pode ser revelada na própria linguagem do texto, na estética do texto; a intenção de construir um contradiscurso literário a uma literatura que estereotipiza o negro; a cobrança da reescrita da História brasileira no que tange à saga dos africanos e seus descendentes no Brasil; a enfática denúncia contra o racismo e as injustiças sociais que pesam sobre o negro na sociedade brasileira. E agora apresento um elemento vital na constituição de uma literatura afro-brasileira – a autoria. (...) Eu sou uma escritora brasileira, mas não somente. A minha condição de brasileira agrega outras identidades que me diferenciam: a de mulher, a de negra, a de oriunda das classes populares e outras ainda, condições que marcam, que orientam a minha escrita, consciente e inconscientemente. Nesse sentido, não tenho receio algum em não só afirmar a existência de uma literatura afro-brasileira, como ainda me encaixar no grupo de autores/as que criam um texto afro-brasileiro. E ainda asseguro a existência de um texto feminino negro, ou afro-brasileiro, como queiram. (...) E, nesse sentido, afirmo que, quando escrevo, sou eu, Conceição Evaristo, eu-sujeito a criar um texto e que não me desvencilho de minha condição de cidadã brasileira, negra, mulher, viúva, professora, oriunda de classes populares, mãe de uma especial menina, Ainá etc., condições estas que influenciam na criação de personagens, enredos ou opções de linguagem a partir de uma história, de uma experiência pessoal que é* intransferível" *(EVARISTO, 2011, p. 114-115, grifos da autora).*

Por outro lado, a ensaísta e escritora Miriam Alves sinaliza a importância da apropriação e ressignificação da palavra "negro" pelas escritoras e escritores como forma de reforçar a identidade e caracterizar essa vertente literária, uma vez que

> *"consiste numa prática existencial para os seus produtores, que ressignifica a palavra negro, retirando-a de sua conotação negativa, construída desde os tempos coloniais, e que permanece até hoje, para fazê-la significar autorreconhecimento da própria identidade e pertencimento étnico-racial. Coloca em discussão a formação da identidade brasileira e desnuda o mito da democracia racial" (ALVES, 2010, p. 42).*

Nessa perspectiva que o ensaísta e escritor Cuti justifica a sua predileção pelo uso da palavra "negro" por ela ser muito mais polissêmica e contundente do que "afro-brasileiro", por ser um "termo apaziguado de conflitos, lembra forjado em gabinete. (...) No Brasil, a ideologia da democracia racial prefere palavras mais amenas, que não tragam uma conotação

conflituosa" (DUARTE, 2011, p. 60). Por isso, a identificação dos escritores realizada pela autodenominação dessa literatura não pode ser desmerecida pela crítica, pois, dentre outros autores, o também ensaísta Oswaldo de Camargo considera que

> *"a literatura negra se realiza quando o autor, voltando-se para sua pessoa e sua vida como autor de origem negra, escreve em torno dessa experiência específica. Dois dados: ele é negro, ele voltou-se para dentro de si mesmo, olhando-se, e ele vai se referir a essa experiência de que só ele é dono. Naturalmente, essa experiência dele, para ser literatura, tem que ser sancionada pelas normas que definem uma literatura. Daí eu tiro uma distinção óbvia, mas importante: o autor é negro, quem faz literatura negra é o negro. Então, eu posso chamar a literatura do Jorge Amado, Jorge de Lima, e tantos outros autores, talvez de* negrista*... Isso nós elaboramos partindo de nossas discussões e examinando textos que escrevemos; isso é um conceito nosso, que nós elaboramos e aceitamos com paixão. Se eu não tiver esse olhar atento sobre mim mesmo e for indiferente à minha experiência específica, o viver comigo mesmo, com minha história, memória, mesmo sendo negro, não estarei fazendo uma literatura negra" (DUARTE, 2011, p. 40, grifo do autor).*

Para além da tessitura do texto negro, a passagem acima de Oswaldo de Camargo chama-nos atenção para a dedicação dos agentes dessa vertente literária de conhecer o cânone, estudá-lo, identificar as representações das personagens negras nos textos consagrados e as marcas da discriminação na estereotipia constante naqueles textos, o que conduz a uma literatura que faça uso de uma linguagem contradiscursiva para desestabilizar as certezas da democracia racial.

Enfatizamos a questão da autodenominação dessa literatura, pois surpreende como a crítica acadêmica dos dias atuais – em sua maioria formada por pesquisadores não negros – procura não utilizar a palavra "negro" como caracterizadora dessa vertente literária. Um caso explícito do que mencionamos encontra-se em *Poesia Negra Brasileira – Antologia*, organizada por Zilá Bernd em 1992, recentemente reeditada como *Antologia de Poesia Afro-Brasileira – 150 anos de consciência negra no Brasil* (2011). A organizadora justifica a alteração do nome da publicação na apresentação da obra ao afirmar que

> *"o século XXI trouxe a consolidação do uso dos termos* afro-brasileiro *e* afrodescendente *(do inglês* afro-descendent*), visto que o termo negro poderia indicar a epidermização do conceito, isto é, a definição de uma expressão artística pela cor da pele dos autores. Segundo Sueli Meira Liebig (2003, p. 21), "afro-brasileiro é o termo politicamente correto para designar a pessoa da chamada 'raça negra', nascida em nosso país" (BERND, 2011, p. 21, grifos da autora).*

De acordo com a nossa exposição até o momento, consideramos equivocada a postura da organizadora na edição mais recente, pois vem se mostrando um referencial comum na instância acadêmica a não utilização da palavra "negro", portanto, não se trata de um caso isolado, haja vista o exemplo supracitado, a existência do portal *Literafro*[40], embrião de

[40] Portal coordenado pelo Dr. Eduardo de Assis Duarte (UFMG). "literafro – Portal da literatura afro-brasileira – Espaço de divulgação, estímulo à pesquisa e à reflexão sobre a literatura dos afrodescendentes. Lugar rizomático, elo e ponto de encontro. Mas, também, ambiente lacunar, feito de presenças e ausências, que adquire sentido pelo que apresenta e pelo que ainda está por vir e apresentar. Espaço em construção, aberto sempre a visitas e intervenções." Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/>. Acesso em: 10 out. 2013

Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica[41] e artigos de pesquisadores não negros[42] quando tratam dessa vertente literária. Sendo assim, corroboramos as observações de Cuti quando questiona essa opção: "e a palavra 'negro' nisso tudo? Por que razão ela vem sendo deixada de lado, em particular na instância do saber: a universidade?" (CUTI, s/d, p. 9). Este ensaísta chama atenção para o fato do racismo brasileiro ter como característica o eufemismo (CUTI, 2011), recurso usual para mascarar as situações de discriminação aos negros, ou seja, a substituição da palavra "negro" pelo prefixo "afro" (afro-brasileiro ou afro-descendente) contribui para "harmonizar" as relações raciais na nossa sociedade:

> *"Muita gente hoje, com as expressões formadas a partir do prefixo "afro", trabalha "confortavelmente", sem necessitar de confronto com a ideologia racista, negando-lhe a existência. Pronto, chegamos ao segundo aspecto básico do racismo: a invisibilidade de si mesmo. Como sua prática implica o mascaramento, o racismo mantém sua existência intocável" (CUTI, s/d, p. 13).*

Em razão disso, temos a necessidade de manter a palavra "negro" como referencial das nossas atividades coletivas, tanto na esfera acadêmica quanto nos diferentes movimentos sociais negros espalhados pelo país. Insistimos, conforme Cuti, já que

> *"a universidade, como instância de poder, não reconhece a palavra "negro". Os governos federal, estadual e municipal também tendem a não reconhecê-la, exatamente porque foi com ela que a militância política e cultural conseguiu imprimir determinadas marcas na vida nacional como, por exemplo, o Dia da Consciência Negra. É por estar aliada a toda uma sequência de conquistas e mobilizações que a reação contra ela se pôs em marcha (...) para enfraquecer os negro-brasileiros na disputa de espaços de poder e esvaziar o teor de identidade conquistada no seio de toda a população brasileira. Identificar-se com essa palavra é comprometer a sua consciência na luta antirracista, é estar atento aos preconceitos e à consequente cristalização de estereótipos (...)" (CUTI, 2010, p. 44).*

Dessa maneira, pela autonomia da nossa voz não precisamos aceitar denominações que não incluam a palavra "negro" para essa literatura produzida por negros ou tendo um eu enunciador negro, assim como não podemos desmerecer todo um passado de lutas e identificação que tragam a palavra "negro", principalmente na história do movimento social negro durante o Brasil republicano, tais como Imprensa Negra, Frente Negra Brasileira, Associação Cultural Negra, Cadernos Negros, Instituto de Pesquisa de Culturas Negras – IPCN, Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial – MNUCDR, Congresso de Pesquisadores Negros – COPENE, Associação Brasileira de Pesquisadores Negros – ABPN, Grupo de Escritores Negros de Salvador – GENS, Ogum's Toques Negros, Dia (mês) Nacional da Consciência Negra, entre tantos outros exemplos. Sendo assim, utilizamos o conceito de Cuti para denominar a vertente literária aqui tratada como literatura negro-brasileira, entendendo que ela seja composta por um substantivo (negro) e um adjetivo (brasileiro) (CUTI,

[41] Organizada por Eduardo de Assis Duarte e Maria Nazareth Soares Fonseca, esta antologia contém quatro volumes com quase duas mil páginas reunindo sessenta e um pesquisadores de instituições acadêmicas do Brasil e do exterior com textos críticos, biografia, bibliografias e excertos das obras de cem autoras e autores negros, desde o século XVIII aos dias atuais.

[42] Dentre outros, citamos FIGUEIREDO, Eurídice; GONÇALVES, Ana Beatriz Rodrigues; PESSANHA, Márcia Maria de Jesus; CAMPOS, Maria Consuelo Cunha Campos. Negritude, Negrismo e Literaturas de Afro-descendentes. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). **Conceitos de literatura e cultura.** Juiz de Fora/Niterói: Editora da UFJF/EDUFF, 2005. pp. 313-340.

2011), por se tratar da condição de ser negro dentro de uma realidade social brasileira e, para além do exposto a respeito das denominações, nossa opção escora-se na história de lutas do movimento negro (assim expresso no singular, mas que se refere a uma pluralidade de movimentos), para além do esvaziamento e da tentativa de deslocamento da discriminação racial, feita basicamente a partir dos fenótipos negroides ostentados por um indivíduo. Logo:

> *"Por que depois dessas conquistas, nós, escritores negros brasileiros, que nos queremos reconhecidos como tal, devemos desistir do conteúdo ideológico da palavra "negro" para caracterizar a nossa literatura? Creio que toda alteração terminológica traz em si uma intenção de enfraquecer o termo de maior significância empregado para arregimentação. Ninguém no mundo é discriminado por ser afro-brasileiro ou afro-descendente, mas, sim, por ser negro, trazer inscrito em seu físico os traços da ascendência africana subsaariana" (CUTI, 2011, p. 61).*

Dessa maneira que acompanhando a palavra "negro" com toda a sua potência e devir, que o fazer literário para esses escritores incorpora, principalmente a partir dos anos 1970, uma mística quilombola (EVARISTO, 2010), uma vez que o quilombismo[43] é a forma encontrada pelos negros brasileiros de organização social, uma característica dos negros trazidos para a América, porém, deve-se acrescentar "o quilombo como um espaço de vivência marcado pelo enfrentamento, pela sua audácia de contradizer, pelo risco de contraviver o sistema, (...) porque quilombo é um lugar de escolha" (EVARISTO, 2010, p. 139). Ou seja, a literatura negro-brasileira parte de uma linguagem contradiscursiva para estremecer as certezas do cânone, a hipocrisia frente às desigualdades raciais, a insensibilidade perante a situação do negro brasileiro, algo que o poeta Éle Semog costura no poema "Outras Notícias", constante do livro "Cadernos Negros – Melhores Poemas":

> *"Não vou às rimas como esses poetas*
> *que salivam por qualquer osso.*
> *Rimar Ipanema com morena*
> *é moleza,*
> *quero ver combinar prosaicamente*
> *flor do campo com Vigário Geral,*
> *ternura com Carandiru,*
> *ou menina carinhosa / trem pra Japeri.*
> *Não sou desses poetas*
> *que se arribam, se arrumam em coquetéis*
> *e se esquecem do seu povo lá fora" (QUILOMBHOJE, 2008, p. 58).*

O poema de Éle Semog ataca diretamente o que a tradicional literatura brasileira procura esconder, que são as experiências vivenciadas pela população negra, mas que insistem em versar um modelo de belo restritivo a uma parcela da sociedade, a branca. Por isso o sujeito étnico deseja "outras notícias" e demonstra outras possibilidades para o fazer poético quando afirma "quero ver combinar prosaicamente/ flor do campo com Vigário Geral,/ ternura com Carandiru,/ ou menina carinhosa / trem pra Japeri". Com ironia, o sujeito lírico busca dualidades que para a poesia tradicional são antíteses – flor do campo, ternura e menina

[43] Abdias do Nascimento considera a forma de organização quilombola uma "práxis afro-brasileira": "Com efeito, o quilombismo tem se revelado fator capaz de mobilizar disciplinarmente as massas negras por causa do profundo apelo psicossocial cujas raízes estão entranhadas na história, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros" (NASCIMENTO, 2002, p. 225).

carinhosa, de um lado; e Vigário Geral, Carandiru e trem para Japeri, do outro lado. Dessa maneira evidencia-se a ausência de diálogo que está presente na literatura, mas na vida social. O sujeito étnico versa de um lugar, de um lugar que não contempla o que há de bom e melhor na vida, a primeira trinca de características que destacamos. Ele se expressa sim de um lugar que está vinculado ao trágico, ao assassinato, de pobres, de baixos índices sociais e econômicos, caso de Japeri, logo, lugares de maioria negra. Portanto, não é estranho que a marca da violência seja uma das expressões associadas aos negros, pois o poema lembra dois massacres históricos, o de Vigário Geral e o do presídio do Carandiru. A violência é uma das marcas do racismo sistêmico, logo, a população negra é vitimada sem maiores pressões por parte da sociedade, situação que vem piorando nos últimos anos, pois "a tendência geral desde 2002 é: queda do número absoluto de homicídios na população branca e de aumento nos números da população negra. E essa tendência se observa tanto no conjunto da população quanto na população jovem" (WAISELFISZ, 2012, p. 9).

Para o escritor e militante negro Éle Semog, é de fundamental importância que a sua literatura reflita essas questões que são ocultadas não só da sociedade brasileira, mas da literatura canônica. Daí o compromisso com uma escrita que questione as formas como os negros aparecem no texto canônico e exponha as adversidades vivenciadas por eles na sociedade racista brasileira:

> *"Então reescrever é uma droga, porque todo o nosso código, toda a nossa sintaxe, toda a nossa expressão é construída com esse idioma que nos uniu pela escravidão, que é o português. Eu tenho que subverter essa língua o tempo todo porque não falo nenhuma das línguas africanas, e falo muito mal o inglês e o espanhol, que também são línguas de dominadores. As circunstâncias exigem que eu seja um monoglota em português então eu mexo, e bulo, com esse português ao extremo possível.*
> *Está aí o desafio que acho que existe para todo poeta, para todo escritor, para todo dramaturgo, para todo romancista negro na hora de escrever. (...)*
> *Quando comecei a militar na poesia e no movimento negro, mais especificamente na poesia, é claro que eu não nasci um poeta negro. Era cheio de influências de Carlos Drummond de Andrade, de João Cabral de Melo Neto, de Carlos Nejar, Ferreira Gullar e de outros que compõem essa elite branca da literatura brasileira. Eu bebi nessa fonte, mas não cheguei a me envenenar. De repente eu pensei: 'Mas eu não sou isso, meu povo não é isso. Não é isso que quero na minha literatura'. E aí consegui perceber que dentro do movimento negro na década de 1970 existiam escritores negros em vários estados. E que estes escritores viviam uma solidão tremenda, eram poetas de gaveta. E, pelo movimento negro, começamos a nos falar, nos falar, nos falar e tivemos três encontros de poetas e ficcionistas negros na década de 1980. Hoje somos mais de 250 escritores negros produzindo. Isso significa que nós somos a primeira geração de escritores negros brasileiros. Porque antes se você tinha lá um Luís Gama, um Lino Guedes, um Solano Trindade, um Machado de Assis, um Abdias Nascimento eram, todos eles, extremamente isolados uns dos outros, nunca em torno de uma só causa. E gente de expressão, como Cruz e Souza, por exemplo, que se consolida como um dos maiores simbolistas do mundo.*
> *Então nós formamos a primeira geração de escritores negros para construir uma literatura negra ou uma literatura afro-brasileira de combate ao racismo. Você tem até a literatura como expressão da arte, como expressão da magnificência humana. Mas o meu sentido de literatura não pode ser outro que*

> *não o engajado no processo de combate ao racismo e reconstrução da nossa sociedade, um processo de expansão e de reconhecimento do nosso povo. Então a minha literatura é uma literatura de combate, é uma literatura de intervenção nessa ordem que aí está. E é uma ordem muito ruim a que está estabelecida" (SEMOG, 2013)*[44].

Esta passagem de Éle Semog é importante para nós por que sintetiza a discussão que propomos até aqui. O poeta cita o racismo na sociedade brasileira, o fazer literário para um escritor que se quer negro e os embates para romper com o cânone estabelecido, estudado desde os bancos escolares, a importância do movimento negro como aglutinador da inquietação de uma geração de escritores ao final dos anos 1970 durante o processo de rearticulação social com o abrandamento da ditadura militar. O poeta expõe a politização dessa literatura em prol da diversidade racial brasileira. Sendo assim, essa literatura possui características específicas para sua função, aqui discriminadas por Florentina da Silva Souza:

> *"construção de uma origem cultural de bases africanas; valorização de costumes, religião e outras tradições herdadas das culturas africanas; resgate de episódios históricos que evidenciam o comportamento heroico de negros na história do Brasil e o trabalho de conscientização do negro no Brasil para a necessidade de assumir uma identidade afro-brasileira, insurgir-se contra o racismo e disputar o acesso aos espaços de poder" (SOUZA, 2006, p. 110).*

Éle Semog e os escritores da literatura negro-brasileira representam a diferença que interroga o cânone (PADILHA, 2002), rasurando a felicidade da literatura brasileira, mostrando que a maioria da população é excluída do jogo, combatendo o racismo epistêmico e fazendo da relação marca da cor presente na pele e literatura símbolos da luta antirracista a qual a sociedade brasileira refuta enfrentar.

I.4 – Por onde anda(ou) o negro na literatura cabo-verdiana?

Discreta é a presença do negro e das matrizes culturais de origem africana nos primórdios do texto literário cabo-verdiano, assim como "escassos são os traços de africanidade e de negritude na poesia caboverdiana da época anterior à Nova Largada" (ALMADA, 2013, p. 355), ou seja, até a década de 1950. Discrição fortalecida pela quase ausência de uma crítica universitária que não problematiza o apagamento do negro e suas manifestações culturais de origem africana no texto literário cabo-verdiano, principalmente aquele vinculado ao cânone *claridoso* (DIONISO, 2013; LARANJEIRA, 2010). Fato que os maiores nomes da crítica canônica exaltam como a impossibilidade de falar de negritude ou outra manifestação negra na literatura cabo-verdiana, pois com o elemento da cor de pele suprimido, "porque *negro* ou *mestiço* ou *branco* são ali expressões esvaziadas do sentido corrente ou pelo menos ali perderam a carga comum" (FERREIRA, 1975, p. 42, grifos do autor). Manuel Ferreira é o mais destacado e enfático crítico literário da originalidade crioula em Cabo Verde e defensor intransigente da revista *Claridade* e seus ideais. Como, para o

[44] "Na literatura negra, a vida é só um poema de luta", excerto de texto para palestra proferida na Cia. de Teatro dos Comuns.

celebrado crítico, há "ausência de complexo de cor", a literatura cabo-verdiana apresenta particularidades que a distanciam das demais literaturas africanas de língua portuguesa e de outras literaturas negras no mundo:

> *"De tudo isso releva não podermos inscrever a poesia cabo-verdiana nos tradicionais quadros da africanidade ou, mais objetivamente, no âmbito da negritude. Com efeito, Cabo Verde de há muito vem procurando, por entre ajustamentos e reajustamentos, o caminho da sua integral personalidade e não sendo um todo europeu também não é um todo africano e nem, tão-pouco, o ajustamento de duas culturas. E isto pela simples razão de há séculos ter sido cerceado o cordão umbilical com a África e os grandes fluxos e refluxos humanos e culturais terem vindo a orientar-se particularmente para a Europa, sem que isto signifique da nossa parte a minimização das suas raízes africanas, que intervieram e resistem e persistem na génese da mestiçagem" (FERREIRA, 1975, p. 70).*

Seguindo os ideais *claridosos*, Ferreira apresenta a sua exaltação da mestiçagem de forma sinuosa, pois a mestiçagem pressupõe o apagamento, ou a diluição da componente africana da identidade cabo-verdiana e a exaltação da sua porção europeia (FERNANDES, 2002). Ou seja, desmascara-se o branqueamento[45] da identidade[46] cabo-verdiana que se quer miscigenada. O que está por trás de uma crítica universitária que não problematiza esse discurso? Para além da miscigenação violenta como instrumento de dominação do conquistador a partir do estupro sistemático e em larga escala das mulheres do grupo subalternizado, a doutrina da miscigenação afasta os miscigenados do grupo que foi subjugado. Para Carlos Moore,

> *"A miscigenação é um potente instrumento de dominação, porquanto é por meio dela que emergem permanentemente, e por cooptação racial, os novos setores de populações fenotipicamente diferenciados, que não naturalmente impelidos a reforçar os dispositivos de dominação do segmento minoritário do dominador. Por sua vez, esses novos autores reforçam o conjunto do sistema ao se identificarem e se relacionarem, quase exclusivamente, tanto psicológica quanto social e biologicamente, com o segmento sociorracialmente dominante, portanto, recusando-se a estabelecer alianças com o fragilizado segmento dominado" (MOORE, 2012, p. 203).*

Poucas são as vozes cabo-verdianas que questionam essa postura após a efervescência com as libertações do continente africano, o que aprofundaremos mais à frente. Timóteo Tio Tiofe, heterônimo do escritor e ensaísta João Manuel Varela, discorre sobre a inconsequência do afastamento do continente africano para o cabo-verdiano:

> *"O nosso destino, o destino político do arquipélago, é inconcebível fora do contexto africano. A África da segunda metade deste século é uma realidade política, económica e (brevemente) cultural de que os filhos mais modestos, os insulares, não se podem excluir; pelo contrário, nela se devem integrar naturalmente, ciosamente. No caso particular de Cabo Verde, dir-se-ia que essa integração se assemelha a um regresso de filho pródigo, regresso após*

[45] O ideal de branqueamento é "perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar aos efeitos da discriminação racial, o que teve como conseqüência a falta de unidade, de solidariedade e de tomada de uma consciência coletiva, enquanto segmentos politicamente excluídos da participação política e da distribuição eqüitativa do produto social". (MUNANGA, 2008, p. 95).

[46] Entendemos identidade como identidade cultural de um sujeito fragmentado, deslocado, em crise, questionando o seu "'pertencimento' a culturas étnicas, raciais, lingüísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais". Esse deslocamento ou descentração do sujeito constitui crise de identidade para o indivíduo, principalmente quando esta identidade é transmitida como imutável e coerente (HALL, 2001, p. 7-9).

> *andanças, por desvario, imprudência ou falso orgulho, longe da casa paterna, longe dessa África que é sua" (TIOFE, 2001, p. 13).*

Esse embate identitário de ser africano, de ser europeu e de ser cabo-verdiano acompanha a literatura do arquipélago. Mas, antes, precisamos levar em consideração que o surgimento da literatura cabo-verdiana e nos demais países africanos de língua portuguesa "associa-se intimamente à criação e desenvolvimento do ensino oficial e ao alargamento do ensino particular ou oficializado, à liberdade de expressão e à instalação do prelo, fatos que se registram só a partir dos anos quarenta do século XIX"[47] (FERREIRA, 1987, p. 8).

Nesse período as primeiras manifestações literárias cabo-verdianas aparecem nos jornais e em publicações da metrópole portuguesa. Surge uma elite letrada de "filhos da terra" que começa a reivindicar cargos administrativos até então ocupados por "brancos metropolitanos". Com essa elite letrada postula-se a posição de desenvolvimento intelectual e de hábitos e costumes compatíveis aos metropolitanos, esse *mínimo natural compartilhado* motivado pela educação (FERNANDES, 2002) conduz à posição diferenciadora de Cabo Verde: "abaixo de Portugal e acima dos demais países africanos em termos 'civilizacionais'" (ANJOS, 2000, p. 195).

Reconhecido como *nativismo*, esse período da literatura cabo-verdiano da virada do século XIX até as primeiras décadas do século XX, revela escritores que buscam outra filiação para a ilha cabo-verdiana e inspiram-se no movimento literário conhecido como *hesperitanismo* ou *mito hesperitano*[48]. Trata-se de um mito que "veio preencher um vazio e dar um sentido à componente histórica do fundamento pátrio alicerçado nas ilhas e não na Metrópole europeia" (FERREIRA, 1989, p. 193). Resgata-se a origem das ilhas na mítica Atlântida, sendo o arquipélago de Cabo Verde o que restou do continente perdido, "Das vastas extensões assim submersas/ Então ficaram estas nossas ilhas/ (...) Chamadas, pois, Ilhas Hesperitanas" (FERREIRA, 1989, p. 192). Os jardins das Hespérides, filhas de Hespérido, abrigavam jardins formados por poimos de oiros, "guardados pelo dragão das cem cabeças, morto por Hércules" (GOMES, 2008, p. 131). As ilhas de Cabo Verde também são identificadas por Camões, n'Os Lusíadas (C.V, 7, 8, 9) como Cabo Arsinário ou Estrabão. Porém a busca atlântica distancia o arquipélago de uma continentalidade europeia ou africana, o que configura uma instabilidade filial de pátria portuguesa e mátria cabo-verdiana (GOMES, 2008).

Entretanto, intelectuais como Eugénio Tavares e Pedro Cardoso (1890-1942) debruçam-se na cultura oral e no idioma crioulo (a língua materna), aquele compondo músicas para morna, estilo associado à cultura cabo-verdiana, enquanto este resgata cantigas dos

[47] O prelo foi instalado nas ex-colônias portuguesas em: Cabo Verde, 1842; Angola, 1845; Moçambique, 1854; São Tomé e Príncipe, 1857; e Guiné-Bissau, 1879. Em Cabo Verde, o *Boletim Oficial* foi criado em 1843 e o primeiro jornal não oficial em 1877, *O Independente*. (FERREIRA, 1985, 1987, grifos do autor).

[48] "Por nós pensamos que a subconsciente formulação do mito hesperitano, como já deixamos entender, teria a sua origem no Seminário-Liceu de São Nicolau. Ambos, José Lopes da Silva e Pedro Monteiro Cardoso, foram alunos daquele estabelecimento de ensino (...). As referências culturais nos textos hesperitanos (e não apenas) a Platão, à Atlântida, às Hespérides, a Hércules, Estrabão, Níobe, etc., e a todas as figuras míticas ligadas a esse espaço lendário teriam sido extraídas de velhos alfarrábios, incunábulos, enciclopédias da biblioteca do Seminário-Liceu, lá fundado (1866) e lá extinto (1928) na Ribeira Brava de São Nicolau (...)" (FERREIRA, 1989, p. 196).

populares, desenvolve poemas na língua materna e reivindica o seu estatuto como língua oficial do arquipélago. Atento aos problemas de seu tempo, escreve crônicas em vários jornais cabo-verdianos e portugueses, dentre outros, “O Manduco”, do qual foi fundador, e foi autor da célebre coluna “A Manduco...”[49]. Para essas crônicas utiliza o pseudônimo Afro e impressiona o tom incisivo aos dramas dos negros africanos frente ao colonialismo. Em sua estreia, Afro já demonstra o caráter de sua seção: “(...) ‘a manduco’ é simplesmente o título de uma nova secção onde discretamente, sem ódios nem lisonjas, e a bem dos interesses da província, se dirão verdades... agridoces” (BRITO-SEMEDO, 2008, p. 85).

Na poesia, Pedro Cardoso revela sua relação com África. O poema “Ode à África” é um exemplo de como se apresenta a personalidade ambígua deste intelectual, ora exaltando o passado grandioso da África mediterrânica, ora demonstrando a grandiosidade da civilização europeia, da sua religião e sua supremacia colonial frente ao estágio “atrasado” do continente africano:

“África minha, das Esfinges berço,
Já foste grande, poderosa e livre:
Já sob os golpes do teu gládio ingente
Tremeu o Tibre! (...)

Entre os antigos já Cartago e Egipto
Foram empórios de poder e fama
Por fim caíram… foram-lhe Calvário
Pelúsio e Zama

Sim, foste grande, dominaste o mundo;
Mas hoje jazes sem poder sem nada.
E ao férreo jugo das potências gemes
Manietada.

Sobre o teu corpo, ó meu leão dormente,
Vieram bárbaras nações pousar;
E quais hárpias truculentas, feras,
Nele cevar (…)

Cavalheiroso Abdel Kader e Negus
E vós, valentes filhos dos sertões,
A lanças, chuços expulsai-me todas
Essas nações! (...)

Deixai, deixai que se derrame prestes
A luz da fé no inóspito sertão,
E, a par e passo, proligando as trevas
Ada instrução!

Missionários mais que heróis ousados,
Sede bem-vindos! Nobres mensageiros
Da Boa Nova por Jesus pregada,
Sois verdadeiros!

Rubras de glória, as Águias napoleônicas
Viste passar altivas, vencedoras…

[49] As crônicas de Afro foram publicadas na seção *A Manduco* do jornal *A Voz de Cabo Verde*, no período de 21 de maio de 1911 a 17 de agosto de 1914, totalizando trinta e sete crônicas (BRITO-SEMEDO, 2008, p. 81-82).

> *E hoje, que é delas? Pó e cinzas, trevas*
> *Aterradoras!*
>
> *Cantai, tem cada povo a sua Ilíada!*
> *Cantai da Líbia as sempiternas glórias!*
> *Que pergaminhos há de tão brilhantes*
> *E altas memórias" (FERREIRA, 1989, p. 238-239)*

É com Pedro Cardoso que encontramos os primórdios de uma poesia cabo-verdiana de afro-crioulitude, que é assim entendida por José Luis Hopffer Almada:

> *"aquela poesia que referencia de forma positiva, inclusiva e, até, afirmativa, a contribuição da matriz afro-negra na formação da crioulidade caboverdiana, evidencia a presença étnico-cultural e/ou étnico-racial do homem negro ou negro-mestiçado na sociedade caboverdiana e, sem desvalorizar a ocidentalidade da nossa cultura, implícita na construção simbólica e na vivência da nossa crioulidade (enquanto afro-latinidade), considera-a também inserida no vasto "mundo negro", isto é, naquele espaço cultural onde se situam, em coexistência, em fusão ou em conflito com outras culturas, mormente as de origem europeia, as culturas negro-africanas, afro-negras e afro-europeias da África, das Américas e, cada vez mais, da Europa" (ALMADA, 2013, p. 373-374).*

Após a geração do nativismo, António Pedro (1909-1966) é considerado o precursor do modernismo literário cabo-verdiano. Cabo-verdiano de nascença, mas de lá saído desde a tenra idade, retorna às ilhas aos vinte anos e publica um livro de poesia intitulado *Diário* (1929). A versificação livre e o seu olhar distanciado para o cotidiano das ilhas é carregado de ironia, de um jovem branco de formação europeia que procura se envolver com o meio novo ao qual é (re)apresentado. Em sua poesia, as manifestações populares como o batuque e a morna são tratadas com ironia e desprezo, conforme a ideologia colonial vigente: "Vi um batuque/ baque,/ bacanal!/ E fiquei de olhos cansados/ – pobres selvagens –/ a ver horas e horas/ rolar a mesma dança/ doida..." (FERREIRA, 1975, p. 78). O sujeito lírico pedriano não se cala diante das relações raciais no arquipélago, tratadas também com ironia: "Os brancos daqui/ são mais modestos que os pretos:/ os pretos chamam-se pretos,/ os brancos chamam-lhes gente daqui,/ e aqui.../ há brancos e pretos..." (*ibidem*, p. 80).

Já a década de 1930 acompanha o surgimento daquele que é o considerado o marco do modernismo literário cabo-verdiano, a revista *Claridade*[50] estreia em 1936, na cidade do Mindelo, Ilha de São Vicente. Com ela, uma nova geração de intelectuais desponta no panorama cultural do arquipélago expondo e disputando por uma reconfiguração identitária frente à metrópole portuguesa. Para Baltasar Lopes, seu principal ideólogo, "Há um pouco mais de vinte anos, eu e um grupo reduzido de amigos começámos a pensar no *nosso problema*, isto é, no problema de Cabo Verde. Preocupava-nos sobretudo o processo de formação social destas ilhas, o estudo das raízes de Cabo Verde" (FERREIRA, 1975, p. 85, grifos do autor). Esses intelectuais, conhecidos como *claridosos*, de certa maneira, coadunam com os objetivos do chamado Estado Novo português (1930-1933) que aprimorava a inserção da ideologia

[50] "1936-1960, nove números: 1936, dois números; 1937, um número; 1947, dois números; 1948, 1949, 1958 e 1960, um número em cada um destes anos" (FERREIRA, 1975, p. 85).

assimilacionista e integracionista das colônias africanas. Dessa forma, essa nova elite letrada mantém a assimilação como diferencial e forma de aproximação dos metropolitanos, tornando-se um importante instrumento de negociação da sua posição social e servindo como meio de diferenciá-la da população local e dos demais povos africanos (FERNANDES, 2002). Através da assimilação, os *claridosos* alçam o mestiço como o efetivo resultado desse projeto, aceitam o seu papel de defesa da política colonial e do universalismo da cultura portuguesa.

O projeto *claridoso* de construção da identidade mantém-se como referencial até os nossos dias. Esse projeto identitário consiste em ter uma posição contrastiva em relação ao continente africano e de incorporação ao continente europeu. Dessa maneira, os *claridosos* ainda buscam respostas para solucionar aquilo que consideram como defeito para sua identidade nacional, para isso "a mestiçagem é apresentada como parte final de um processo evolutivo no qual o componente cultural de origem africana tende a ser progressiva e completamente extinto" (FERNANDES, 2002, p. 83). Afastar-se do exótico, do místico africano, distanciá-lo de Cabo Verde, é exposto no primeiro número da *Claridade* por um de seus principais representante, o escritor Manuel Lopes:

> *"É vulgar verem-se desembarcar nestas ilhas africanas (...) estrangeiros, sedentos de exotismos, com aquela doentia curiosidade de quem pisa terras de África e, por conseguinte, terras de mistério, e que (...) tornam a embarcar desiludidos e azedos, porque nada de novo colheram, (...) não assistiram sequer a uma sessão de magia negra. o problema do cabo-verdiano é menos de ordem tradicional e estático, que cultural e dinâmico" (LOPES, 1936, p. 5 apud ANJOS, 2004, p. 76).*

Esse distanciamento de África é proposto principalmente por Baltasar Lopes, o principal teórico da *Claridade*. Para ele, opor Cabo Verde de África significa demonstrar o "enriquecimento cultural do arquipélago" e o "esforço generalizado de aristocratização" e a "flexibilidade psicológica do mestiço" apresentam as particularidades da identidade cabo-verdiana e, dessa forma, libertá-la da estigmatizada herança africana (LOPES, 1947, p. 15-22). Para Baltasar Lopes, a *Claridade* seria:

> *"Pela militância, expressa ou latente nas suas páginas, a ação da revista, e com ela, do grupo, configura-se bem como um movimento precursor da independência política, na medida em que, como foi notado por vozes estranhas e insuspeitas, ela revelou que Cabo Verde possuía uma personalidade autônoma bem caracterizada e diferenciada, que merecia um tratamento e um atendimento específicos" (FERNANDES, 2002, p. 84).*

A especificidade solicitada do projeto *claridoso* evidencia não uma civilização cabo-verdiana, mas sim uma civilização portuguesa, assim como em nenhum momento questiona o pertencimento do arquipélago a Portugal nem revela um projeto de independência para as ilhas (FERNANDES, 2002; ANJOS, 2004). O que expõe muito bem Baltasar Lopes com essa postura de ser "inteligentemente português", já que "nós estamos muito mais aproximados do tipo português de cultura do que talvez suponhamos" (LOPES, 1957, p. 7). Diante da aristocratização social do mestiço, Fernandes considera que "a mestiçagem afirmada tipifica

um processo de apropriação unilateral do patrimônio cultural socialmente valorizado" (FERNANDES, 2002, p. 85).

De origens abastadas, todos os fundadores da *Claridade* em algum momento complementam seus estudos em Portugal, ocupam cargos administrativos e atingem "os limites do que a política assimilacionista propunha" (ANJOS, 2004, p. 148). Apesar de todo apreço e forçada aproximação à cultura portuguesa, os *claridosos* buscam referenciais distante da Europa e da África para caracterizar o seu pensamento emancipatório. Sendo assim, o Brasil, com o suposto projeto bem-sucedido de mestiçagem, passa a ser o modelo inspirador da especificidade cultural cabo-verdiana, por conseguinte, elevando a cultura ao protagonismo da negociação política. Com isso, o Modernismo e o lusotropicalismo[51] funcionam como o suporte ideal para a literatura e a etnologia (FERNANDES, 2002). Sobre este contato inicial com o modernismo brasileiro, Baltasar Lopes afirma que:

> *"Precisávamos de certezas sistemáticas que só nos podiam vir, como auxílio metodológico e como investigação, de outras latitudes. Ora aconteceu que por aquelas alturas nos caíram nas mãos fraternalmente juntas, em sistema de empréstimo, alguns livros que consideramos essenciais pro* doma nostra*. Na ficção o José Lins do Rego d'*O menino de Engenho e do Bangüê*, o Jorge Amado do* Jubiabá *e* Mar Morto*; o Amândio Fontes d'*Os Corumbas*; o Marques Rabelo d'*O caso da Mentira*, que conhecemos por Ribeiro Couto. Em poesia foi um 'alumbramento' a "Evocação do Recife", de Manuel Bandeira, que, salvo um ou outro pormenor, eu visualizava com as suas figuras dramáticas, na minha vila da Ribeira Brava" (FERREIRA, 1989, p. 259, grifos do autor).*

Os *claridosos* valem-se das semelhanças da ambientação do sertão, do drama da seca e da sociedade escravocrata nordestina que passam a servir de inspiração para uma literatura regionalista do arquipélago, ou seja, a "'realidade' cabo-verdiana passa a ser lida através dos romances brasileiros. Estes tornam possível a emergência dessa 'realidade para a literatura cabo-verdiana" (ANJOS, 2004, p. 112). Desse período são exemplares os romances *Chiquinho* (1947), de Baltasar Lopes, e *Flagelados do Vento Leste* (1960), de Manuel Lopes. Anjos frisa que o romance nordestino e a produção intelectual brasileiros contribuem para atenuar a subordinação aos referenciais portugueses, e a leitura dos modernistas brasileiros possibilita os instrumentos estéticos e identitários para a inovação do meio intelectual das ilhas. Essa "leitura da realidade interna não é percebida de outro modo senão sob a lógica da *revelação*, do *encontro* e da *autenticidade* que 'naturaliza' e, portanto, legitima a importação" (ANJOS, 2004, p. 104, grifos do autor) do modelo de sociedade supostamente mestiça brasileira. Ao

[51] Em conferência lida em Goa, em novembro de 1951, Gilberto Freyre define o lusotropicalismo: "(...) Ele próprio [o português], porém, em vez de rigidamente europeu ou imperialmente ibérico, extraeuropeizou-se e tropicalizou-se desde o início de suas aventuras ultramarinas, amorenando-se sob o sol dos trópicos ou sob a ação ou o requeime da mestiçagem tropical. Confraternizou com os povos de cor em vez de procurar dominá-los do alto de torres como que profiláticas onde raça e cultura imperialmente europeias se mantivessem misticamente puras. Assimilou desses povos valores que salpicaram de orientalismos, americanismos, africanismos, o próprio Portugal, dando à cultura e, em certas áreas, à própria gente lusitana, uma espécie de vigor híbrido, de que o estilo manuelino e a arte indo-portuguesa são exemplos expressivos. Criou um mundo de valores aparentemente contraditórios, mas na verdade harmônicos. Um mundo novo, uma civilização nova, uma cultura nova a que por antecipação pertenceram portugueses dos séculos XVI a XVIII para os quais nos voltamos hoje como para pioneiros do que pode, ou deve, chamar-se civilização ou cultura lusotropical (...)" (FREYRE, 2010, p. 131).

reavaliar as ações iniciais dos *claridosos* e as semelhanças de Cabo Verde e Brasil, Baltasar Lopes afirma que:

> *"A vinte anos de distância, teimo em considerar essas reacções nossas como autênticas. Esta ficção e esta poesia revela-nos ambientes, tipos, estilos, forma de comportamento, defeitos, virtudes, atitudes perante a vida, (...) [que] deve corresponder a semelhanças profundas de estrutura social" (LOPES, 1956, p. 6).*

Entretanto, esse referencial ao modernismo brasileiro permanece subalternizando a personagem negra, isso quando ela aparece, fato que Gregory Rabassa registra como:

> *"Êsse é um dos principais problemas de um estudo do negro na literatura brasileira. Como freqüentemente não existe uma consciência racial, pode-se ler um romance inteirinho, até o fim, e só incidentalmente descobrir em algum lugar que os personagens em questão eram negros. Assim, muitas vezes, o fato das criações literárias serem negras, mulatas, ou de qualquer outro grupo racial é puramente acidental e não influi muito sôbre a estória em si" (RABASSA, 1965, p. 127).*

Apreendemos que ter o Brasil como referencial distinto de Portugal e de África permanece, por um lado, atenuando a subalternidade ao primeiro, por outro lado, continua afastando o ideal de identidade cabo-verdiana deste, uma vez que a literatura brasileira lida pelos *claridosos* reflete as relações de subalternidade dos negros na sociedade. Com isso, chega-se à segunda parte do "alumbramento" dos *claridosos* com o Brasil na sociologia de Gilberto Freyre, mais precisamente no livro *Casa Grande & Senzala*, e nos textos de Artur Ramos, Nina Rodrigues e Silvio Romero em menor escala (ALMADA, 2013). Ou seja, influência direta da construção ideológica racista brasileira no pensamento dessa geração de intelectuais.

O lusotropicalismo oriundo do Brasil será utilizado no campo teórico e político tanto pelos cabo-verdianos quanto pelos representantes da metrópole. *O mundo que o português criou* "não passava de alargamento de uma ensaiada primeiramente no microambiente arquipelágico" (FERNANDES, 2002, p. 101). A geração *claridosa* percebe no ruralismo e na harmonia das relações raciais do nordeste descritas por Freyre aproximações da sociedade mestiça brasileira com a cabo-verdiana. Freyre diferencia-se dos teóricos anteriores a ele por apresentar a mestiçagem brasileira como um valor positivo, porém a contribuição africana permanece minorizada, o negro permanece como objeto, enquanto o branco continua intocável nos altos escalões da sociedade. Inicia-se uma "apologia à miscigenação, não na prática, mas na teoria, na qual ela é reconhecida como elemento básico da composição do povo brasileiro" (SANTOS, 2002, p. 150). Contudo, se há valorização da cultura africana na formação brasileira, ela somente surge com a mitificação do mestiço e a ilusão de pensar que no Brasil haveria uma harmonia (democracia) que permitiria um tratamento igual entre brancos e negros (SANTOS, 2002, p. 150-151). Entretanto, uma visita do sociólogo brasileiro pelo arquipélago contrariará todas as expectativas dos *claridosos*, pois Freyre apontará para a necessidade da "estabilização cultural de uma gente que, procurando ser européia, repudia as suas origens

africanas e encontra-se, em grande número, em estado ou situação precária de instabilidade cultural e não apenas econômica" (FREYRE, 2006, p. 250). Por hora, deixaremos essa decepção com Gilberto Freyre para ser melhor discutida no próximo capítulo.

Gabriel Mariano, escritor, ensaísta e *claridoso* fervoroso, trará uma contribuição especial para o debate identitário cabo-verdiano ao inferir que a ascensão da cultura cabo-verdiana se dá pela ascensão do mestiço, diferindo do Brasil, já que "no arquipélago se transferiram as funções que no Brasil se reservavam aos brancos" (FERNANDES, 2002, p. 85), sendo Cabo Verde *um mundo que o mulato criou*, e *um tiro que saiu pela culatra do colonialismo* (MARIANO, 1991). Todavia, Gabriel Fernandes é perspicaz ao apreender que a fidelidade de Mariano "aos pressupostos assimilacionistas ofuscou-lhe a coerência dos argumentos, fazendo-o incorrer nas mesmas contradições dos defensores da lusitanidade da cultura cabo-verdiana" (FERNANDES, 2002, p. 86). Sendo assim,

> *"sua leitura de mestiço cabo-verdiano acabou criando o* mestiço cabo-verdiano*, que aliás não passou de mestiço* português*; uma leitura na qual a identidade submete-se à lógica utilitária, prestando-se a reforçar a racionalidade estratégica e o pragmatismo político dos agentes identitários.*
> *A nosso ver, a prática de interpelação política foi determinante nesse processo de triagem pelo qual se escolheu, dentre os membros de uma cultura alegadamente mestiça, quem merece ou não o título de* mestiço*, isto é, política e validamente mestiço. No seu bojo, o mestiço torna-se aquele cujo desempenho cultural corresponde àquilo que se estabeleceu como pré-requisito ao* mestiço *de que se necessita. Isto significa que as expectativas e exigências políticas em torno da mestiçagem criaram a couraça dentro da qual se acomodou o* mestiço" *(FERNANDES, 2002, p. 88-89, grifos do autor).*

Ainda valendo-se do ideal de branqueamento, os *claridosos* continuavam tentando desvencilhar-se dos *defeitos biológicos* de nascença (FERNANDES, 2002). Inferimos que não há inocência, mas sim um grupo de intelectuais empenhados na conquista de poder e prestígio, do "nosso problema" como assinalou Baltasar Lopes. Das inquietações de um grupo de jovens e busca por protagonismo forja-se a identidade mestiça cabo-verdiana.

A reviravolta acontece no decorrer da década de 1950, as guerras de libertação das colônias africanas são uma realidade e revelam ao mundo a agonia do colonialismo. O PAIGC (Partido Africano pela Independência de Guiné e Cabo Verde) é fundado em 1956 e tem Amílcar Cabral como seu líder. Este lança um importante texto intitulado "Apontamentos sobre a poesia cabo-verdiana" (1952), premonitório no dizer de Manuel Ferreira (FERREIRA, 1985, p. 304), acerca dos novos rumos que caberiam aos futuros atores da literatura cabo-verdiana assumirem após o chão fecundado pelas revistas *Claridade* e *Certeza*[52] *(1944)*:

> *"Os seus poetas – o contato com o mundo é cada vez maior – sentem e sabem que, para além da realidade caboverdiana, existe uma outra realidade humana de que não podem alhear-se. Sentem e sabem que não é apenas em Cabo Verde que há "gritos lancinantes pela noite silenciosa" e "homens vagabundos" que "fitam estrelas que a madrugada esculpiu". (...)*

[52] *Certeza* foi uma revista surgida na cidade do Mindelo, Ilha de São Vicente, em 1944, e com apenas dois números publicados. Com teor ainda telúrico, mas trazendo a novidade da ideologia marxista para o texto literário entre seus componentes. Também nítida a influência do neorrealismo português.

> *Mas a evolução da poesia cabo-verdiana não pode parar. Ela tem de transcender a "resignação" e a "esperança. A "insularidade total" e as secas não bastam para justificar uma estagnação perene. As mensagens da Claridade e da Certeza têm de ser transcendidas. O sonho da evasão, o desejo de "querer partir" não pode eternizar-se. O sonho tem de ser outro, e aos poetas – os que continuam de mãos dadas com o povo, de pés fincados na terra e participando no drama comum – compete cantá-lo. O caboverdiano, de olhos bem abertos, compreenderá o seu próprio sonho, descobrirá a sua própria voz, na mensagem dos poetas" (CABRAL, 1976, p. 21).*

Na virada dos anos 1950 para 1960, a intransigência da ditadura salazarista aumenta a repressão, obrigando as colônias a partirem para a luta armada diante da inflexibilidade do comando português. José Luis Hopffer Almada elucida a postura da metrópole:

> *"Caminhos esses que já se divisavam por demais tortuosos face à intransigência de um colonialismo português, incapaz de sequer encarar a hipótese da concessão de uma independência fictícia às suas colónias e, nessa sequência, de enveredar pela via neo-colonial nas suas relações com as possessões africanas, à semelhança das práticas das demais potências coloniais europeias.*
> *Essa incapacidade congénita radicava na própria condição periférica, de atraso, de subdesenvolvimento e de dependência de Portugal em relação a outras potências capitalistas, verdadeiramente imperialistas, como o próprio (Amílcar, grifo meu) Cabral constata, em teórica sintonia com as teorias marxistas de Samir Amin sobre o centro e a periferia capitalistas.*
> *Segundo a lúcida análise de Amílcar Cabral, para Portugal e as suas classes dominantes era de importância vital a manutenção do monopólio da posse colonial dos seus territórios africanos e ultramarinos.*
> *Um poder político autoritário, de feição e natureza fascistas, uma sociedade portuguesa genericamente racista e profundamente convicta e diariamente convencida da "missão civilizadora" de Portugal em África, uma esquerda metropolitana inoculada, em grande medida, com os mitos da grandeza imperial de Portugal, bem como a existência de importantes comunidades de colonos brancos em Angola e Moçambique e de importantes interesses roceiros em S. Tomé e Príncipe só podiam contribuir para o agravamento da propensão do Governo português para a intransigência anti-negocial"*[53] *(ALMADA, 2008).*

Diante desse quadro, a poesia assume contornos radicais, poetas como Mário Fonseca, que parafrasearia a "postulação irritada da fraternidade" (FONSECA, 1998, p. 166) de Aimé Cesaire, marcam a mudança de postura de sua geração e o *antipasagardismo*[54] seria radicalizado em suplementos literários como *Suplemento Cultural* (1958), *Boletim dos Alunos do Liceu Gil Eanes* (1959) e *Seló – página dos novíssimos* (1962). Ruptura que seria escancarada por Onésimo da Silveira, representante da "geração que não vai para Pasárgada", no seu "Consciencialização da literatura caboverdiana", livro com severas críticas aos *claridosos*, motivando o poeta e ensaísta a afirmar que:

> *"a literatura caboverdiana, estando profundamente ferida de inautenticidade, não traduz nem produziu uma mentalidade consciencializada e daí se ter tornado, como não é difícil verificar, em título de prestígio da elite que a vem*

[53] ALMADA, José Luis Hopffer C. **O caso Amílcar Cabral.** Disponível em: <http://www.liberal-caboverde.com/index.asp?idEdicao=64&id=17180&idSeccao=527&Action=noticia>. Acesso em: 30 mai. 2008.
[54] O antipasargadismo é uma resposta das gerações posteriores ao pasargadismo, movimento literário *claridoso* de forte influência evasionista inspirado no poema "Vou-me embora para Pasárgada", do brasileiro Manuel Bandeira. Jorge Barbosa e Osvaldo Alcântara (pseudônimo de Baltasar Lopes) foram os principais poetas dessa vertente literária. O antipasargadismo critica a postura pouca combativa desse evasionismo frente ao colonialismo português.

> *encabeçando e não em força ao serviço de Cabo Verde e suas gentes" (SILVEIRA, 1963, p. 8).*

O texto de Silveira revela a intransigência com a situação colonial e também com a postura dos *claridosos*, acusados de colaboracionistas da metrópole. Os *claridosos* realmente encontram-se numa posição delicada diante das mudanças ocorridas no continente africano com o vento da libertação das colônias. Além disso, eles são "constrangidos pelas instâncias oficiais de difusão cultural que, além da censura, promovem eventos de apresentação que são simultaneamente ocasiões de demonstração do alinhamento com a política colonial", assim como são convocados para figurarem como exemplo do sucesso do colonialismo português frente as instâncias internacionais "em ocasiões em que era necessário aplacar as críticas (...), a administração colonialista apresentava as elites locais (dentre os quais os escritores) em manifestação não apenas de 'aceitação pacífica', mas de 'adesão fervorosa' ao colonialismo português" (ANJOS, 2004, p. 144), o que revolta ainda mais os jovens.

Desde a publicação de *Certeza* que os expoentes a literatos cabo-verdianos são muito jovens e no final da década de 1950, quando surgem os suplementos literários supracitados há uma tendência para a transição da produção literária para a militância política que acaba sendo estimulada pela própria repressão política e forte censura, conduzindo os jovens para a clandestinidade (ANJOS, 2006).

Com essa mudança de eixo identitário, finalmente aproximando-se e assumindo-se como parte do continente africano que os escritores cabo-verdianos independentistas voltam-se para o negro e para os dramas comuns dos negros africanos. Agora, diferente dos *claridosos* que visualizam as manifestações culturais negras como "pobres resquícios":

> *"numa atitude de registo, dir-se-ia "museológico", do que, acreditavam, estava destinado a desaparecer, como estariam congenitamente condenadas a desaparecer todas as manifestações de raiz negro-africana, quer por força do alargamento da área de jurisdição do mulato e da mestiçagem cultural, ou por sua reencarnação e diluição (enquanto "África") no substrato crioulo comum, de predominância europeia, quer ainda por força da repressão por parte da Igreja e das autoridades coloniais. Interessante é que acresce o interesse na preservação, e, até, na revitalização dessas manifestações culturais, quando nelas se divisa qualquer influência europeia relevante, como parece acontecer com Baltasar Lopes, quer em relação ao crioulo, quer em relação às letras da finason, nas quais ele divisa influências do cancioneiro europeu medieval" (ALMADA, 2013, p. 384).*

Frisamos que a perversidade ideológica do projeto *claridoso* é tamanha que, como bem assinala o ensaísta José Luis Hopffer Almada, dentro da submissão e da tentativa de espelhamento ao colonizador português que Baltasar Lopes não condena ao desaparecimento as manifestações culturais crioulas onde identifica resquícios de influência europeia. Porém, com a nova emergência política, encontramos a valorização do negro cabo-verdiano e da porção africana das matrizes culturais do arquipélago.

Nesse novo tempo, Kaoberdiano Dambará construirá sua obra poética somente em língua materna cabo-verdiana e dará especial atenção para as raízes negro-africanas do ilhéu.

Considerado como pioneiro por Timóteo Tio Tiofe, que trata a obra daquele poeta como "a primeira tentativa em livro de falar de Cabo Verde numa perspectiva africana" (TIOFE, 2001, p. 135). Vejamos um poema de Dambará traduzido para o português, "Chegou a hora"[55]:

> *"Ergue-te e caminha filho de África*
> *ergue-te negro escuta o clamor do povo:*
> *África Justiça Liberdade.*
>
> *Escuta o grita do povo clamando*
> *na Assistência Pública*
> *no funco*
> *nos cemitérios nos campos sem chuva*
> *nos ventres torcidos de fome.*
>
> *Abandona funco mãe irmão*
> *tudo*
> *toma consciência sobe para as montanhas*
> *finca os pés na terra pega em armas.*
>
> *Brande o ferro no cimo dos montes*
> *com fome ou abundância guerra ou paz*
> *luta p'la liberdade da tua terra" (ANDRADE, 1979, p. 257)*

O poema de Dambará é direto ao convocar a negritude do ilhéu, nomeá-lo como negro e pertencente à África; traz o poema para o espaço onde o negro habita – o funco, a versão cabo-verdiana para a senzala; para o agrupamento no espaço da liberdade porvir, as montanhas; chama para consciência de cada um, a união para acabar com o colonialismo. Chama atenção o último verso da terceira estrofe: "finca os pés na terra pega em armas". Neste, o poema subverte um dos principais lemas da geração *claridosa*, que é o "fincar os pés na terra" ao trazê-lo, de forma provocativa, para o contexto das independências africanas e da emergência da luta armada. Agora, o lema perde o seu caráter, também imprescindível, de valorização das manifestações culturais crioulas para a participação efetiva dos cabo-verdianos na conquista de sua emancipação, do fim do colonialismo. Dambará é um autêntico representante da literatura de combate, comum aos poetas nacionalistas africanos comprometidos com a urgência do seu tempo e concretização da utopia. Para Fanon:

> *"É a literatura de combate propriamente dita, no sentido de que convoca todo um povo à luta pela existência nacional. Literatura de combate, porque informa a consciência nacional, dá-lhe formas e contornos e abre-lhe novas e ilimitadas perspectivas. Literatura de combate, porque assume um encargo, porque é vontade temporalizada" (FANON, 1979, p. 200).*

Outro poeta de essencial importância nesse contexto é Mário Fonseca[56]. Humanista, marxista e pan-africanista convicto, Fonseca desponta nas páginas de *Seló* (1962). Sua poesia é daquelas de quem dedicou a vida a combater os regimes opressores do mundo, a defesa

[55] Segue a versão em língua materna do poema "Ora dja tchiga": "Labanta bo anda fidjo d'Afrika/ Labanta negro, obi gritu'l Pobo:/ Afrika , Djustissa, Liberdadi// Obi gritu'l Pobo na Sistensia, na funko/ na simiteri, na lugar sem tchuba,/ na bariga torsedo di fomi// Dexa bo funko, dexa bo mai, bo armun/ dexa tudo, pega na kunsiensia bo subi monti/ finka pé na tchom bo pega n'arma.// Brandi fero riba'l monti,/ ko fomi o ko fartura, ko guera o ko paz,/ luta pa liberdadi'l bo tera!" (ANDRADE, 1979, p. 256).
[56] Mário Fonseca (1939-2009) nasceu na Ilha de Santiago. Publicou, dentre outros, *Se a luz é para todos* (Praia: Publicom, 1998).

intransigente dos desfavorecidos percorreu toda a sua trajetória. “Eis-me aqui África” é um poema dos mais celebrados em Cabo Verde. Leiamos:

> *“Eis-me aqui África (...)*
> *eis-me aqui*
> *continente meu (...)*
> *vinde abraçar-me*
> *apertar-me*
> *estrangular-me*
> *com os vossos músculos*
> *onde oh alegria*
> *reencontro o meu sorrir*
> *e a confirmação*
> *de que nada nos separa*
> *nem o mar*
> *nem os lusíadas (...)*
> *Eis-me aqui África*
> *nas tuas entranhas*
> *de onde afinal*
> *nunca saí*
> *eis-me aqui África*
> *eis-me aqui*
> *aqui” (FONSECA, 1998. p. 29-33).*

Evidencia-se no poema de Fonseca o comprometimento com a luta em Cabo Verde e em todo o continente africano, assim como a existência indissociável à África, “de que nada nos separa/ nem o mar/ nem os lusíadas”. A distância do continente africano sempre foi uma das bandeiras da metrópole para justificar o fato de Cabo Verde não ser africano, assim como o rompimento com o cânone português, representado no poema ao citar Camões. O pan-africanismo de Fonseca é explícito, tendo inclusive em Amílcar Cabral, um dos seus principais líderes. Carlos Moore entende o pan-africanismo como

> *“ideologia política criada fora da África pelos grandes pensadores da Diáspora – predicava que a Diáspora e a África tinham um destino comum; que a emancipação dos afro-americanos não podia ser desvinculada da emancipação dos povos do continente ancestral, e vice-versa. (...)*
> *A ideologia pan-africanista se converteu rapidamente no elo que congregou as aspirações políticas da Diáspora e dos povos do continente africano; foi adotada pelas elites progressistas que surgiram, na própria África, no calor do combate contra a colonização e ocupação européia” (MOORE, 2008, p. 26).*

Fonseca também atuou como guerrilheiro na Guiné-Conacri, local de feitura de vários de seus poemas, “Eis-me aqui África” foi feito em Dacar (Senegal), percorreu o mundo comunista nos anos 1960. Fonseca sempre foi incisivo quanto ao pertencimento africano de Cabo Verde, exigindo a “descolonização mental” para “interiorizar a nossa africanidade”, pois “a caboverdianidade é um modo africano relativamente específico de estar e de ser no mundo entre outros modos específicos de estar e ser no mundo, africanos ou outros”. Sendo assim, ele afirmar que somente “aceitaremos que somos mestiços (mais culturalmente do que racicamente), quando deixarmos de hierarquizar os elementos constitutivos da nossa herança, ficando sempre o quinhão africano debaixo do quinhão europeu” (FONSECA, 1994, p. 90).

Já o sujeito lírico de Timóteo Tio Tiofe, heterônimo de João Manuel Varela, possui discurso cabo-verdiano que rompe com a influência *claridosa* e cria "O Primeiro Livro de Notcha", "um poema de que as minhas ilhas precisam e, em certo sentido, talvez, o poema que a minha geração aguarda ou aguardava de mim" (TIOFE, 2001, p. 13). Fragmentos deste poema são publicados desde os anos 1960 e o "Primeiro Livro de Notcha" sai em 1975. Tiofe, como João Vário[57], outro heterônimo de Varela, faz do poema narrativo a sua característica, o que passa a servir de inspiração para os poetas do pós-independência. Para Tiofe (2001), o "Primeiro Livro de Notcha" tenta ilustrar no texto literário o pertencimento de Cabo Verde ao continente africano, dialogando com o discurso político-emancipatório de seu tempo:

> *"É deste povo que falamos. E destas terras. Lugar do esforço, da fadiga, da mediocridade e da amargura, lugar de Notcha, a algumas milhas a noroeste, sempre a oeste deste tempo, do continente seu e de seus signos de Zimbabwe. Povo de terras de pesca e de sal gema, de sol e fictício milho, filhos sem fortuna e sem grandeza de ilhas de lenda – lugar de fortuna, de Antiguidade, de prosperidade e de justiça, vestígios do continente de Platão. (...)*
> *Povo das magras explorações salineiras e de impressionantes tentativas agrárias, de ilhas ditas Afortunadas, lugar de milênios, de insólita navegação e das grandes transformações da face da terra ou lugar de amplíssimas vicissitudes de geologia e de história, de mestiçagem e escravaria, de pluviosidade e demografia.(...)*
> *Ó água de pouca presença nas zonas baixas das ilhas, nascentes de leste, cisternas distantes, ó escassez de pontos de água nestas terras de aridez durante três quartas partes do ano. (...)*
> *Homens que fazemos o contrabando de aguardente*
> *e trabalhamos nos barcos que escalam estes portos*
> *e fugimos e regressamos e repartimos*
> *para todos os mares, todas as terras, todos os continentes (...)*
> *ilhas, dezena de ânsias emersas, da maneira das ilhas,*
> *qualquer maneira, mas sem maneira de ilhas,*
> *sem indícios de indústria neolítica nem arte rupestre" (TIOFE, 2001, p.25-28).*

Para além dos exemplos expostos, outros escritores passam a valorizar as matrizes negras da cultura cabo-verdiana ou a própria figura do negro. Somente a título de exemplo temos os casos dos dois livros de poesia de Aguinaldo Fonseca com "Linha do Horizonte" (1951) e Luis Romano, com "Clima" (1963). Como já vimos com Kaoberdiano Dambará, a importância da poesia escrita em língua materna apresenta-se nesse processo como aproximação ao restante da população, que desconhece a língua portuguesa.

Na contemporaneidade, José Luis Hopffer Almada é um dos mais ativos poetas na permanência de uma poesia que ressalte o pertencimento negro do cabo-verdiano, que valorize a história da Ilha de Santiago, vilipendiada da história oficial e menosprezada pelos

[57] A poesia de João Vário é de cariz ontológico, metafísico, barroca, de estilo em prosa, ou narrativa. Seus livros são intitulados como "Exemplos". Sua obra é considerada referência obrigatória por diversos poetas cabo-verdianos da atualidade, algo que Tiofe percebe como mudança na poesia cabo-verdiana e a compreensão para o cariz metafísico de João Vário: "Há já alguns anos que muitos patrícios começaram a aceitar esse tipo de poesia, como a praticá-la. Em suma, mudou-se o paradigma" (TIOFE, 2001, p. 303). Entretanto, a poesia de Vário foi ostracizada pela crítica das literaturas africanas durante anos, o próprio Manuel Ferreira chega a afirmar "obra por todos nós discriminada" e assumir o erro dessa escolha: "Trata-se de um *corpus* a ser reintegrado, como se disse, na literatura cabo-verdiana, ainda que os temas, as mensagens, a linguagem, independentemente da sua importância e qualidade, não se ajustem àquilo que se vem convencionando chamar-se a *cabo-verdianidade*. Mas, (...) não há mais fundamento para uma discriminação deste teor, exclusivamente de caráter estético-ideológico" (FERREIRA, 1987, p. 63-64, grifos do autor).

ideais *claridosos*. O longo poema "Praianas – revisitação do tempo e da cidade" (2009) registra esse momento histórico de viragem de perspectiva identitária, da luta colonial nas florestas de Guiné-Bissau e toda a efervescência da clandestinidade no arquipélago, as ações dos militantes, recrutamento de jovens, participação de mulheres, a comunicação vigiada pela PIDE e as perseguições e prisões oriundas dessas atividades contra a metrópole portuguesa, entre outros incontáveis aspectos minuciosamente narrados com nomes, lugares, fatos, excertos de textos no decorrer do poema. Segue uma amostragem do poema que complementa o que vem sendo por nós exposto:

> *"Lembras-te, Carlos Nhonhô*
> *do funaná do talaia-baxu*
> *e de outros usos musicais da terra*
> *(...) martirizados pela fúria do vento leste*
> *marítimos como os cavos sons dos búzios*
> *vibrantes como os ritmos dançarinos dos tambores*
> *estonteantes como as sensuais ondulações das mulheres*
> */no colá sanjon*
> *ardentes como as fundas e graves profecias das cantadeiras*
> *saracoteantes como as rochosas ancas das dançarinas*
> *cadenciados como as percussivas mãos das batucadeiras*
> *explodindo sincopadas com os rítmicos espasmos dos panos*
> *no êxtase dos terreiros no transe da dança do torno*
> *exaltando-se crespos com kaoberdiano dambará mário fonseca*
> *e t. t. tiofe e os seus versos de cabelos chuvosos molhados*
> *da veemência dos modos vários da* reafricanização dos espíritos
> *dos tempos exactos da nova largada no reencontro*
> *com as raízes negras nossas da caboverdianitude*
> *com as sonegadas feições da afro-crioulitude*
> *com a contundente revelação da dimensão africana*
> */da caboverdianidade*
> *no verbo livre e urgente de amílcar e manecas duarte*
> *em prol de uma alma nossa pensante dançante*
> *de um corpo nosso orgulhoso* black beautiful
> *de* um destino nosso africano livremente escolhido
> *dos indícios afro-insulares da* postulação irritada da fraternidade
> *da miragem de um dia do* sonho do amanhã quando a vida nascer
>
> eis-nos aqui continente nosso *áfrico*
> *eis-nos aqui balantas fulas manjacos mandingas pepéis sereres (...)*
> *povos bantus de há muito radicados na sombra austral do desespero (...)*
> *de cinquenta décadas de* silêncio selado e chumbado
> *de* cinco séculos vazios lentos e tristes
> *de quinhentos anos de longa penitência*
> *de* meio-milénio de provação para todos nós
> soterrados no fim do mundo
> *reféns do mar e dos lusíadas*
> *prisioneiros da longa noite colonial?" (ALMADA, 2009, p. 69-71, grifos do autor).*

Este excerto é por demais generoso ao apresentar uma estética diaspórica, ao fornecer um bom panorama da ambientação vivenciada pelos cabo-verdianos com a nova postura dos intelectuais ao assumir uma identidade política africana, inserida no contexto das lutas coloniais e no mundo negro da diáspora, nessa característica transnacional das lutas negras contra o racismo (HALL, 2003; GILROY, 2013). Diante da "contundente revelação da dimensão

africana da caboverdianidade", o novo processo de construção simbólica da identidade rompe com o projeto *claridoso* que busca se diferenciar dos demais povos africanos, assim como expõe a ruptura radical ao modelo assimilacionista português, ao qual os *claridosos* são submissos e solidários. Ou seja, o *mínimo cultural compartilhado* da elite letrada não seduz a nova geração, os seguidores de Amílcar Cabral e Manuel Duarte, que agora visualizam a libertação colonial. Para isso, não se aproximam do dominador, mas sim dos dominados. Dessa forma, necessita-se que o cabo-verdiano busque a *reafricanização dos espíritos* e o *retorno às origens*, pois a "exigência de transvalorização ideológica embutida no projeto de retorno e reafricanização significava um árduo processo de desconstrução e reescrita dos elementos fundantes do modelo identitário claridoso" (FERNANDES, 2002, p. 142). Entretanto, Gabriel Fernandes chama atenção para a complexidade da proposta de retorno às origens não cair em artificialidade com uma evocação essencialista da África para compor a cultura cabo-verdiana, por isso a opção dessa geração dos anos 1950 por uma versão política do retorno voltada para uma parte dos assimilados – intitulada por Amílcar Cabral como a pequena burguesia revolucionária[58] – já que as massas populares souberam preservar a sua cultura (FERNANDES, 2002). Para Cabral:

> *"A pequena burguesia autóctone, (...) não pode fugir, na paz colonial, da sua condição de camada social ou de classe "marginalizada". Esta "marginalidade" constitui* in loco *como no seio das diásporas implantadas na metrópole, o drama sociocultural das elites coloniais ou da pequena burguesia autóctone, vivido mais ou intensamente segundo as circunstâncias materiais e o nível de aculturação, mas sempre no plano individual, não colectivo. (...) também não é senão na área cultural que a pequena burguesia autóctone pode tentar satisfazer esta necessidade de libertação e de se dotar de uma identidade. Daí, o "regresso às origens", que aparece tanto mais imperioso quanto o isolamento da pequena burguesia (ou das elites autóctones) é grande, quanto o seu sentimento ou o seu complexo de frustração são agudos, como é o caso para as diásporas africanas implantadas nas metrópoles colonialistas ou racistas" (CABRAL, 1978, p. 344).*

Para superar a sua condição marginal, a pequena burguesia precisa "suicidar-se como classe" (CABRAL, 1975, p. 136), por isso a reafricanização como contestação cultural e como forma de reenraizamento ao contato com a cultura das massas populares:

> *"A reafricanização não se completa senão ao longo da luta, no contacto quotidiano com as massas populares e na comunhão de sacrifícios que a luta exige (...). Assim, o "regresso às origens" só é historicamente consequente se implica não apenas um engajamento real na luta pela independência, mas também uma identificação total e definitiva com as aspirações das massas populares, as quais não contestam só a cultura do estrangeiro globalmente, a dominação estrangeira. Pelo contrário o "regresso às origens" não é outra coisa senão uma solução visando vantagens temporárias, uma expressão consciente ou inconsciente do oportunismo político por parte da pequena burguesia" (CABRAL, 1978, p. 344).*

[58] Essa pequena burguesia revolucionária seria aquela ínfima parte descontente com as contradições do discurso do mínimo cultural compartilhado. O cabo-verdiano assimilado percebe a sua pseudocidadania quando abandona o arquipélago e vai para a metrópole. Lá "de nada mais lhe serve a *branquitude social* que ao longo de décadas fez se esbaterem as diferenças de cor. É, pois, na metrópole que o presumível *branco da terra* cabo-verdiano experimenta sua mais dolorosa negritude, não sendo de estranhar que tenha sido a partir dali, e não de nenhum dos outros espaços coloniais, que se iniciaram a problematização dos pressupostos da política assimilacionista e a aproximação dos ilhéus aos africanos" (FERNANDES, 2002, p. 141, grifos do autor).

Cabral é perspicaz ao atrelar o “regresso às origens” da pequena burguesia à contestação nacionalista. Caso isso não ocorra, esse “regresso” será insuficiente. Dessa forma, Cabral procura excluir qualquer oportunismo político da parte do grupo antagonista (ANJOS, 2004). Também fica evidente no pensamento de Amílcar Cabral a maneira como ele pensa a tensão entre tradição e modernidade ao propugnar a *reafricanização dos espíritos* e o *retorno às origens*,

> *“os quais não traduzem um mero movimento de resistência, através da reabilitação dos valores tradicionais da cultura, mas, ao contrário, inscrevem-se num projeto mais vasto e complexo no âmbito do qual a emancipação do homem africano se interseciona com as exigências de sua inserção sociocultural universal. (...) [Cabral] opera sob o signo da modernização, procurando preservar o que há de “positivo” na cultura tradicional e, ao mesmo tempo, abrindo a possibilidade de se adotar formas e princípios holísticos, mediante ativa triagem e controle” (FERNANDES, 2002, p. 153-154).*

Um dos grandes méritos da poesia de José Luis Hopffer Almada é rememorar os ideais de Amílcar Cabral, assim como as manifestações em prol dos africanos durante as lutas de libertação no continente africano e assim trabalhar a afro-crioulitude na poesia cabo-verdiana deste século XXI, inserindo-a no contexto de reafirmação de Cabo Verde como nação crioula, projeto retomado nos últimos anos e que discutiremos no próximo capítulo, assim como retomaremos algumas discussões acerca da identidade proposta pelos *claridosos*, como a diferença entre a ilha de Santiago, de maioria negra, e as ilhas do Barlavento, o lusotropicalismo, os embates com a reafricanização dos espíritos e o retorno às origens até a reconsagração dos ideais claridosos e a postura de assumir-se como uma nação crioula, ou o retorno do híbrido, como sugere Gabriel Fernandes, nos dias atuais.

Importante frisar como o brasileiro Éle Semog e o cabo-verdiano José Luis Hopffer Almada produzem poéticas que vão de encontro aos cânones literários de seus países, questionando suas ausências, rasurando seus silenciamentos, desvelando e *afirmando outras versões da(s) história(s)*, ainda, infelizmente, submetidas a vozes hegemônicas que não valorizam as contribuições de negras e negros para as constituições identitárias do Brasil e de Cabo Verde. Por isso a relevância de expor essas poéticas por um prisma enegrecido, apoiado em outros referenciais que dialoguem com a construção de uma afroepistemologia, contribuindo para a ampliação do debate sobre relações raciais e estudos encruzilhados da literatura brasileira e literatura cabo-verdiana, para além da obviedade comparativa e longe das questões raciais como são realizadas entre o modernismo brasileiro e a geração da revista *Claridade*.

Capítulo II – Afirmando Outras Versões da História... Memória e Identidade nas poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada

> *"Eu creio que a mestiçagem biológica, a mestiçagem cultural, elevada ao nível de uma doutrina política aplicada a uma nação, é um erro que pode mesmo conduzir a resultados lamentáveis. Eu creio que todas as nações devem cooperar no plano cultural, não se deve ir além e criar uma doutrina de mestiçagem cultural ou biológica. Isto pode levar, a longo prazo, a uma crise de identidade dos indivíduos e crise de identidade nacional, como parece ter ocorrido no Egito na baixa era. Chega um momento em que a nação mesma se interroga sobre sua própria identidade e se pode prosseguir mais além neste caminho para chegar aos fins que procura. Eu acredito que se deva deixar as relações prosseguir naturalmente e não pressionar uma mestiçagem qualquer, o que é um erro político e que nada tem a ver com uma abertura e o desenvolvimento de uma civilização multirracial."*
> *(CHEIKH ANTA DIOP)*[59]

A mestiçagem como identidade nacional implica na supressão/exclusão de múltiplas identidades de uma população, elimina o caráter plural e diverso de uma nação. A tentativa de homogeneização identitária acontece pela força, pela imposição em um jogo de relações de poder. As disputas identitárias conduzem o grupo social vencedor a tentar fixar uma identidade como única, o que é, ao mesmo tempo, impossível (SILVA, 2000). Tal quadro leva naturalmente a uma crise de identidade em que os grupos subalternizados questionam e problematizam a identidade homogênea, ou conforme Stuart Hall, citando Kobena Mercer, "a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza" (MERCER, 1990, p. 43 *apud* HALL, 2006, p. 9).

Stuart Hall compreende que as identidades até então são incompatíveis com o sujeito pós-moderno, pois as velhas identidades estão descentradas, elas estão sendo deslocadas. Hall compreende que as condições atuais da sociedade estão "fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais". (HALL, 2006, p. 9). Dessa maneira, as identidades pessoais estão alterando as ideias que temos de nós próprios, "esta perda de um sentido de si estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito" (HALL, 2006, p. 9). O sujeito pós-moderno passa a não ter uma identidade fixa, a identidade apresenta-se variável, provisória, em aberto diante dos sistemas culturais que o representam. Isso quebra a tentativa de uma identidade unificada, uma vez que abre a possibilidade para o surgimento de novos sujeitos.

Hall define como identidades culturais "aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso 'pertencimento' a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de

[59] In: MOORE, Carlos. **Racismo e Sociedade – novas bases epistemológicas para entender o racismo.** 2 ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2012. p. 259.

tudo, nacionais" (HALL, 2006, p. 8). A identidade cultural associa-se a sistemas de representação que são utilizados como forma de unificar uma identidade cultural nacional. Sendo assim, "as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas no interior da *representação*" (HALL, 2006, p. 48, grifo do autor), ou seja, a partir de um conjunto de significados para compor uma ideia de nação há uma produção política de sentidos que define um *sistema de representação cultural*. Dessa forma, as diferenças regionais e étnicas vão sendo gradativamente subordinadas ao ideal de Estado-nação, cria-se uma "comunidade imaginada" para justificar uma identidade nacional que busca a formação de uma cultura nacional, de língua única para toda a nação, cultura homogênea e sistema educacional nacional (HALL, 2006). As instituições culturais, símbolos e representações constituem uma cultura nacional. Hall considera uma cultura nacional como

> *"um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos (...). As culturas nacionais, ao produzir sentidos "sobre a nação", sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas" (HALL, 2006, p. 50-51).*

Para a construção da identidade, a memória passa a ser um componente essencial desse processo. Para Michael Pollak, "*a memória é um elemento constituinte da identidade*", pois "*a memória e a identidade são valores disputados* em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos" (POLLAK, p. 204-205, grifos do autor). Objeto de disputas severas, o historiador Jacques Le Goff entende a memória como

> *"Fenômeno individual e psicológico (cf.* soma/psiche*), a memória liga-se também à vida social (cf.* sociedade*). Esta varia em função da presença ou da ausência da escrita (cf.* oral/escrito*) e é objeto da atenção do Estado que, para conservar os traços de qualquer acontecimento do passado (*passado/presente*), produz diversos tipos de documento/monumento, faz escrever a história (cf.* filologia*), acumular objetos (cf.* coleção/objeto*). A apreensão da memória depende desse modo do ambiente social (cf.* espaço social*) e político (cf.* política*): trata-se da aquisição de regras de retórica e também da posse de imagens e textos (cf.* imaginação social, imagem, texto*) que falam do passado, em suma, de um certo modo de apropriação do tempo (cf.* ciclo, gerações, tempo/temporalidade*).*
> *As direções atuais da memória estão, pois, profundamente ligadas às novas técnicas de* cálculo*, de manipulação da* informação*, do uso de máquinas e instrumentos (cf.* máquina, instrumentos*) cada vez mais complexos" (LE GOFF, 2012, p. 405, grifos do autor).*

O Estado considera a memória primordial para a constituição da nação e da identidade de um povo que se pretende representado por essa nação. Sendo assim, a manipulação da memória pelo grupo dominante passa a ser condição essencial para a manutenção do poder, o que interfere diretamente na memória coletiva, pois, como já vimos, há o comprometimento, por parte do grupo hegemônico, de manter a identidade como fixa e homogênea. Dessa maneira, a memória coletiva:

> *"foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva" (LE GOFF, 2012, p. 408).*

Conforme exposto acima, rasurar a história oficial de suas nações é uma das premissas dos negros escritores, desvelando fatos históricos "esquecidos" pela ordem vigente, para que a memória, como constituinte da identidade, individual ou coletiva, "sirva para a libertação e não para a servidão dos homens" (LE GOFF, 2012, p. 457). Como fator complicador, o advento da mestiçagem no Brasil e em Cabo Verde em meados do século XX forçou o apagamento da memória coletiva negra em vários momentos das narrativas oficiais desses países. Ficaram comprometidos protagonistas e a própria noção identitária negra pela fragmentação, porém estabelecendo, diante disso, a necessidade de reconstrução das narrativas negras em conflitos com a ordem hegemônica. Por isso que reconhecer o pertencimento racial negro integra as poéticas de Éle Semog e de José Luis Hopffer Almada, autores que procuram reconstruir e, consequentemente, chamar atenção do leitor para as manipulações do passado e do presente.

Já em Cabo Verde, José Luis Hopffer Almada preocupa-se com o resgate da memória coletiva do arquipélago, mas principalmente da Ilha de Santiago, que considera

> *"importante empreender algum labor de resgate do passado histórico de Cabo Verde e, especialmente, de Santiago, ilha particularmente vituperada durante grande parte do período colonial e do período pós-Independência. Tem-se por vezes a impressão de que alguns se especializaram na ocultação da história da ilha, das suas populações, das suas elites, das suas manifestações culturais mais características..." (ALMADA, 2009, p. 5).*

O que Hopffer Almada menciona indiretamente é o que já analisamos no capítulo 1 e que vamos dar continuidade aqui a respeito da postura da geração da revista *Claridade*, que para se aproximar de Portugal e se diferenciar das outras colônias necessita se afastar do que remete ao continente africano. No caso, a ilha de Santiago foi a que mais vivenciou a participação de negros e da influência do regime escravocrata. Sendo assim, necessitava-se, para Baltasar Lopes da Silva, principalmente, tornar invisíveis esse legado africano. Para o *claridoso*, os *badios*[60] não conseguiram absorver as "consequências da miscigenação e da interpenetração de culturas que marcaram a ação do colonizador português" (LOPES, 1936, p. 9). Gabriel Fernandes frisa o tratamento diferenciado que os claridosos ofereciam às ilhas do Barlavento, que consideravam livres do *ethos* africano, tanto que "as próprias festas e danças de S. João, que alguns 'senhores sérios' catedraticamente taxam de reminiscência 'selvagem', não passam possivelmente de adaptação de motivos europeus" (LOPES, 1937, p. 19).

[60] *Badio* em língua materna, vadio em português, o termo "foi inicialmente utilizado nos estudos sobre Cabo Verde para designar indivíduos recém-egressos da escravidão, que, destituídos de influxos que os compelissem a desenvolver ajustamentos de reintegração e vivendo sob um estado de heteronomia material, social e moral, não conseguiam engajar-se ao tipo de liberdade que experimentavam. (...) O fim da sujeição escravista não significou para ele o começo de uma vida autônoma, já que emerge do mundo servil sem qualquer possibilidade de integração na nova ordem social. Assim, deixa de ser escravo para se tornar *vadio*, por falta de alternativas concernentes à localização de fontes regulares de sustento ou pela inadaptação a formas de ocupações flutuantes e descontínuas" (FERNANDES, 2002, p. 91, grifo do autor).

Devemos acrescentar que o termo pejorativo *badios* “passou a designar os habitantes da ilha de Santiago, fossem quais fossem seu estatuto sociocultural e inserção econômica”, assim como da parte dos *claridosos* na “insistência em traçar, reforçar e substancializar as fronteiras que separariam os *badios* e os naturais das chamadas ilhas do Barlavento” (FERNANDES, 2002, p. 92).

Contrapondo-se a essa postura *claridosa* que uma vertente bastante marcante da obra poética de José Luis Hopffer Almada apresenta o resgate de cenários, protagonistas e revoltas antiescravocratas do passado, principalmente da ilha de Santiago, pois “importante recordar que esta ilha é por 85 anos, de 1462 a 1547, ponto de concentração de escravos a exportar” (HERNANDEZ, 2002, p. 40), buscando a valorização da afro-crioulitude na identidade cabo-verdiana. Frisamos que há um contexto histórico no século XIX de contestação à ordem colonial, da falência do sistema, da fome, dos ciclos de seca que motiva as revoltas dos Engenhos (1822), Monte Agarro (1835) e Achada Falcão (1842); também de enorme relevância não só para Cabo Verde, mas para todas as outras colônias africanas sob o domínio de Portugal, a concretização da independência do Brasil, tendo na cidade da Praia, em 1823, “ter havido um movimento político local que pretendia a desanexação da ilha de Santiago, a sede política e administrativa de todas as ilhas de Cabo Verde de Portugal para se juntar ao Brasil” (PEREIRA, 2011, p. 58).

Com esta perspectiva que Almada procura desvelar o passado colonial cabo-verdiano nos poemas de seu heterônimo NZé dy Sant’Y’Águ, tal como aparece no poema “Monte-Agarro”, incluído no livro “Praianas”:

“Não sabias
Gervásio
que a morte
é simplesmente uma corda
enlaçada à neblina do cativeiro

Não sabias
Narciso
que a morte
é um gume
uma faca de sisal
um nó abrupto e súbito
ou o espectro da traição
abraçados ao teu corpo
e à sua derradeira verticalidade

(...)
Não sabias
Domingos
que noites haveria
mais o seu breu
e o temor de todos
relinchando
rente ao silêncio
a sibilante oralidade
do delírio das pedras

ajaezadas
ao crepitar das balas dos arcabuzes
e ao decrépito simulacro
da sobrevivência
e da névoa da morte
a que se chama escravatura

Tu o que sabias
Gervásio
Tu o que sabias
Narciso
Tu o que sabias
Domingos

é que deve haver um limite
entre o mar e o medo
entre a amnésia e a miséria dos sentidos
entre o musgo lacrado à memória
e o cuspo rente ao abismo do olvido

e que era esse o destino
de monte-agarro fonteana
julangue serra-malagueta
e dos cavalos da sua noite exausta
resfolegando contra os próceres
do morgadio e do pelourinho…" (ALMADA, 2009, p. 95-96).

Este poema retrata a malograda insurreição antiescravocrata protagonizada por Gervásio, Narciso e Domingos em 1835 que pretendiam extinguir o sistema escravista, matar os senhores brancos e tomar a ilha de Santiago, tornando-a um Haiti cabo-verdiano. Entretanto, a rebelião foi sufocada através de uma denúncia, seus líderes presos e a repressão deveria ser exemplar, pois, segundo os autos da época a:

> *"[p]resente sublevação a mais séria que tinha aparecido e de que não havia memória; resolveu-se por fim, (...) que se deviam fuzilar os indiciados (...) e era evidente a todas as luzes, tornando-se urgente necessidade que quanto antes se desse um golpe decisivo que prevenisse a explosão para não se lamentarem vítimas; (...)" (CARREIRA, 1982, p. 224-225).*

A fria descrição dos autos acima retrata o pensamento dos feitores, "para os quais administrar é sinônimo de oprimir e maltratar" (HERNANDEZ, 2002, p. 53). Com o insucesso desta rebelião, as metáforas virulentas demonstram a crueldade que os escravos enfrentariam: "Não sabias/ Gervásio/ que a morte/ é simplesmente uma corda/ enlaçada à neblina do cativeiro// Não sabias/ Narciso/ que a morte/ é um gume/ uma faca de sisal/ um nó abrupto e súbito/ ou o espectro da traição/ abraçados ao teu corpo/ e à sua dura verticalidade" (ALMADA, 2009, p. 96). Logo em seguida o questionamento angustiado do sujeito lírico acerca das reais possibilidades de vitória aumenta com a ausência da pontuação e a brevidade dos versos: "Tu o que sabias/ Gervásio// Tu o que sabias/ Narciso// Tu o que sabias/ Domingos" (ALMADA, 2009, p. 96). A partir da indagação, o poema encerra-se recordando outras revoltas malogradas: "era esse o destino/ de monte-agarro fonteana/ julangue serra-malagueta/ e dos

cavalos da sua noite exausta/ resfolegando contra os próceres/ do morgadio e do pelourinho...” (ALMADA, 2009, p. 96).

Também propenso à revisão histórica por um olhar afroperspectivo insere-se o poema “Coisas dessa gente que sou”, de Éle Semog, que demonstra uma ilustração dos embates pela narrativa da memória:

“Pertenço a uma História que existe
na memória dos tempos,
suturada no útero desse povo,
ao modo de ferro e fogo,
que o próprio tempo pariu.
E pelo tempo que há de vir
se expandirá sem fronteira
tal qual a gênese de um orixá.
Não me curvo ao silêncio
dessa versão perversa e lúcida,
que torna invisível tudo que estou,
como se o que penso pudesse ser
desconstruído, pela expressão estúpida
desses alcoviteiros cheios de estórias,
que roubam detalhes, fingem fatos,
e inumanos desfiguram vidas e verdades.
Busco no tempo um tempo
maior que ele mesmo,
que se abra em inevitável caos,
e deixe florir a fúria da História,
e deixe fluir toda a insurreição do silêncio
como uma eufórica sangria na memória.
Pertenço a uma História
feita pelo meu povo
e penso como o meu povo,
que pertence e perturba
a estória dos donos e seus danos,
e que por isso está muito além
de seu próprio construir-se.
Sou um negro como tantos outros
negros e negras que esbanjam respeito
mas que também atiçam o seu medo.
E é melhor assim” (SEMOG, 2010, p. 77-78).

O poema de Éle Semog procura intervir e subverter a versão oficial da história brasileira, “tornar visível o invisível” (HALL, 2011), quebrando o “silêncio/ dessa versão perversa e lúcida” dos esquecimentos da história, por isso o sujeito étnico está em primeira pessoa do singular, mas que fala por um nós; ele é coletivo e sabe do poder da linguagem para desconstruir a história criada pelos grupos dominantes “que roubam detalhes, fingem fatos,/ e inumanos desfiguram vidas e verdades”. É um poema que se insere no que Edimilson de Almeida Pereira (2010), no desenvolvimento de uma afroepistemologia, determina como tendência historicista[61] da literatura produzida pelos negros brasileiros. Para ele,

[61] Pereira utiliza como operadores teóricos dessa vertente literária produzida por negros brasileiros a tendência historicista e a tendência de invenção. Essas duas tendências não se excluem, “ao contrário, os vínculos tecidos entre as duas tendências – revelados através dos embates e das negociações expostos a partir de suas enunciações – nos oferecem, entre outras perspectivas, a oportunidade de sondar algumas das relações estabelecidas entre o poeta, o público e os críticos que convivem nas teias da Literatura Brasileira” (PEREIRA, 2010, p. 358). Este ensaísta considera que a tendência de invenção “consiste em perceber a poesia como um campo aberto às experimentações da (e na) linguagem, o que estreita os vínculos entre os traços

> *"a poesia de tendência historicista se propõe a revelar a história dos afrodescendentes desde o ponto de vista destes, denunciando as contradições da democracia racial na sociedade brasileira. Essa postura demonstra o engajamento do poeta na luta contra as injustiças sociais assegurando-lhe o papel do sujeito que expressa os anseios de sua coletividade através de sua experiência literária" (PEREIRA, 2010, p. 359).*

O poema busca o caos que "deixe florir a fúria da História,/ e deixe fluir toda a insurreição do silêncio", escancara a tensão das relações raciais brasileiras, os recursos da linguagem mostram o que há de vir, o verbo "deixar" sinaliza o devir negro, a assonância e aliteração de florir/fluir aponta para um interessante jogo de fruição, leveza do elemento ar e da beleza do visual com a objetividade dos versos, indicativos da mudança necessária para uma narrativa contempladora do pertencimento negro na sociedade brasileira em "a fúria da história" e "insurreição do silêncio". Dessa maneira, o sujeito étnico expõe o seu posicionamento, "que pertence e perturba/ a estória dos donos e seus danos" revolvendo a história, valendo-se da ironia ao utilizar o vocábulo "estória" como farsa das versões oficiais. Nessa perspectiva, revisar a história negra implica lutar contra o esquecimento das diferenças, "implica reconhecer os múltiplos cenários da memória nacional" (ACHUGAR, 2006, p. 162) a partir da emergência de novos atores sociais que procuram reconstruir "uma história própria esquecida pelo discurso da comunidade hegemônica" (ACHUGAR, 2006, p. 162). Para o ensaísta uruguaio Hugo Achugar, essa disputa se dá pela negociação que, ao mesmo tempo, "implica a releitura ou a análise da nação e do nacional, (...) uma batalha pelo discurso e pela representação (...), uma batalha por ocupar a posição do que tem/possui a história, do que sabe e do que escolhe" (ACHUGAR, 2006, p. 162-163). Uma disputa que precisa ser negociada, exigida pelos grupos minoritários contra o autoritarismo dos discursos nacionais hegemônicos e homogêneos.

Diante de uma postura insurrecta, determinada para alcançar a mudança, o sujeito étnico encerra informando aos destinatários brancos que todo esse enegrecimento da reflexão crítica da história atiça os "seus medos". O poema sinaliza a emergência da discussão, do debate em torno das certezas da literatura brasileira, o que vai ao encontro da geração literária[62] negra a qual Éle Semog pertence, a geração de *Cadernos Negros*. A respeito do fazer literário para essa geração, o escritor e ensaísta Jamu Minka[63] tece as seguintes considerações:

---

verbal, sonoro e visual da linguagem na articulação poética. Trata-se de uma tendência na qual o poeta radicaliza a sua relação com os instrumentos de seu ofício no intuito de extrair deles (e de construir com eles) horizontes de significação e de experiência estética diferentes daqueles catalogados nos manuais de literatura" (PEREIRA, 2010, p. 367). Essa tendência "encontra na figura de Exu (entidade múltipla do panteão religioso iorubá) uma metáfora condizente com as suas atribuições. Exu reside no começo e no fim de tudo, simultaneamente; é a semelhança e a diferença de si mesmo. O dinamismo da mudança reforça a sua existência em tempos e lugares diversificados. (...) Exu é doce e ácido, divertido e perigoso, criador e devorador, causa do entendimento e do desentendimento. (...) A partir das *personae* do orixá, pode-se considerar a linguagem da tendência de invenção como uma espécie de verbo-Exu, que sendo múltiplo e singular afirma suas propriedades para, simultaneamente, negá-las" (PEREIRA, 2010, p. 367-368, grifo do autor).

[62] "Uma geração literária pode definir-se como um grupo de escritores de idades aproximadas que, participando das mesmas condições históricas, defrontando-se com os mesmos problemas coletivos, compartilhando de idêntica concepção de homem, da vida e do universo e defendendo valores estéticos afins, assumem lugar de relevo na vida literária de um país mais ou menos na mesma data" (SILVA, 1973, p. 357).

[63] Jamu Minka, pseudônimo de José Carlos de Andrade (1946). Escritor presente em várias edições da série *Cadernos Negros* e outras antologias de poesia negro-brasileira.

> *"Essa nossa atitude literária de desmascaramento e recusa ao conformismo automaticamente coloca o brasileiro branco numa posição incômoda porque de uma ou de outra, esteja em que lugar for da escala social, ele sempre acaba desfrutando de privilégios em relação ao negro brasileiro ou mestiço. E de repente lá vem o negro fazendo literatura, virando a mesa da cultura, apontando falhas, erros, mentiras e manipulações, pedindo revisão. Então, todo um sistema de crenças estabelecidas, falsas e injustas, vem abaixo. O pedestal de privilégios some dos pés e será preciso dialogar, negociar, ver-se em pé de igualdade com o outro. Eis o que incomoda e assusta" (MINKA, 1985, p. 42).*

O que é exposto por Jamu Minka corrobora o assombro do medo negro, da pretensa revolta de um Haiti negro-brasileiro que estaria por vir (AZEVEDO, 1987; CHIAVENATO, 1980). É essa virulência que marca a escrita de conscientização que caracteriza essa vertente literária. Tanto o poema de Éle Semog quanto o excerto de Jamu Minka demarcam o lugar da fala, de quem fala. Essa é a voz do sujeito étnico contra a violência epistêmica (SPIVAK, 2012) imposta aos negros e na qual a literatura negro-brasileira atua como se estivesse (e está) no *front* do ataque ao racismo sistêmico. Nessa disputa incessante, Foucault nos lembra que

> *"em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade" (FOUCAULT, 2012, p. 8-9).*

É no campo do controle do discurso que procuram atuar os agentes da literatura negro-brasileira a partir das suas contranarrativas, atacando as interdições do grupo hegemônico, visto que este procura controlar o saber e quem possui a legitimidade da fala, pois "[s]abe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa" (FOUCAULT, 2012, p. 9). Romper essa lógica, forçar a heterogeneidade, rasurar as certezas, são alguns dos compromissos da escrita literária do negro brasileiro assombrando a ordem democrático-racial.

Para essa vertente literária, os temas de enfrentamento ao racismo, ao preconceito e à discriminação racial são imprescindíveis, já que são elaborados para um destinatário que nem sempre tem a noção dos ardis da democracia racial, por isso esses temas "constituem reações internas de forte carga emocional capazes de dinamizar a linguagem rumo a uma identidade no sofrimento e na vontade de mudança" (CUTI, 2010, p. 94). Diante desse problema acarretado pelo rompimento violento do continente africano, a falta de conhecimento do que sucedeu aos negros durante esse processo e suas consequências nos dias atuais que são retratados no poema "Despertando eguns e fênix", de Éle Semog:

> *"Estávamos lá, plenos e completos*
> *desde os tempos que o homem*
> *era a própria humanidade.*
> *Toda a vida, toda ela e suas beiras,*
> *foi-se num repente... inteira,*
> *e a História fez-se assim como estamos.*
> *Não sobrou nada da gente!*
> *Mas brotaram mazelas*

> *desde a idade das trevas ao renascimento,*
> *ao iluminismo, à modernidade.*
> *O banzo virou crime, insanidade,*
> *nervoso, artigo 22.*
> *O que nos salva é a memória coletiva,*
> *negra como um corte no vazio branco,*
> *como um buraco negro expelindo o branco,*
> *negra e que não morre e não morre*
> *porque refaz e se refaz em tudo*
> *desde o tempo que estávamos l'África" (SEMOG, 2010, p. 64-65).*

Este poema de Semog contribui para a reflexão de como foi perversa a chegada dos africanos escravizados retirados à força de seus locais de origem e o processo violento de reterritorialização no continente americano. Como bem nos lembra Stuart Hall,

> *"Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. Aqueles aos quais originalmente a terra pertencia, em geral, pereceram há muito tempo – dizimados pelo trabalho pesado e a doença. A terra não pode ser "sagrada", pois foi "violada" – não vazia, mas esvaziada. Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de construir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas. Em vez de um pacto de associação civil lentamente desenvolvido, nossa "associação civil" foi inaugurada por um ato de vontade imperial. O que denominamos Caribe renasceu de dentro da violência e através dela. A via para a nossa modernidade está marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão, pelo sistema de engenho e pela longa tutela da dependência colonial" (HALL, 2011, p. 30).*

Essa marca da violência estampada no excerto de Hall e no poema de Éle Semog sinaliza o "migrante nu", o negro escravizado que chegava ao Caribe e depois era enviado para diferentes partes do continente americano. Esse migrante nu de Edouard Glissant (2005) – e "Não sobrou nada da gente!" retratado no poema – era o negro escravizado – diferindo do europeu que chega com suas músicas, tradições de família, imagens de deuses –, o negro escravizado chega "despojado de tudo, de toda e qualquer possibilidade, e mesmo despojado de sua língua" (GLISSANT, 2005, p. 19). Dessa forma, esse migrante nu utiliza de sua memória para recompor o pensamento de rastros/resíduos[64] e assim recriar, a partir de fragmentos, linguagens crioulas, formas de arte e manifestações religiosas africanas (GLISSANT, 2005).

O sujeito étnico finaliza o poema exaltando a memória coletiva – "O que nos salva é a memória coletiva" – e as formas de resistência – "e que não morre e não morre" – que os negros escravizados souberam criar para manter os rastros/resíduos de suas heranças africanas. Destacamos o processo de negociação – "porque refaz e se refaz em tudo" – no qual Leda Maria Martins evidencia que a transmigração de escravizados negros apresentou a "complexidade de sua textualidade oral e na oralitura da memória, os rizomas ágrafos africanos inseminaram o corpus simbólico europeu e engravidaram as terras das Américas" (MARTINS,

[64] Glissant diferencia *pensamento de rastro/resíduo* e *pensamento de sistema*. Este é o pensamento do conquistador, o dominante e violento com o pensamento diferente ao seu, enquanto aquele é o pensamento da recomposição com auxílio da memória para recompor os fragmentos dispersos e negociá-los em um novo território, diante de uma força que o subalterniza (GLISSANT, 2005).

1997, p. 25). Complementa a ensaísta que as culturas negras nas Américas se reconfiguraram como lugares de encruzilhadas, interseções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, rupturas e relações, desvios, origens e disseminações. Para Martins:

> *"As culturas negras que matizaram os territórios americanos, em sua formulação e* modus *constitutivos, evidenciam o cruzamento das tradições e memórias orais africanas com todos os códigos e sistemas simbólicos, escritos e/ou ágrafos, com que se confrontaram. E é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira, num processo vital móvel, identidade esta que pode ser pensada como um tecido e uma textura, nos quais as falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e reatualizam-se, continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridades negras" (MARTINS, 1997, p. 26, grifo da autora).*

Martins considera a cultura negra como uma cultura das encruzilhadas, sendo a encruzilhada[65] um operador teórico-conceitual fundamental para pensar os encontros, as fronteiras, as travessias e os entrecruzamentos para interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que os negros foram submetidos:

> *"A encruzilhada,* logus *tangencial, é aqui assinalada como instância simbólica e metonímica, da qual se processam vias diversas de elaborações discursivas, motivadas pelos próprios discursos que a coabitam. Da esfera do rito e, portanto, da* performance*, é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sígnica diversificada e, portanto, de sentidos. Nessa via de elaboração, as noções de sujeito híbrido, mestiço e liminar, articuladas pela crítica pós-colonial, podem ser pensadas como indicativas dos efeitos de processos e cruzamentos discursivos diversos, intertextuais e interculturais. Esses modos de constituição e reconstituição simbólicos advêm da encruzilhada, o operador sígnico, que possibilita sua emergência, contemplando-os com o* (sic) *desdobramentos possíveis, mas que nele não se esgota. Nessa concepção de encruzilhada discursiva destaca-se, ainda, sua natureza móvel e deslizante, no movimento da cultura e dos saberes ali instituídos" (MARTINS, 1997, p. 28-29, grifo da autora).*

Nesse espaço expansivo da encruzilhada que a memória coletiva "se refaz e refaz em tudo" e é com essa persistência, habilidade de negociação que as culturas negras se reconfigura(ra)m no continente americano. Para Stuart Hall importa frisar como os negros propuseram produzir a África no Novo Mundo, assim a África passa bem na diáspora em razão dessa habilidade de fundir elementos do dominador e ainda assim mostrar a África que "se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, forjada na fornalha do panelão colonial" (HALL, 2011, p. 39). Essa África que foi suprimida, negada e estereotipada, por isso que há o esforço para reconstruir suas histórias e genealogias, em um esforço incansável "para tornar o invisível visível" (HALL, 2011, p. 41). Parte desse embate ao qual

[65] "(...) a noção de encruzilhada é um ponto nodal que encontra no sistema filosófico-religioso de origem iorubá uma complexa formulação. Lugar de interseções, ali reina o senhor das encruzilhadas, portas e fronteiras, Exu Elegbara, princípio dinâmico que medeia todos os atos de criação e interpretação do conhecimento. Como mediador, Exu é o canal de comunicação que interpreta a vontade dos deuses e que a eles leva os desejos humanos. Nas narrativas mitológicas, mais do que um simples personagem, Exu figura como veículo instaurador da própria narração" (MARTINS, 1997, p. 26).

Muniz Sodré chama atenção para as "*formas paralelas* de organização social" (SODRÉ, 1988, p. 120) que os negros desenvolviam e que tem uma de suas melhores representações no espaço do terreiro, lugar de reterritorialização. Segundo Sodré,

> *"O terreiro seria o* campo *(o território de preservação da regra simbólica) delimitativo da cultura negra no Brasil, o espaço de reposição cultural de um grupo cujas reminiscências de diáspora ainda eram muito vivas. Nele se recriou a forma (com conteúdos selecionados e reelaborados básica de coesão grupal negro-africana). Através da iniciação e da vivência na comunidade-terreiro, os indivíduos passam a absorver princípios ritualísticos que engendram atividades de dança, canto, narração, música, artesanato, cozinha, enfim de algumas possibilidades discursivas negras" (SODRÉ, 1988, p. 166, grifos do autor).*

O ato de refazer as práticas culturais exposto no poema é uma característica da cultura negra no Brasil, a qual Sodré demonstra que essa reposição sofreu alterações por causa das relações entre brancos e negros, entre negros e mulatos, assim como entre negros de diferentes etnias. Sodré acrescenta que por se tratar de cultura de uma população dominada e exilada, foi necessário que ela se enquadrasse nas exigências do poder instituído. Sendo assim, "a originalidade negra consiste em ter vivido uma estrutura dupla, em ter jogado com as ambigüidades do poder e, assim, podido implantar estruturas paralelas", assim como a "ordem simbólica desenvolveu-se aqui de forma dissimétrica, tanto em relação à História da África quanto a do Brasil", pois no "interior da formação social brasileira, o *continuum* africano gerou uma descontinuidade cultural em face da ideologia do Ocidente, uma heterogeneidade atuante". E finaliza afirmando que a "reposição cultural negra manteve intactas *formas essenciais* de diferença simbólica (...) capazes de acomodar tanto conteúdos da ordem tradicional africana como aqueles reelaborados ou amalgamados em território brasileiro" (SODRÉ, 1988, p. 132-133, grifos do autor). Outra forma de reposição citada por Sodré diz respeito à *treta*, que significa "estratagema, astúcia ou habilidade na luta". A treta é para o negro brasileiro uma forma de "atuar nos interstícios das relações sociais de um modo próprio (ritualista) e oposto não à técnica da escrita, mas à ordem humana por ela representada até agora". Ela integra a "ordem das aparências, é um jogo dos menos fortes", é "algo que surge da atividade e da alegria de jogar com o singular, com o instante – o *Kairós*" (SODRÉ, 1988, p. 169-170, grifo do autor). Ou seja, com o apoio afroepistemológico de Sodré, percebemos as diferentes contribuições da cultura negra para a identidade brasileira e o poema de Éle Semog ajuda a compreender a constituição afrorrizomática (FREITAS, 2013) da identidade e da memória coletiva negras negociando com a ideologia dominante do branco europeu, representada no poema pela Renascença, Iluminismo e Modernidade, referências de ampla circulação no pensamento brasileiro.

II.1 – A Mestiçagem Brasileira como problema: rejeição ou exaltação?

O Brasil da Primeira República foi um território de hostilidade extrema para a comunidade negra tanto na área rural quanto na área urbana. A abolição da escravatura em

1888 não apresentou nenhuma proposta de integração para os negros quando se tornassem libertos. No ano seguinte, com o fim da Monarquia e o início da República, houve um reforço e maior inserção das teses racistas dos intelectuais brasileiros que já discutiam o problema do atraso da nação por causa da elevada miscigenação e da enorme presença de negros, para além do crescimento das cidades. Na construção da nação e da identidade nacional pela elite local não havia espaço para os negros, ou seja, “a pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca” (MUNANGA, 2008, p. 48).

Dessa maneira, o embranquecimento da população, a sua regeneração, passou a ser almejado como solução para o desenvolvimento da nação e da sociedade. O eurocentrismo atingia o seu apogeu. Com isso, esses intelectuais, ou “homens de ciência”, desde a década de 1870, adaptaram diversas teorias racistas excludentes da Europa para assumir a “quixotesca tarefa de abrigar uma ciência positiva e determinista, e, utilizando-se dela, liderar e dar saídas para o destino desta nação” (SCHWARCZ, 1993, p. 18).

Durante esse período, esses intelectuais pensaram o problema do pluralismo racial brasileiro, buscavam a sua dissolução, o fim da diversidade para atingir uma sociedade una e homogênea. O que mostra a precisão de Renato Ortiz (1985) ao afirmar a implausibilidade das teorias desenvolvidas por esses intelectuais e que, no fundo, revelam o problema da identidade nacional. Com isso, vemos diferentes formas de pensar o Brasil, mas que convergem no conceito de raças superiores e inferiores. Vemos isso em Silvio Romero, que pensa que o cruzamento das três raças faria com que a predominância biológica e cultural do branco conduziria ao desaparecimento dos não brancos dentro de um processo que levaria três a quatro séculos para se concluir (MUNANGA, 2008, p. 49-50). Entretanto, João Batista Lacerda era otimista, considerava, em 1911, que a miscigenação e a imigração embranqueceriam a população em apenas um século (SANTOSb, 2006, p. 214); já Raimundo Nina Rodrigues contrariou as ideias anteriores e considerou o atavismo como um problema sem solução e que exigiria “a institucionalização e a legalização da heterogeneidade através da criação de uma figura jurídica denominada responsabilidade penal atenuada”, uma vez que as desigualdades entre as raças assinalavam que “índios, negros e mestiços não têm a mesma consciência do direito e do dever que a raça branca civilizada porque ainda não atingiram o nível de desenvolvimento psíquico, seja para discernir seus atos, seja para exercer o livre-arbítrio” (MUNANGA, 2008, p. 51). Euclides da Cunha acompanha Nina Rodrigues ao considerar o atavismo como causa da instabilidade do mestiço, dilacerando as qualidades das raças superiores e fazendo prevalecer os aspectos negativos das raças inferiores. Euclides percebe o mestiço como “quase sempre um desequilibrado, um decaído, sem a energia física dos ascendentes selvagens e sem a atitude intelectual dos ancestrais superiores” (MUNANGA, 2008, p. 54). Enquanto isso, Francisco José de Oliveira Viana, também defensor do processo

de branqueamento, é bastante incisivo diante da condição do mestiço e traça um histórico do passado colonial que o coloca em uma posição diferente do índio e do negro escravizado, mas inferior ao branco, que o repele, ocupando uma "situação social indefinida e torna-se um desclassificado permanente na sociedade colonial" (MUNANGA, 2008, p. 62). Esse embate do mestiço para ocupar uma classificação social, faz com que ele caia em uma armadilha e não assuma uma identidade negra, rompendo os elos de solidariedade entre os negros e os mestiços, e tendo suas consequências até os nossos dias no que diz respeito à identidade coletiva desses dois grupos (MUNANGA, 2008).

A viragem desse pensamento acontece com o aparecimento de Gilberto Freyre na década de 1930. Nesse novo contexto, surge a USP (Universidade de São Paulo), livros que pensam a realidade brasileira como "Evolução Política do Brasil" (1933), de Caio Prado Jr., e "Raízes do Brasil", de Sérgio Buarque de Hollanda, juntam-se a "Casa Grande e Senzala" (1933), de Gilberto Freyre. Apesar da entrada de um novo agente no cenário, a universidade, Freyre atua e constrói sua obra fora desse novo espaço dando continuidade à linhagem que desenvolveu o pensamento brasileiro da virada do século XIX para o XX. Segundo Renato Ortiz, "[n]ão há ruptura entre Sílvio Romero e Gilberto Freyre, mas reinterpretação da mesma problemática proposta pelos intelectuais do final do século" (ORTIZ, 1985, p. 41). Inspirando-se no culturalismo de Franz Boas, Freyre faz a passagem do conceito de raça para o de cultura para pensar a realidade racial brasileira. O livro "Casa Grande e Senzala" possui o mérito de transformar a negatividade do mestiço para positividade na constituição identitária brasileira, o que vai ao encontro de um novo momento do Brasil que não se encontra mais em transição, tornando plausível o mito das três raças que acaba por agradar e unir a todos, realizando a unicidade nacional (ORTIZ, 1985). Porém Ortiz sinaliza que o mito das três raças, por favorecer as pessoas de diferentes grupos sociais e distintos grupos de cor, coloca um problema para o movimento negro, pois a "sociedade se apropria das manifestações de cor e as integra no discurso unívoco do nacional, tem-se que elas perdem sua especificidade" (ORTIZ, 1985, p. 43). O que acontece com o samba, por exemplo. Com isso, revela-se as ambiguidades da sociedade brasileira a partir da construção de uma identidade nacional mestiça que deixa ainda mais complexo e difícil o discernimento entre as fronteiras de cor (ORTIZ, 1985).

Em "Casa Grande e Senzala", Gilberto Freyre demonstra como o contexto agrário e escravocrata da América portuguesa favorece a miscigenação, considerando o desequilíbrio entre os sexos e a falta de mulheres brancas para a aproximação entre o senhor branco e a escravizada negra. Isso foi favorecido graças à tendência natural à mestiçagem do português, assim como a sua adaptação à vida nos trópicos. Com isso, ao transformar a mestiçagem entre branco, negros e índios como algo positivo para a cultura brasileira, Freyre resolve os problemas da identidade nacional brasileira abrindo espaço para a democracia racial.

Anterior e atuando paralela à ideia de Freyre, durante as décadas de 1920 a 1940 fortalece-se o movimento eugenista que permite a "associação entre esterilização, saneamento e educação" e que promovia "a divulgação das ideias sobre a regeneração racial e social do país" (SANTOSa, 2008, p. 13). Intelectuais de diferentes áreas atuam neste movimento, alcançam importantes cargos públicos com força política para pressionar o congresso e de alterar a legislação, e suas obras são disseminadas com sucesso, dentre tantos, estão o médico Renato Kehl, o grande divulgador das ideias eugenistas, o sanitarista Belizário Penna, o escritor Monteiro Lobato e o antropólogo Roquette-Pinto. Para Renato Kehl, o futuro da nação estava comprometido em razão da miscigenação, para melhorá-lo, seria necessária a atuação do Estado interferindo nos casamentos entre as pessoas, inclusive, tendo "como a obrigatoriedade de exames médicos prévios para que o casamento e a geração de filhos fossem autorizados, e, também a esterilização compulsória e permanente dos degenerados" (SANTOSb, 2006, p. 312). Ou seja, os eugenistas permanecem preocupados com a constituição identitária da nação, têm plena certeza da inferioridade do brasileiro em razão da miscigenação, entretanto, eles buscam uma solução original, a saída dos eugenistas é apontar para as péssimas condições sanitárias e da saúde do povo, "o obstáculo que emperrava o país seria superado mediante o fornecimento de condições sanitárias adequadas às áreas rurais. Proporcionar políticas de saúde pública e educação higiênica era a meta a ser atingida" contra a "mistura de raças inferiores [que] haviam gerado uma população preguiçosa, indisciplinada e pouco inteligente" (SANTOSb, 2006, p. 314-315). Para esse intento são fundamentais a educação higiênica e a esterilização. De acordo com Renato Kehl:

> *"A esterilização dá resultados na redução dos degenerados; estes resultados, porém, não são imediatos e só se farão sentir após muitos anos de uma execução perfeita e permanente (...) Em suma, para a melhoria física, moral e intelectual dos nossos semelhantes, é necessário lançar mão da esterilização, sem prescindir, porém, da prática dos demais preceitos ditados pela eugenia positiva, preventiva e negativa" (SANTOS, 2006, p. 319).*

A partir desse projeto de nação e de sociedade eugenista, "a figura do homem pobre, doente e analfabeto constituiu-se em alvo privilegiado das estratégias disciplinares" (SANTOSb, 2006, p. 317). Logo, perguntamos: quem seriam os pobres, doentes, analfabetos, ou seja, os degenerados que passariam pelas "estratégias disciplinares" e alvos da esterilização? Ainda no Estado Novo, temos a forte propulsão de ideias racistas, mas que seriam gradativamente desacreditadas com o mito das três raças e a consagração da democracia racial nas décadas seguintes.

II.2 – O colonialismo português na África e a questão racial

O processo do colonialismo português apresentou em vários momentos posturas ambíguas na relação colonizador x colonizado quando comparado com outras potências coloniais, caso da Inglaterra, por exemplo. Boaventura Sousa Santos (2010) caracteriza a

posição portuguesa como semiperiférica no sistema mundial capitalista, pelo menos, desde o século XVII. Posição que evoluiu ao longo dos séculos, mas que manteve alguns dos seus traços essenciais:

> *"um desenvolvimento económico intermédio e uma posição de intermediação entre o centro e a periferia da economia-mundo; um Estado que, por ser simultaneamente produto e produtor dessa posição intermédia e intermediária, nunca assumiu plenamente as características do Estado moderno dos países centrais, sobretudo as que se cristalizaram no Estado liberal a partir de meados do século XIX; processos culturais e sistemas de representação que, por se quadrarem mal nos binarismos próprios da modernidade ocidental – cultura/natureza; civilizado/selvagem; moderno/tradicional – podem considerar-se originariamente híbridos, ainda que, no fundo, sejam apenas diferentes, uma diferença que, contudo, não pode ser captada nos seus próprios termos" (SANTOSb, 2010, p. 227-228).*

Boaventura Sousa Santos complementa que o fato de Portugal ser semiperiférico em relação à Europa produziu uma colonização que também é semiperiférica, com características subalternas, em razão de um déficit de colonização quanto de um excesso de colonização traduzido por uma dupla colonização "por parte de Portugal e, indirectamente, por parte dos países centrais (sobretudo a Inglaterra) de que Portugal foi dependente (por vezes de modo quasi-colonial)" (SANTOSb, 2010, p. 228). Por causa dessa condição, Santos chama atenção para a especificidade do colonialismo português "em relação ao colonialismo hegemónico, o que significa a impossibilidade ou dificuldade em o definir em termos do que foi e não em termos do que não foi" (SANTOSb, 2010, p. 231), uma vez que o colonialismo português precedeu em três séculos os demais colonialismos centrais europeus, estes consolidados apenas ao final do século XIX com as práticas determinadas na Conferência de Berlim, em 1884, e com a instalação de um discurso colonial baseado na ciência racista, no progresso e no "fardo do homem branco", obrigando o colonialismo português a adaptá-lo a seu modo. De suma importância nesse período, o *Ultimatum* feito pela Inglaterra em relação ao longo território africano da atual Angola até Moçambique que Portugal reivindicava, mas que não apresentava provas reais do colonialismo:

> *"[o] conceito colonial assente na historicidade de uma 'longa' presença em África, defendido por Portugal, contrastava, em meados do século XIX, com a ocupação agressiva do continente africano pelas potências europeias imperiais. Em 1890, e no auge de uma crise de disputa de espaços coloniais na região oriental de África, a Inglaterra formulou um* Ultimatum *a Portugal. Reconhecendo a fragilidade de sua situação periférica, Portugal, perante as pressões inglesas, retirou a sua pretensão sobre vários territórios" (SANTOSb, 2010, p. 232, grifos do autor).*

Diante da pressão da Inglaterra, a que detinha o colonialismo-norma, Portugal perdeu o seu mapa cor de rosa[66]. Santos (2010) salienta que apesar de Portugal ter sido protagonista e original no projeto de expansão europeia, não acompanhou a chegada do capitalismo industrial e o vínculo direto com o colonialismo. Assim, a originalidade do colonialismo português passa a

[66] A pressão inglesa "rifou o projeto português do mapa cor de rosa, pelo qual os territórios entre Angola e Moçambique, correspondendo aos atuais Zimbabwe, Malawi e Zâmbia, constavam como um domínio dos lusos. Portugal foi obrigado a recuar diante das pressões britânicas e da ameaça de guerra entre os dois países (1890)" (SERRANO; WALDMAN, 2008, p. 210-211).

ser anacrônico em razão de ter existido com muita antecedência em relação às outras potências imperiais e ter perdurado anos após o colonialismo hegemônico.

O colonialismo português apresenta como característica uma indecibilidade na relação colonizador e colonizado em uma experiência de ambivalência e de hibridação, o que o diferencia do colonialismo anglo-saxão e a polarização radical entre colonizador e colonizado. Santos (2010) considera que no colonialismo português a relação colonizador e colonizado é muito mais complexa, apoiada muitas vezes em uma relação de sobrevivência. O colonizador imitou o colonizado, mas não para se aproximar dele, mas por necessidade em razão de adversidades em contextos de sobrevivência difícil. Sendo assim, a questão racial é tratada de forma diferenciada no colonialismo português e representada na cor da pele, no mulato e na mulata, fazendo com que a miscigenação apresente um racismo diferente. Segundo Santos:

> *"(...) o* estereótipo *do colonizado não teve nunca o fechamento atribuído ao estereótipo do Império Britânico, ou, pelo menos, o seu fechamento foi sempre mais inconsequente e transitório. A penetração sexual convertida em penetração territorial e interpenetração racial deu origem a significantes flutuantes que sufragaram, com o mesmo grau de cristalização, estereótipos contrários consoante a origem e a intenção de anunciação. Sufragaram o racismo sem raça ou, pelo menos, um racismo mais 'puro' do que a sua base racial. Sufragaram, também o sexismo sob o pretexto de anti-racismo. Por essa razão, a cama sexista e inter-racial pôde ser a unidade de base da administração do Império e a democracia racial pôde ser agitada como um troféu anti-racista sustentado pelas mãos brancas, pardas e negras do racismo e do sexismo" (SANTOS, 2010, p. 246, grifos do autor).*

Sendo assim, é fundamental tecermos considerações acerca do racismo durante o colonialismo português[67] e, com isso, contrariar a ideia disseminada de harmonia nas colônias portuguesas, muitas vezes calcada no lusotropicalismo freyreano, ideia "fortemente difundida na opinião comum, além de ser também enraizada no mundo acadêmico" (VILLEN, 2013, p. 54). Mas, antes, convém percebermos como a cor era uma categoria para diferenciação e hierarquização das raças nas colônias portuguesas, e como o racismo se manteve com as mudanças ocorridas no contexto histórico do pós-Segunda Guerra Mundial, processo de independência no continente africano, início das guerras coloniais e pressão externa para o fim do colonialismo. Ou seja, veremos como o colonialismo português apresentava suas bases racistas como qualquer outro colonialismo.

A ditadura salazarista[68] apresenta um projeto de soberania racial para as colônias africanas como justificativa de sua ação. Patricia Villen (2013) menciona a publicação *Antologia*

---

[67] "Não faltam eminentes autoridades contemporâneas que afirmam que os portugueses nunca tiveram quaisquer preconceitos raciais dignos de menção. O que essas autoridades não explicam é a razão pela qual, nesse caso, os portugueses, durante séculos, puseram uma tal tônica no conceito de 'limpeza' ou 'pureza do sangue', não apenas de um ponto de vista classista, mas também de um ponto de vista racial; nem a razão por que expressões como 'raças infectas' se encontram com tanta frequência em documentos oficiais e na correspondência privada até o último quartel do século XVIII" (BOXER, 1981, p. 242 *apud* VILLEN, 2013, p. 54, grifos do autor).

[68] Sobre Antonio de Oliveira Salazar (1889-1968): "Sua carreira foi meteórica: em 1928, assumiu a pasta das finanças, conseguindo reequilibrar as contas nacionais depois de vários anos de déficit público; em 1930, assumiu a administração colonial; e, em 1932, aclamado pela maior parte da opinião pública, foi nomeado presidente do conselho de ministros (primeiro-ministro), já sob o mito de que era um homem excepcional" (SECCO, Lincoln. A Revolução dos Cravos e a crise do Império colonial português: economias, espaços e tomadas de consciência. São Paulo: Alameda, 2004, p. 52 *apud* VILLEN, 2013, p. 65) Salazar ficou no cargo até a sua morte em 1968.

colonial portuguesa[69] como peça essencial para compreensão da ideologia propagada pelo regime fascista onde os autores dos ensaios revelam como a discriminação e o preconceito racial são basilares para a política oficial portuguesa, pois "a lógica racista predomina como principal arma de justificação do domínio e da necessária sujeição das populações nativas africanas" (VILLEN, 2013, p. 56). Nesta obra são comuns nos ensaios as referências à "inferioridade da civilização africana", à "incapacidade de autogoverno", o que justificaria a "subordinação política" e a necessidade de uma "legislação especial" para os colonizados. Nesse sentido, o salazarismo perpetua a escravidão com o "trabalho forçado"[70], para as colônias africanas que perduraria até o fim do Estado Novo, em 1974. Esse trabalho tem na figura do "contratado" o seu exemplo mais cruel e sangrento, muitas vezes a opção desesperada para muitos cabo-verdianos em seus longos ciclos de seca. Vejamos mais um exemplo da harmonia portuguesa para lidar com o trabalho forçado e a justificativa a partir dos estereótipos do negro:

> *"O negro, só o negro, pode fertilizar a África adusta, e de uma raça que ainda até hoje, no decurso de séculos sem conto, não produziu por esforço seu espontâneo um só rudimento de civilização, nunca se tirarão legiões de obreiros de progresso senão atuando sobre ela com todos os incentivos e todas as compulsões de uma tutela, beneficente nos intuitos, justiceira e até generosa nos atos, mas enérgica e forte nos processos" (*apud *VILLEN, 2013, p. 62).*

Além do exposto até aqui, outro ponto crucial para a estrutura racista do colonialismo português se dá com o sistema educacional, já que a educação dos africanos era tarefa confiada às "escolas missionárias", que possuem o encargo de defender ideologicamente o sistema colonial português e "ensinar a sujeição" aos africanos. Villen apresenta-nos as ideias de Norton Matos, que foi governador geral (1912) e alto comissário da República de Angola (1920), que considera fundamental a "sujeição e obediência" do africano limitando o ensino de literatura e dando prioridade a uma educação calcada em trabalhos manuais:

> *"Tem esta espécie de instrução o grave inconveniente de fazer nascer esperanças e aspirações, que não assentam em sólida base para poderem ser satisfeitas, e de criar um ideal de vida em que o trabalho manual é coisa degradante e a evitar por todos os meios (...). E, para conseguir isto, é necessário que as escolas primárias destinadas à grande massa dos habitantes da Província sejam mais oficinas que escolas" (MATOS, 1946, p. 185* apud *VILLEN, 2013, p. 63)*[71]*.*

[69] Publicada em 1946 por Marcelo Caetano, ministro das Colônias à época.
[70] Em 1889, a legislação referente ao trabalho nas colônias portuguesas dizia: "(...) é direito do Estado *obrigar* os naturais das províncias ultramarinas a trabalharem, empregando, para isso, além de incentivos, *imposições*, e de que, portanto, é *dever* correlativo desses naturais não se recusar ao trabalho, sendo esse dever não meramente moral, senão também legal jurídico, pois que só o cumprimento deste último pode ser *imposto* pela autoridade pública" (ENNES, Antônio et al. O trabalho dos indígenas e o crédito agrícola. In: Agência Geral das Colônias. **Antologia Colonial: política e administração.** Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1946, v. I, p. 25-26 apud VILLEN, 2013, p. 61, grifos do autor).
[71] MATOS, Norton de. Educação e instrução dos indígenas – as províncias de Angola, 1926. In: Agência Geral das Colônias. **Antologia colonial: política e administração.** Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1946, v. I, p. 185.

Esses exemplos de um tempo anterior a Salazar permanecem com um novo prisma a partir da ascensão de Adriano Moreira[72] para reconstrução da ideologia metropolitana frente às crises dos sistemas coloniais europeus com o fim da Segunda Guerra Mundial, uma vez que a "primeira preocupação da propaganda do regime nesse período é a de *integrar* em seu programa ideológico o *princípio da igualdade racial* e da *harmonia da convivência racial*" (VILLEN, 2013, p. 66). Sendo assim, Adriano Moreira era contrário à homogeneização das práticas coloniais como agressivas e violentas com os africanos, levando-o a defender as contribuições portuguesa e europeia para o desenvolvimento da África:

> *"A unidade política, geralmente apoiada num grupo não agressor, ao definir as condições de coexistência de grupos inviáveis por si próprios, foi o pressuposto indispensável da riqueza cultural dos grandes países do nosso tempo. Esta importante parte da verdade é hoje sistematicamente ocultada na polêmica da colonização e posta liminarmente fora de muitas tentativas de sistematização da política com a pejorativa designação de paternalismo. Nunca podemos compreender que esta forma de contato de culturas tenha sido tão frequentemente esquecida, e que, por exemplo, a maneira portuguesa de estar no mundo, fraternal, cheia de cordialidade, profundamente coerente com a experiência histórica europeia, e coerente porque não racista, seja habitualmente esquecida pelos que teimam em não ver senão o fenômeno de conflito e agressão entre as civilizações" (MOREIRA, 1961, p. 63* apud *VILLEN, 2013, p. 68-69)*[73].

Para Adriano Moreira, o movimento anticolonial seria uma forma de desconsiderar os benefícios históricos advindos do colonialismo português, por isso a sua defesa do *princípio da unidade* do Portugal continental e do Portugal ultramarino referente ao seu *destino colonial*, escorado no seu longo passado de presença, posse e colonização nos domínios ultramarinos. Segundo Villen (2013), com essa manobra, Portugal procurava ocultar a realidade colonial com um território dominante e outros territórios dependentes a partir do *princípio da unidade* e, dessa maneira, desobedecer exigências da ONU, como em 1955, quanto a fornecer informações sobre as colônias africanas, pois Portugal considerava as colônias como parte indissociável da nação:

> *"O meu país é um país unitário, com os mesmos órgãos de soberania dotados de competência em todo território nacional, e daí resulta a unidade política. A nação é uma só, e até onde chega a nação terá que chegar o Estado. Esta é precisamente a razão por que a nossa constituição – de um Estado unitário – não permite qualquer discriminação entre os vários territórios" (MOREIRA, 1955, p. 106* apud *VILLEN, 2013, p. 73)*[74].

Sendo assim, Salazar não sentia nenhum constrangimento em afirmar à opinião pública internacional que Portugal era uma "nação africana" e as colônias como "continuidade de Portugal", ignorando por completo os conflitos que começavam a acontecer no continente africano e especialmente nas suas colônias durante a década de 1950:

---

[72] Participou ativamente da política colonial durante o salazarismo ocupando vários cargos, dentre outros, o de membro ativo da Delegação Portuguesa na ONU, de 1957 a 1959; foi diretor do Instituto Superior de Ciências Sociais e Estudos Ultramarinos de Portugal; foi subsecretário do Estado na Administração do Ultramar (1960-1961); ministro do Ultramar (1961-1963) (VILLEN, 2013).
[73] MOREIRA, Adriano. **O Ocidente e o Ultramar português.** Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1961, p. 63.
[74] MOREIRA, Adriano. **Imperialismo e colonialismo da União Indiana.** Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955, p. 106.

> *"Mas importa frisar que, onde ao português foi dado tempo pelos seus concorrentes para instalar-se, agarrar-se à terra, conviver e misturar-se com as populações, guiá-las a sua maneira; onde e quando isso foi possível, o português ou deixou um traço indelével de lusitanidade ou pura e simplesmente estendeu Portugal. E é assim que também somos, além do mais e a melhor título que outros, uma nação africana" (SALAZAR, 1967, p. 290* apud *VILLEN, 2013, p. 74)*[75].

Em concordância ao pensamento de Salazar, Adriano Moreira continua o seu percurso de diferenciar o colonialismo português dos outros colonialismos ao distinguir *colonialismo de espaço vital*, que seria o colonialismo predatório, violento e por isso devidamente condenado pela ONU, como se fosse possível que qualquer colonialismo não fosse violento, e o *colonialismo missionário*, que teria na ação histórica portuguesa a sua expressão máxima tendo como bandeira a fé cristã como mediadora da relação com os povos colonizados. Villen (2013) acrescenta que o uso da fé cristã serviu para demonstrar o caráter distinto do colonialismo português. De acordo com Adriano Moreira:

> *"É que quando a ação colonial é exercida com o sentido de missão, com a certeza de que os interesses dos povos colonizados são proeminentes, então a comunidade internacional vê aí o cumprimento de um dever, justamente um dos valores que orientaram as forças aliadas durante a guerra, um dos valores recolhidos na Carta do Atlântico e da ONU: encaminhar tais povos para a liberdade contra a miséria, contra a doença e contra o medo. Resumidamente, diante da ética recolhida pelos povos civilizados, e no estado atual do direito internacional, só o colonialismo missionário é legítimo, e a doutrina do espaço vital é considerada um perigo para a paz no mundo" (MOREIRA* apud *VILLEN, 2013, p. 78)*[76].

Dessa maneira, o colonialismo missionário português teria um compromisso para além das suas áreas de atuação, já que sua atuação seria de caráter universal levando a civilização ocidental para os povos que ainda não tinham atingindo o estágio dos europeus. Com isso, buscava-se justificar a permanência das colônias em pleno século XX. Para que esse intento obtivesse sucesso, uma nova ideologia serviria para auxiliar a argumentação perante os dilemas da segunda metade do século XX. Adriano Moreira seria perspicaz ao perceber que "a mudança de foco na temática da inferioridade racial e cultural dos povos colonizados à defesa da especificidade do caráter 'cultural' do colonialismo português" (VILLEN, 2013, p. 82). Assim, Moreira procuraria focar no caráter universal da cultura portuguesa, tentando ocultar o caráter racialista da política colonial portuguesa, e apresentando a maneira portuguesa de "relacionar-se com as diferentes raças e culturas de suas colônias (VILLEN, 2013, p. 82). Para Moreira, o homem português seria aquele:

> *"(...) preparado para estar no mundo não em conflito, mas sim com perfeita cordialidade. Qualidade esta oposta a todo etnocentrismo que veio a estar na base de tantas atitudes correntes que, ao valorizarem o homem preto, o homem amarelo, o homem pardo e o homem branco, esqueceram a comum dignidade de todos" (MOREIRA apud VILLEN, 2013, p. 83).*

[75] SALAZAR, Antonio de O. **Discursos e notas políticas.** Coimbra: 1967, v. VI, 1959-1966, p. 290.
[76] MOREIRA, Adriano. **Política Ultramarina.** p. 78.

Moreira inspira-se nas ideias de Gilberto Freyre[77] para demonstrar os bons frutos que o colonialismo português trouxe para as suas colônias tendo como referência a civilização cristã, o convívio cordial do português com os colonizados e a mestiçagem oriunda desse convívio, sendo o Brasil e a sua democracia racial a sua expressão melhor acabada. Nessa perspectiva, a cultura lusotropical desenvolvida nas colônias seria a certeza do sucesso da empreitada colonial portuguesa:

> *"Sempre que, à sua condição de europeu, o português tem juntado sua vocação para expandir-se nos trópicos menos sob formas imperiais que fraternais de expansão – assimilando valores dos árabes, dos judeus, dos indianos, dos ameríndios, dos abissínios, dos povos e das culturas tropicais, em geral, e combinando valores europeus com estes, desdenhados por outros europeus –, a cultura portuguesa tem alcançado vitórias superiores às simplesmente econômicas ou políticas de outros europeus. Vitórias lusotropicais e não rigorosamente europeias" (FREYRE, 2008, p. 272)*

Villen considera o deslocamento proposto por Freyre da raça para a cultural, inserido em um contexto colonial, como essencial para Adriano Moreira adaptar o discurso colonial às pressões externas em prol do fim do colonialismo, pois a

> *"interpretação harmônica e positiva de Freyre do papel das diferentes raças na formação da identidade brasileira – legado considerado exclusivo do tipo de colonização e da cultura portuguesa – serve pontualmente ao regime como prova da legitimidade do colonialismo português na África" (VILLEN, 2013, p. 90).*

A ideologia de Gilberto Freyre inspira até uma área para os seus estudos denominada "lusotropicologia"[78], que se enquadra no discurso colonial salazarista por mostrar que a cultura portuguesa apresenta-se como uma cultura universalista – porque igualitária e cristã – por isso difere-se dos demais colonialismos europeus porque não visa apenas a exploração econômica dos colonizados, mas sim o convívio e a harmonia (VILLEN, 2013). Entretanto, da prática discursiva para a prática do cotidiano, o sistema de assimilação cultural e o *Estatuto dos Indígenas* contradizem as ideias lusotropicais, pois evidenciam o caráter racista do sistema colonial português, assim como o discurso de Adriano Moreira não se diferencia dos discursos imperialistas, uma vez que a assimilação pressupõe busca por evolução:

> *"Desde as mais antigas leis se torna evidente que o sinal da igualdade está na cultura e não na raça, e por isso a conversão à religião católica implicava a igualdade do estatuto jurídico. Para o ultramar levou-se portanto não uma simples doutrina, mas sim uma política, já experimentada, da assimilação, baseada na prévia convicção da superioridade cultural. Simplesmente trata-se*

[77] "Devemos crescer juntos, todos os lusotropicais: juntos uns dos outros e próximos das fontes não sei se diga europeias da nossa cultura, quem são principalmente as portuguesas. E quem diz cultura portuguesa diz uma cultura que nunca se contentou em ser apenas europeia, tendo como que nascido com a vocação de ser mais tropical que europeia: de harmonizar a Europa com os trópicos sem imperialismo nem violência" (FREYRE, 2010, p. 136).

[78] "Sob o antigo critério de região e do novo, de área, é que me parece oportuno introduzir, nos nossos programas de estudos superiores, quer no Brasil, quer nas demais regiões de língua portuguesa, cursos em que sejam considerados multicientificamente problemas, condições e características desse mundo de cultura principalmente lusíada, vistos em suas particularidades regionais e em suas inter-relações e semelhanças gerais (...). Cátedras de lusotropicologia seriam as que, dentro do critério de área, se dedicassem ao estudo sistemático do conjunto luso-tropical de cultura: conjunto em que a aparência ou realidade de dispersão é compensada pela realidade, mais profunda, de semelhanças de cultura entre as várias populações dispersas, mas não violentamente contraditórias nem desiguais, nem quanto às suas condições básicas de meio físico nem quanto às suas condições básicas de socialidade e – perdoai outro neologismo – culturalidade. Lusotropical é sempre o conjunto de tal cultura quer se considere o centro de sua vida física – o trópico habitado à maneira mais ou menos lusa – quer o centro de sua vida sobreorgânica ou cultural: a cultura lusíada adaptada aos trópicos" (FREYRE, 2010, p. 139).

> *de uma superioridade que a assimilação permite transpor, que, ao contrário da barreira da raça, não cava limites intransponíveis, e que aplica afinal, ao problema do contato colonial, o mesmo critério português de mobilidade social a que sempre obedeceu a posição das classes" (MOREIRA apud VILLEN, 2013, p. 97).*

Não se diz mais que a raça é inferior, mas que a cultura dos africanos é inferior, por isso a necessidade do sistema de assimilação para atingir a cultura superior. Do português, evidente. Para ser considerado um homem civilizado, o africano precisa despersonalizar-se e aceitar a cultura do português, seus modos, práticas e valores, ter "identificação psicológica", demonstrar fidelidade às estruturas de dominação e assim integrar a "classe intermediária" na sociedade colonial. Para melhor compreensão disso, vejamos o que o Estatuto dos Indígenas assinala para que o africano se submeta à civilização portuguesa:

> *"(...) ter mais de 18 anos; falar corretamente a língua portuguesa*[79]*; exercer profissão, arte ou ofício de que aufira rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; não ter sido notado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor" (MOREIRA apud VILLEN, 2013, p. 100)*[80]*.*

Portanto, para ter "alguma" garantia jurídica e superar a condição de indígena, o africano teria que se submeter à condição de assimilado, ao que enunciava o Estatuto dos Indígenas, instrumento jurídico que legalizava a discriminação racial e cultural dos nativos africanos em relação aos portugueses nas colônias:

> *"Onde a política de assimilação implica substituição de padrões de cultura é apenas naqueles domínios em que o imperativo da dignidade humana exige intervenção que hoje aparece proclamada nas declarações universais do direito do homem como dever geral da humanidade (...). Por isso mesmo, a unidade política é coerente com a diferenciação de estatutos das populações, porque só os estatutos diferenciados permitem assegurar o respeito pelas formas culturais da vida privada de cada um dos grupos que se uniram para formar o povo português" (MOREIRA* apud *VILLEN, 2013, p. 104)*[81]*.*

Vemos que o princípio da igualdade não é respeitado – base da ética cristã e do discurso colonial – em razão das diferenças culturais entre portugueses e africanos. Com isso, mantém-se a hierarquia das raças, naquele momento transfigurada para a cultura, o que evidencia, segundo os critérios da metrópole, a incapacidade dos africanos de possuir os mesmos direitos civis e políticos oferecidos aos portugueses nas então colônias. Essa situação perdura com o Estatuto dos Indígenas, e toda a sua ideologia racista, e somente revogado em setembro de 1961, já no decorrer dos conflitos que eclodiriam nas guerras coloniais africanas, tendo o seu início em Angola, no mês de fevereiro daquele ano.

---

[79] Villen acrescenta que a prepotência e a hipocrisia da política colonial era de tal ordem que "a obrigação imposta ao nativo africano de falar corretamente a língua portuguesa quando, em Portugal, o índice de analfabetismo era de cerca de 30% - taxa europeia mais elevada à época" (VILLEN, 2013, p. 100).

[80] MOREIRA, Adriano. **Política ultramarina.** p. 141.

[81] MOREIRA, Adriano. **O Ocidente e o Ultramar português.** p. 74.

Concluímos que esse investimento do colonialismo português no aspecto cultural atua como tentativa para justificar a permanência no continente africano acaba sendo coerente com a indecibilidade histórica assim referenciada por Boaventura Sousa Santos (2010), uma vez que Portugal ao longo de sua permanência na África, pioneira e a que manteve por mais tempo o seu "império", registra durante a sua trajetória posturas de Próspero e Caliban tanto em relação à Europa quanto à África, muito em função da sua condição semiperiférica quando comparada com as grandes potências imperiais. Próspero para manter as suas colônias, a defesa do passado histórico de permanência no continente africano, do uso do racismo como justificativa para hierarquizar a presença portuguesa nas colônias; ou ainda um Próspero benevolente que se alia a Caliban para demonstrar a natureza específica do colonialismo português, de aclimatabilidade, de "miscigenadores natos, literalmente pais da democracia racial, do que ela revela e do que ela esconde, melhores do que nenhum outro povo europeu na adaptação aos Trópicos" (SANTOS, 2010, p. 256).

Diante do que expomos até aqui, por que a recorrência, de parte da instância acadêmica, em afirmar que o colonialismo português não possuía a discriminação racial como uma de suas premissas, que nos territórios de dominação portuguesa o conflito era entre colonizador x colonizado e não branco x negro, ou, ainda, por que a insistência na harmonia do português para se relacionar com o negro africano? É a diferença, que tem na cor da pele a sua marca e deslocado da posição de objeto para sujeito, interrogando o cânone.

II.3 - A Mestiçagem oculta o Ideal de Branqueamento

> *"En lo que concierne a la América, la observación nos demuestra que lo único invariable en el mosaico de las razas ha sido su constante y rico mestizaje multiétnico. Hablar de una presencia futura de la etnia afroamericana, tanto en América como fuera de ella, solo nos lleva al convencimiento de que el fenómeno multirracial americano continuará generando nuevos tipos y códigos genéticos. No alcanzamos a vislumbrar en el horizonte del siglo XXI una raza predominante, cualesquiera que sean sus características u orígenes. Sin embargo, esto no implica que vaya a desaparecer la conciencia étnica de los pueblos. Por el contrario, a través de ella se llegará a un más profundo conocimiento del hombre y de la fraternidad universal."*
> *(Manuel Zapata Olivella)*[82]

Uma das facetas mais atuantes e perversas do racismo é o ideal de branqueamento que passa a ser desejado pelas populações não brancas nos países em que o colonialismo atuou, sendo fortalecido após as independências ocorridas no continente americano no decorrer do século XIX, alimentado pelas elites brancas e hegemônicas desses novos países e a necessidade, por vezes desesperada, de ocultar o passado escravocrata, as manifestações

[82] OLIVELLA, Manuel Zapata. AfroAmérica, siglo XXI: tecnología e identidad cultural. In: MÚNERA, Alfonso (Org.). **Manuel Zapata Olivella – por los senderos de sus ancestros: textos escogidos 1940-2000.** Biblioteca de Literatura Afrocolombiana. Tomo XVIII. Bogotá. Ministerio de Cultura. República de Colombia. 2010. p. 396-412.

culturais negras e a suposta degenerescência da população em razão da mestiçagem, de acordo com as teses racistas de intelectuais da época. Com esse pensamento hegemônico atuante para a construção das identidades dos países latino-americanos, assim como nas colonizações francesa, inglesa ou holandesa, ações ainda mais deploráveis como a eugenia e a promoção de políticas públicas para favorecer a imigração de europeus com o intuito de melhorar as raças nacionais e buscar o branqueamento das populações.

No caso brasileiro, a forte miscigenação desde o início da colonização em razão da desproporção entre homens brancos e mulheres brancas fez com que aqueles forçassem relações sexuais com as mulheres índias e depois com as mulheres negras escravizadas, o que Gilberto Freyre considerou como característica do português, oriunda da sua bondade e naturalidade com que tratava a miscigenação, diferenciando-se de outros colonizadores europeus (SANTOS, 2002):

> *"O escravocrata terrível que só faltou transportar da África para a América, em navios imundos, que de longe se adivinhavam pela inhaca, a população inteira de negros, foi por outro lado o colonizador europeu que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel nas relações com os escravos. É verdade que, em grande parte, pela impossibilidade de constituir-se em aristocracia europeia nos trópicos: escasseava-lhe para tanto o capital, senão em homens e mulheres brancas. Mas independente da falta ou escassez de mulher branca o português sempre pendeu para o contato voluptuoso com mulher exótica. Para o cruzamento e miscigenação. Tendência que parece resultar da plasticidade social, maior no português que em qualquer outro colonizador europeu" (FREYRE, 1963, p. 245).*

Evidencia-se em toda a obra de Gilberto Freyre o esforço para mostrar a benevolência do colonizador português, as relações harmônicas e carinhosas, como se isso fosse possível em um sistema escravocrata onde uma raça é superior a outra, sendo a inferiorizada tratada como mercadoria, excluída de qualquer noção de dignidade e humanidade, não considerando a alta mortandade de escravizados no Brasil como decorrência dos péssimos tratos (GATES JR., 2014). Gislene Aparecida dos Santos chama atenção para o fato do celebrado sociólogo realizar "uma apologia da mestiçagem, não na prática, mas na teoria", pois o negro permanece na condição de objeto e de subalternidade, posição em que a mulher negra escravizada ganha destaque e simboliza a mitificação de uma relação harmônica. Segundo Gilberto Freyre:

> *"Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam os nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera da vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhana que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolegando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. De que nos iniciou no amor e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem. Do moleque que foi nosso primeiro companheiro de brinquedo" (FREYRE, 1963, p. 331).*

Temos a expressão de um legítimo representante da casa-grande, de quem trata como objeto a mulher negra, inclusive para a iniciação sexual. Freyre apreende na miscigenação anterior dos portugueses com populações do norte da África e da Península Ibérica a facilidade

para o relacionamento com as raças inferiores nos trópicos. Sendo assim, os portugueses, já mestiços, tenderiam à mestiçagem. Dessa maneira, para justificar sua teoria, Freyre utiliza argumentos das teorias racistas as quais pretendia se afastar, tais como a mobilidade do português, a miscigenação e a aclimatabilidade, tornando-o apto para colonizar os trópicos, diferente dos outros povos europeus (SANTOS, 2002):

> *"O português não: por todas aquelas felizes predisposições de raça, de mesologia, e de cultura a que nos referimos, não só conseguiu vencer as condições de clima e de solo desfavoráveis ao estabelecimento de europeus nos trópicos, como suprir a extrema penúria de gente branca para a tarefa colonizadora unindo-se com mulher de côr. Pelo intercurso com mulher indígena ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical" (FREYRE, 1963, p. 70).*

Essa postura do português nos trópicos seria alcunhada por Gilberto Freyre como lusotropicalismo. A junção da miscigenação com o lusotropicalismo, ambas características do colonizador português, faz com que a mestiçagem idealizada por Freyre aparente, "a princípio, muito mais pela aceitação da cultura africana e seus traços do que pela mistura real entre as raças" (SANTOS, 2002, p. 155), uma vez que através da mistura de raças surge a apologia ao mulato e o caminho natural para o embranquecimento, já que esse ser mestiçado afasta-se gradativamente do negro e da cultura negra, ou seja, "a cultura do mestiço é a cultura da negação do negro" (SANTOS, 2002, p. 158). Dessa maneira, o ideal de branqueamento é reatualizado por Freyre, que não mais condena a miscigenação, exaltando uma cultura de mestiçagem que se opõe ao que é legitimamente negro. Essa possibilidade transcorre pela aceitação dessa cultura que:

> *"é o fato de ela redefinir o lugar de inferioridade social do negro (ele continua subalterno ao branco); por manter a dominação do branco sobre o negro por meio do paternalismo; por atribuir ao negro aspectos do primitivo; por ratificar (agora falsamente valorizado) todos os atributos já legados ao negro" (SANTOS, 2002, p. 160).*

A teoria de Gilberto Freyre contribui para a construção de uma posição distinta do mestiço e/ou mulato na sociedade brasileira, pois estes se beneficiam de um tratamento diferente, principalmente se os seus fenótipos afastam-se do negro, enfraquecendo o sentimento de solidariedade entre mestiços e mulatos com os negros, o grupo inferiorizado, ajudando aqueles a desejar e a galgar posições de destaque, por conseguinte, desencorajando os conflitos raciais. Segundo Kabengele Munanga:

> *"Assim, no Brasil, o negro pode esperar que seus filhos sejam capazes de furar as barreiras que o mantiveram para trás, caso eles se casem com gente mais clara. Tal possibilidade atua como uma válvula de segurança sobre o descontentamento e frustração entre os negros e mulatos, razão pela qual, disse Degler, os negros no Brasil não foram levados a formar organizações de protestos, como nos Estados Unidos" (MUNANGA, 2008, p. 81).*

Dessa forma solidificou-se o livre caminho para o ideal de branqueamento[83], ainda que seja uma busca ilusória para negros e pardos, pois estes desenvolvem desejo por um fenótipo que é alienígena aos seus corpos. Por isso, a necessidade de miscigenar-se com pessoas mais claras para diluir as suas características raciais, o que exclui do processo a participação dos brancos na construção desse ideal. Para Maria Aparecida da Silva Bento,

> *"Na descrição desse processo o branco pouco aparece, exceto como modelo universal de humanidade, alvo da inveja e do desejo dos outros grupos raciais não-brancos e, portanto, encarados como não tão humanos. Na verdade, quando se estuda o branqueamento constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a auto-estima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua auto-estima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais" (BENTO, 2012, p. 25-26).*

Após essas considerações, a leitura do poema "A chave da cor brasileira", de Éle Semog, ajuda a compreender o processo nocivo do ideal de branqueamento, suas consequências e conflitos para os negros, e os diversos tentáculos que tentam seduzi-los. Segue o poema:

> *"Todos os dias, a vida inteira,*
> *uma razão interior, harmoniosa,*
> *que herdei de gente da minha gente,*
> *e veio por séculos a fio da meada,*
> *me conduz e anuncia,*
> *sem ser oráculo ou magia,*
> *que sou vida porque sou negro,*
> *que sou pleno porque sou negro,*
> *que sou feliz porque sou negro.*
> *Em toda a minha volta,*
> *na versão dos outros,*
> *na exclusão, no sofrimento,*
> *no preconceito esplêndido*
> *nada de mim pode Ser*
> *além do branco, o possível.*
> *E todos os dias me espreitando,*
> *esperando chegar alguma dor,*
> *ou ruptura no fio da meada,*
> *uma outra razão turva e pesada,*
> *insinuosa e despudorada*
> *oferece uma das chaves*
> *que abre o mundo dos brancos...*
> *É para eu entrar, mas sozinho*
> *e lá poderei ser pitoresco e faceiro,*
> *desde que deixe os meus no caminho*
> *e tranque para sempre o negro*
> *que também sou, fora de mim." (SEMOG, 2010, p. 110-111).*

[83] Para Kabengele Munanga, "o processo de construção dessa identidade brasileira, na cabeça da elite pensante e política, deveria obedecer a uma ideologia hegemônica baseada no ideal do branqueamento. Ideal esse perseguido individualmente pelos negros e seus descendentes mestiços para escapar aos efeitos da discriminação racial, o que teve como conseqüência a falta de unidade, de solidariedade e de tomada de uma consciência coletiva, enquanto segmentos politicamente excluídos da participação política e da distribuição eqüitativa do produto social" (MUNANGA, 2008, p. 95).

O sujeito étnico de Éle Semog expõe, em uma linguagem serena que lembra a harmonia forjada pela democracia racial, os conflitos aos quais os negros são submetidos em uma sociedade que tem como meta o ideal de branqueamento. O poema pode ser dividido em três partes. Na parte inicial, do primeiro ao nono verso, temos o sujeito étnico pleno e certo da sua condição de negro, ciente da sua história e da memória de seu povo, expõe abertamente seu ponto de vista: “que sou vida porque sou negro,/ que sou pleno porque sou negro,/ que sou feliz porque sou negro”. Os versos reforçam suas ideias ao fazer da repetição “porque sou negro” a certeza do sujeito étnico em posicionar-se como negro dentro da sociedade brasileira, exaltando a vida, a plenitude e a felicidade de sua condição em uma sociedade que o renega. Do décimo ao décimo quinto verso o poema começa a desvelar o racismo estrutural brasileiro, “Em toda a minha volta”; a partir de uma história oficial que oculta a participação negra, “na versão dos outros”; nos ardis do cotidiano e seus impedimentos, “na exclusão”; nas dores existenciais e baixa autoestima daí oriundas, “no sofrimento”; no “preconceito esplêndido”, referência direta à nação brasileira e ao hino nacional marcando a especificidade das relações raciais em solo pátrio. Sendo assim, ao negro, nada além pode ser almejado “além do branco, o possível”, ou seja, a consagração do branqueamento. Na terceira e derradeira parte, do décimo sexto ao vigésimo sétimo verso, revela-se a conscientização do sujeito étnico perante as tentativas de dissimulação da democracia racial em que a adjetivação virulenta da razão branca – “turva”, “pesada”, “insinuosa” e “despudorada” – apresenta as intenções de manter os negros nas posições subalternas a partir do momento em que se aceita a assimilação e se busca o ideal de branqueamento. A razão que se desvela no poema é a chave de um mundo branco, daquele ideal: “É para eu entrar, mas sozinho/ e lá poderei ser pitoresco e faceiro,/ desde que deixe os meus no caminho/ e tranque para sempre o negro/ que também sou, fora de mim”. Evidencia-se no poema “A chave da cor brasileira” os ardis da democracia racial com toda a sua harmonia e dissimulação, toda a sua perversidade para atingir a população negra brasileira com o seu racismo camuflado. Para Abdias do Nascimento, o racismo desenvolvido pela ideologia da democracia racial é:

> *“um racismo de tipo muito especial, exclusiva criação luso-brasileira: difuso, evasivo, camuflado, assimétrico, mascarado, porém tão implacável e persistente que está liquidando os homens e mulheres de ascendência africana que conseguiram sobreviver ao massacre praticado no Brasil. Com efeito, essa destruição coletiva tem conseguido se ocultar da observação mundial pelo disfarce de uma ideologia de utopia racial denominada “democracia racial”, cuja técnica e estratégia têm conseguido, em parte, confundir o povo afro-brasileiro, dopando-o, entorpecendo-o interiormente; tal ideologia resulta para o negro num estado de frustração, pois que lhe barra qualquer possibilidade de auto-afirmação com integridade, identidade e orgulho” (NASCIMENTO, 2002, p. 22).*

A partir da definição de democracia racial feita por Abdias do Nascimento, vemos o quanto o poema de Éle Semog ilustra as distorções e as manipulações as quais os negros estão submetidos, exigindo a assimilação. Estão presentes a ausência de solidariedade entre

negros e pardos, por conseguinte a falta de consciência coletiva, a estereotipia que os negros devem se submeter, a renúncia do ser negro e o isolamento para tentar a inserção entre os brancos, assim como a vã tentativa de fugir da discriminação.

Consideramos que as mazelas do branqueamento criam ilusões aos negros, que passam a nutrir um sentimento de negação a partir da condição de ser negro. Munanga (2008) chama atenção para o movimento de "passing"[84], característico do racismo brasileiro, já que não há leis de segregação e a sua atuação se dá na informalidade. De acordo com este ensaísta:

> *"A maior parte da população brasileira vive hoje nessa zona vaga e flutuante. O sonho de realizar um dia o "passing" que neles habita enfraquece o sentimento de solidariedade com os negros indisfarçáveis. Estes, por sua vez, interiorizam os preconceitos negativos contra eles forjados e projetam sua salvação na assimilação dos valores culturais do mundo branco dominante. Daí a alienação que dificulta a formação do sentimento de solidariedade necessário em qualquer processo de identificação e de identidade coletivas. Tanto os mulatos quanto os chamados negros "puros" caíram na armadilha de um branqueamento ao qual não terão todos acesso, abrindo mão da formação de sua identidade de 'excluídos'" (MUNANGA, 2008, p. 83, grifos do autor).*

Munanga entende que a mestiçagem construída pelos intelectuais brasileiros, tanto no seu aspecto biológico quanto cultural, conduz a uma sociedade unirracial e unicultural em razão do seu modelo inspirar-se no branco europeu, forçando a assimilação das outras raças e de suas produções culturais. Com isso, jamais se pensou a sociedade brasileira a partir do seu caráter plural (MUNANGA, 2008). Dessa maneira, a mestiçagem e o ideal de branqueamento são instrumentos de dominação comuns aos grupos subalternizados não só no Brasil, mas na América Latina. Para Carlos Moore, "a doutrina de miscigenação – longe de ser uma mera inter-relação individual respeitosa, ditada pela afeição, como é conveniente se afirmar – *é uma política consciente de eugenia racial*". No caso latino-americano, "as doutrinas de miscigenação são concebidas com toda a naturalidade como uma *arma* contra a possível compactação identitária da população-alvo subalternizada". Moore considera que na América Latina, diferente da hierarquização de castas da Índia, desenvolveu-se uma ordem pigmentocrática[85], na qual "a classe social, a *linhagem*, a *estirpe* ou a raça – na sua definição social e histórica – confundem-se com as diferenciações e gradações fenotípicas (MOORE, 2012, p. 219, grifos do autor). Sobre a complexidade da ordem pigmentocrática, Moore afirma que

---

[84] "No Brasil, a percepção da cor e de outros traços negróides é 'gestáltica', dependendo, em grande parte, da tomada de consciência dos mesmos pelo observador, do contexto de elementos não-raciais (sociais, culturais, psicológicos, econômicos) e que estejam associados – maneiras, educação sistemática, formação profissional, estilo e padrão de vida –, tudo isso obviamente ligado à posição de classe, ao poder econômico e à socialização daí decorrente" (MUNANGA, 2008, p. 83, grifos do autor).

[85] "Em uma ordem pigmentocrática, são as diferenciações da cor da pele, da textura do cabelo, da forma dos lábios e da configuração do nariz que determinam o *status* coletivo e individual das pessoas na sociedade. Mudar o fenótipo do segmento subalternizado, sempre no sentido de uma maior concordância com as feições e cor do segmento dominante, é um objetivo obsessivamente compulsivo neste tipo de sociedade.

Neste tipo de formação, as diferenciações de fenótipo e de cor são obtidas mediante uma política deliberada de cruzamentos incessantes, de *caráter eugênico*, entre o segmento dominado e o segmento dominante. Trata-se sempre de uma miscigenação vertical e unilateral, imposta ideológica e culturalmente pelo segmento dominador. Nesse contexto de "compulsoridade eugênica", a miscigenação desempenha uma função normativa central. Por serem fundamentalmente fenotipofóbicos e fenotipocêntricos, os modelos pigmentocráticos são forçosamente sistemas que se baseiam na miscigenação compulsória." (MOORE, 2012, p. 209, grifos do autor).

> *"em geral, reside na extraordinária imbricação que eles promovem entre os setores do segmento dominante e os setores atomizados da raça dominada. Essa imbricação, irrecusável e permanente,* fundamentalmente clientelista*, é promovida por uma série de instâncias ideológicas erigidas com o fim de "lubrificar" as relações de coexistência dos segmentos raciais colocados em posições fixas de superioridade e de inferioridade, em todas as esferas.*
> *Na América "Latina", essas instâncias ideológicas convergiram para a formação de um mitoideologia guarda-chuva, designado de "democracia-racial"; ou seja, uma ordem pigmentocrática de dominação, fenotipofóbica, fenotipocêntrica, e miscigenadora, geradora de preconceitos raciais e desigualdades sociais que são permanentemente negados ou escondidos" (MOORE, 2012, p. 222-223, grifos do autor).*

Essa ordem pigmentocrática gerou nos países da América Latina, e principalmente no Brasil, diferentes categorias de cores para designar negros e mestiços. O pesquisador negro norte-americano Henry Louis Gates Jr., no seu livro "Os Negros na América Latina", passa por seis países do continente americano (Brasil, México, Peru, Cuba, República Dominicana e Haiti) e encontra doze categorias de cor na República Dominicana, dezesseis no México e chega a cento e trinta e quatro no Brasil, tendo denominado o caso brasileiro como um "processo anabolizante" (GATES JR., 2014, p. 35). O pesquisador ainda assinala que vários desses países promoveram políticas oficiais de branqueamento, "mediante a imigração de europeus, visando diluir o número de seus cidadãos negros ou mestiços mais escuros" (GATES JR., 2014, p. 25), assim como essas sociedades passaram a exaltar a mestiçagem de seus países como algo novo e que elimina as diferenças raciais. Para Gates Jr.,

> *"(...) várias dessas mesmas sociedades iniciaram períodos do que chamo de "mestiçagem", exaltando e reconhecendo suas raízes trans e multiculturais, declarando-se singulares justamente devido à extensão da mistura racial de seus cidadãos. (...) O trabalho de José Vasconcelos, no México, de Jean Price-Mars, no Haiti, de Gilberto Freyre, no Brasil, e de Fernando Ortiz, em Cuba, formou uma espécie de quarteto multicultural, mesmo que cada um deles tenha abordado o tema de perspectivas diferentes, embora correlatas. Todavia, as teorias de "mestiçagem", abraçadas por Vasconcelos, Freyre e Ortiz, podiam ser faca de dois gumes: valorizam as raízes negras de suas sociedades, mas, às vezes, pareciam denegrir implicitamente a importância dos artefatos e das práticas culturais negras fora de uma ideologia da mestiçagem" (GATES JR., 2014, p. 26-27, grifos do autor).*

As categorias de cor demonstram a eficiência do ideal de branqueamento também influente em países do chamado Novo Mundo, tais como Jamaica[86], Martinica[87], Costa Rica[88] e

---

[86] Stuart Hall narra como era tratado pelos seus familiares: "Eu era o membro mais escuro da minha família. A história que sempre foi contada em minha família como uma piada, era de que, quando nasci, minha irmã, que era muito mais clara que eu, olhou dentro do berço e disse: 'De onde vocês tiraram esse bebê *coolie*? Ora, *coolie* é a palavra depreciativa na Jamaica que designava um indiano pobre, considerado o mais humilde entre os humildes. Assim, ela não diria 'de onde vocês tiraram esse bebê negro?', já que naquele ambiente era impensável que ela pudesse ter um irmão negro. Mas ela notou, sim, que eu era de uma cor diferente da sua. Isto é muito comum nas famílias de cor da classe média jamaicana, porque elas são o produto de relações entre os escravos africanos e os senhores de escravos europeus, e os filhos então nascem com tons de pele diferentes.
Por causa disso, fui sempre identificado em minha famíia como alguém de fora, aquele que não se adequava, o que era mais negro que os outros, o pequeno *coolie* etc." (HALL, 2011, p. 386, grifos do autor).

[87] "Nas Antillhas, o jovem negro que, na escola, não para de repetir 'nossos pais, os gauleses', identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Há identificação, isto é, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco. Ele recarrega o herói, que é branco, com toda a sua agressividade – a qual, nessa idade, assemelha-se estreitamente a uma dádiva: uma dádiva carregada de sadismo. (...) Pouco a pouco se forma e se cristaliza no jovem antilhano uma atitude, um hábito de pensar e perceber, que são essencialmente brancos" (FANON, 2008, p. 132).

[88] O escritor e ensaísta costarriquenho Quince Duncan expõe uma das faces do branqueamento em seu país: "Vamos a poner de ejemplo el caso de una pareja de negros que se presenta a una pulpería a realizar sus compras, con su niñita a cuestas. La niña es

Colômbia[89]. Importante considerarmos o que Serge Gruzinski demonstra a respeito dos entrecruzamentos de pessoas de origem europeia, indígena e africana na América colonial, pois "atingiram tamanho grau de diversidade que se sentiu a necessidade de diferenciar toda uma série de grupos e subgrupos" (GRUZINSKI, 2001, p. 50). O branqueamento e a mestiçagem atuaram, principalmente com o apoio político-intelectual dos países latino-americanos no início do século XX, como forma de melhoramento racial. O que o cientista social Márcio André Oliveira dos Santos aponta para a situação colombiana que encontra convergência com os demais países americanos, uma vez que a "influência das ideologias racistas em voga no continente europeu inculcavam a ideia de que o progresso material e econômico de suas sociedades deveria, inevitavelmente, passar pela subtração ou mesmo diluição do 'sangue' de africanos e indígenas do 'corpo nacional'" (SANTOS, 2014, p. 49-50).

Da realidade do continente americano para a brasileira, temos um painel em que a dificuldade de formação de um sentimento solidário entre negros e mestiços mostra a eficiência do ideal de branqueamento (assimilação cultural) e da construção de uma identidade homogênea com o advento da mestiçagem (biológica) e a suposta propaganda de diluição das diferenças raciais, já que todos são mestiços. O que pretendemos mostrar, de acordo com Munanga (2008), é a impossibilidade efetiva de sucesso da identidade mestiça, pois o que os grupos minoritários buscam, na verdade, é o branqueamento para fugir das barreiras raciais. Cabe ainda lembrar que, além da miscigenação e da assimilação, a população negra sofre com o sistemático assassinato de seus pares, conforme denuncia Abdias do Nascimento (2002) e o aumento das taxas de homicídio da juventude negra em relação aos jovens brancos (WAISELFISZ, 2011).

Já em Cabo Verde, vimos que o período de ascensão do PAIGC e do protagonismo dos ideais de Amílcar Cabral confrontam-se com a ideologia de mestiçagem veiculada pelos *claridosos*, posteriormente apoiada pela ditadura salazarista. É com Amílcar Cabral, com o PAIGC e o processo de libertação de Cabo Verde junto a Guiné-Bissau que o projeto identitário mestiço é questionado e enfrentado. Por causa dessa ausência de pertencimento africano, Amílcar Cabral vê-se obrigado a divulgar um manifesto em que começa inquirindo:

> *"Porque é que os caboverdeanos são africanos?*
> *Esta é, evidentemente, uma pergunta sem pés nem cabeça. Mas só a incluí aqui, porque, quando se esclarece qualquer problema, é bom esclarecer todos os aspectos desse problema, em particular os aspectos que constituem o fundo da questão.*

---

de pigmentación clara, casi blanca. Uno de los padres es de pigmentación bastante oscura. "Tiene suerte la chiquita de haber salido tan blanca", fue el comentario del pulpero. O la expresión de una madre que bajo los efectos de la histeria, le gritaba a su hija: "si te vas a casar con un negro, por lo menos escogé uno que sea profesional o que tenga dinero". O el consejo de otra madre: "házle caso al negro hija, te conviene. Vas a tener un hombre fiel toda la vida. El sabe que no es así no más que se puede casar con una blanca". (DUNCAN, 2005, p. 401-402).

[89] Para Marcio André de Oliveira dos Santos, "[b]ranqueamento e mestiçagem são conceitos analíticos que carregam profundas similitudes no contexto latino-americano e colombiano em especial. Para a ideologia da construção do Estado-nação colombiano ambas as ideias foram essenciais para solidificar o lugar da Colômbia no rol dos países 'civilizados' e em desenvolvimento.
O incentivo estatal à imigração europeia visando o embranquecimento parece ter sido uma das principais marcas da política racial praticada nas Américas no período republicano. (...) Na Colômbia, conforme Wade, o branqueamento via importação de europeus também foi uma política oficial fortemente incentivada por suas elites." (SANTOS, 2014, p. 48-49).

> *Claro que este é o fundo da questão, porque, se o caboverdiano não fosse africano, não estaríamos aqui a dirigir-lhes estas palavras (...).*
> *Deixemo-nos de história: toda a gente sabe que os caboverdianos, negros, mestiços ou de pele branca, são africanos de uma colónia africana de Portugal. Para aqueles que porventura não saibam onde fica Cabo Verde, basta que olhem bem para um mapa. Para quem não conhece Cabo Verde, basta dizer-lhes que a sua população é constituída de 97% de negros e mestiços e apenas 3% de gente de cor branca, incluindo os europeus. Para aqueles que não se lembram do que é o colonialismo português e qual é a situação política e jurídica de Cabo Verde, basta lembrar-lhes que o povo caboverdiano nunca elegeu os seus dirigentes, que o dirigente supremo de Cabo Verde nunca foi um caboverdiano e que toda a vida económica de Cabo Verde está enfeudada, quer dizer, submetida aos interesses econômicos de Portugal. (...)*
> *Como africanos, os caboverdianos têm vivido durante séculos sob o regime colonial de Portugal, submetidos à miséria, à exploração, ao sofrimento e, mais do que qualquer outro povo das colónias portuguesas, à fome.*
> *É como africanos que os caboverdianos, tanto os que estão em Cabo Verde como os que vivem no exterior, se esforçam hoje cheios de esperança, para, no quadro da nossa luta de libertação nacional e sob a direcção do nosso Partido, conquistarem o direito a ter uma pátria livre e independente, para nela encontrarem a paz, o progresso e a felicidade a que legitimamente todos aspiram..." (CABRAL, 2001, p. 31)*[90].

Na agonia da percepção desse momento revolucionário de retomada e de reconhecimento da matriz negro-africana do cabo-verdiano, assim como a exaltação das lutas anti-imperialistas no continente, vemos o esforço desmedido da colônia a partir da "multiplicidade de recursos utilizados na sua redução e de que se destaca o sistemático envio para o arquipélago de emissários culturais e políticos, com o objetivo de convencer os ilhéus de ali a população era 'inteiramente civilizada, tendo assimilado a cultura portuguesa'" (FERNANDES, 2002, p. 129) confrontando-se com o pensamento de uma nova geração de intelectuais cabo-verdianos atinentes ao problema negro-africano de Cabo Verde, caso de Manuel Duarte que expõe o branqueamento até então primordial para a elite letrada das ilhas:

> *"Subsiste, efectivamente, no espírito de muito caboverdiano de cor – não só o instruído, como também o culto – o complexo de raça e da Cultura (em sentido antropológico), o recalcamento social e individual do que nele existe de negro-africano. (...)*
> *No caso concreto de Cabo Verde, não pode processar-se num sentido exclusivamente europeizante, sob pena de despersonalização, de negação da parcial herança negro-africana, que igualmente integra a nossa realidade psicológica e social. Nós os caboverdianos estamos étnica e históricamente ligados tanto à África como à Europa, acrescendo sobremaneira no sentido de africanidade, a situação geográfica, o condicionamento climatérico, a predominância da corrente imigratória negra no povoamento das ilhas, originàriamente desertas; em suma o fenómeno colonial e suas necessárias implicações..." (DUARTE, 1954, p. 134* apud *LARANJEIRA, 1990, p. 641-642)*[91].

A identificação com África foi parte fundamental para inserir Cabo Verde nas lutas anticoloniais africanas, dessa forma, reconhecer-se e identificar-se com o fenótipo negro foi um

[90] CABRAL, Amílcar. Manifesto (Carta Aberta?) aos Caboverdianos residentes na República do Senegal, 1961. In: CALDEIRA, Alfredo et alli (Orgs.). **Amílcar Cabral – sou um simples africano. Projeto de salvaguarda dos documentos Amílcar Cabral.** 2 ed. Fundação Mário Soares, 2001. ISBN 972-97147-5-4. p. 31
[91] DUARTE, Manuel. Caboverdianidade e africanidade. In: Vértice, vol. XVI, 134 (Novembro de 1954), Coimbra, pp. 639-644.

dos propósitos de Amílcar Cabral, através da reafricanização dos espíritos e retorno às origens (FERNANDES, 2006; 2002). Sendo assim, destacamos a pertinência da obra de José Luis Hopffer Almada por considerar e valorizar a dimensão afro-crioula da identidade cabo-verdiana. O longo poema "Cidadeverdades - crónicas dos tempos de antanho, do júbilo e do ressentimento (prosopoema em versão estralejante, se bem que assaz dolorida, de Erasmo Cabral de Almada)" evidencia esse embate identitário. Trata-se de um poema em prosa bastante extenso, no qual algumas das principais marcas do texto almadiano apresentam-se, tais como as inumeráveis citações de pessoas, fatos e lugares; figuras de linguagem como a anáfora; a apropriação de versos, textos críticos e de diferentes referenciais no corpo do poema; e o caráter trágico e épico da história recente de Cabo Verde. O poema apresenta algumas marcas de apagamento das manifestações afro-crioulas entre os cabo-verdianos ocorridas ao longo da colonização, mas também durante o pós-independência, assim como revela a identificação com a matriz africana, a exaltação do fenótipo negro e das manifestações culturais negras:

> *"da sua tez negra ou diversamente parda predominante entre os habitantes pobres das ilhas, (...) da sua célere ressurreição como negros erguidos, alevantados sobre os montes e as planuras das ilhas, como filhos de África rebelados com os poemas furiosamente declamados em crioulo fundo, como destemidos pretos de caboverde municiados com os gestos libertos e altivos e o retumbante djato badio dos originários do interior rural da ilha maior de santiago, com a curcutiçam e o ardor vulcânico dos rústicos da ilha do fogo, com o estridente e ritmado alarido dos tocadores dos tambores de sanjon, com a desnuda liberdade dos corpos vibrando dançarinos no carnaval, finalmente reconciliados com a mátria continental ancestral, (...) da sua imaginária insurreição como genuínos africanos das ilhas devidamente munidos do orgulho dos cabelos afro do black power (...)" (ALMADA, 2011).*

Dessa maneira, percebemos o quanto foi importante para a libertação de Cabo Verde a integração ao continente africano, do quanto esse processo de identificação ao fenótipo negro e às matrizes afro-crioulas foram essenciais para buscar a unificação em torno de um objetivo comum, a luta pelo fim do colonialismo, pois "Cabral acreditava que (...) o homem do povo pudesse redescobrir a sua verdadeira identidade e dignidade no contexto da luta de libertação" (VAMBE, 2012, p. 65). Necessário destacar a importância da poética de José Luis Hopffer Almada em resgatar os ideais de Amílcar Cabral e a participação e inclusão dos negros no processo identitário-cultural cabo-verdiano.

Entretanto, no poema supracitado concentraremo-nos nas marcas de apagamento/supressão das manifestações afro-crioulas entre os cabo-verdianos ocorridas ao longo da colonização, mas também durante o pós-independência. No prosopoema, o sujeito lírico narra as observações cáusticas de Caló, o "louco predilecto da cidade", acerca da turbulenta história de Cabo Verde desde a luta anticolonial comandada pelo PAIGC aos dias atuais:

> *"Eufórico, ficas relembrando (...) a urgência dos tempos de acolhimento do sangue e do coração de amílcar, dos seus tempos da nova largada política e*

> *cultural das ilhas, dos seus tempos do definitivo enterro dos mitos passados, persistentes, coloniais, dos seus tempos da reafricanização dos espíritos, da profusão da súmbia, do feminil bubú, da sulada, da balalaika, dos panos da terra, das blusas mandrion, das camisas djila, dos penteados afros, das barbas densas e irreverentes e de outros inconfundíveis sinais do reencontro com o rosto escuro, com o rosto aberto das origens desde há muito sonegadas, com o rosto descoberto dos tempos grunhos ritmados pelo batuco e pela incandescência dos cabelos crespos, arredondados para a dimensão da dor do mundo e da controvérsia (...)*
> *(...) abraçados ao ritmo esfusiante das ruas fervilhantes de slogans e protestos anti-coloniais, da explosão da alegria no reencontro com as pombas da tabanca, com o saracoteio dos seus olhos gratos, com o frenesim dançante, lascivo, não mais pecaminoso das ancas no colá sanjon, com os pilões ecoando as chuvosas gargalhadas do milho e do tambor nos soçobrados alicerces do sobrado e do morgadio, nas fissuradas faces da branca ganância deglutindo a lava e o café, com o desmedido orgulho da ostentação das faces crioulas todas, nossas, diversas, dos cabelos muitos, sumptuosos, das gentes das ilhas, com a devassa dos labirintos da amnésia e da ocultação do quintal e do nosso tetravô africano, escravo insulado entre o mar e a terra, desnaturado e desterrado entre a nau das américas e a cana-de-açúcar das ilhas (...)" (ALMADA, 2011)*

A passagem lembra a euforia pela "reafricanização dos espíritos" e "retorno às origens" postergadas por Amílcar Cabral, concomitante a essa mudança de postura de pensamento do cabo-verdiano para enfrentar a luta anticolonial que já ocorria em outras partes do continente africano, porém não eram possíveis com os referenciais da geração *claridosa*, pois "para a geração 50, tornou-se evidente o esgotamento político do aparato teórico-discursivo predominante no arquipélago" (FERNANDES, 2002, p. 147), ou seja, a referência à mestiçagem propagada pelos intelectuais da revista *Claridade*, mas que não alterava o estatuto de cidadão de segunda classe ou do "mínimo cultural compartilhado". Por isso, a necessidade de transcender a mensagem dos *claridosos*, pois "o sonho tem que ser outro, e aos Poetas – os que continuam de mãos dadas com o povo, de pés fincados na terra e participando no drama comum – compete cantá-lo" (CABRAL, 1976, p. 16).

Enquanto Cabral procurava contornar as tensões internas do PAIGC, a ditadura salazarista incentivava uma contrapropaganda que intencionava frear as posturas pan-africanistas em plena expansão no continente africano, também circulantes em Guiné e Cabo Verde. Para isso, buscava desvalorizar as raízes africanas do componente identitário cabo-verdiano:

> *"(...) Ah! Estes tempos novos, estes tempos nossos e dos decadentes inimigos internos do povo de caboverde, das suas palavrosas gesticulações detractoras da margem negro-africana da nossa atlanticidade, das suas intermináveis investidas contra a integral libertação da vertente afro-crioula, da co-matriz afro-negra, da dimensão africana da caboverdianidade, das suas místicas expressões, das suas doridas convulsões, das suas rítmicas demonstrações de vigor e vitalidade.*
> *Ah! Estes tempos novos, nossos e dos irremediáveis inimigos internos do povo de caboverde, dos seus discursos e solilóquios, das suas palestras, das suas conferências, dos seus colóquios e mesas-redondas, das suas entrevistas e publicações, das suas outras várias articulações escritas verberando contra a revitalização das manifestações mais castiças e distintamente afro-crioulas da nossa cultura popular, longamente ocultadas da curiosidade do olhar diverso e*

> *atento dos estudiosos estrangeiros das diferentes idiossincrasias das populações das ilhas, durante muito tempo impiedosamente vilipendiadas e largamente votadas ao ostracismo pelos poderes político e cultural coloniais com a activa conivência de padres, freiras, catequistas e dos demais porta-vozes, e dos demais representantes do catolicismo oficial (...)" (ALMADA, 2011).*

Na agonia da percepção desse momento revolucionário de retomada e de reconhecimento da matriz negro-africana do cabo-verdiano, assim como a exaltação das lutas anti-imperialistas no continente, vemos o esforço desmedido do colonialismo português a partir da "multiplicidade de recursos utilizados na sua redução e de que se destaca o sistemático envio para o arquipélago de emissários culturais e políticos, com o objetivo de convencer os ilhéus de ali a população era 'inteiramente civilizada, tendo assimilado a cultura portuguesa'" (FERNANDES, 2002, p. 129). Devemos recordar que Gilberto Freyre também participou desse projeto a convite de Portugal para que visitasse o "Império Ultramarino" e comprovasse a eficiência lusotropical do colonialismo português, o que está registrado em livros como "Aventura e Rotina" e "Um brasileiro nos trópicos".

Essa ausência de pertencimento identitário africano era algo tão distante para parte da população cabo-verdiana que, décadas depois, o escritor cabo-verdiano Germano Almeida escreve uma crônica demonstrando, com a ironia que lhe é peculiar, como foi o recebimento dessa "notícia" nos tempos de libertação colonial para os ilhéus que tiveram um ensino assimilado:

> *"Vivíamos, pois, na tranquila segurança de sermos cabo-verdianos, com a inofensiva circunstância de sermos também portugueses, quando essa pacatez foi abruptamente sobressaltada nos anos 60-70, com a agitada revelação de que Cabo Verde também era África, e da mais pura, e nós outros deserdados filhos arrancados ao seio materno por ferozes negreiros nos idos de 1480 e seguintes.*
> *Justamente essa revelação coincidia com a activa conversão da maior parte da nossa jovem intelectualidade à condição de africanos, e por isso, muito às pressas, tivemos que aprender que também fazíamos parte dos condenados da terra. (...)*
> *De modo que essa 'pertença africana' configurou-se sobretudo um tremendo esforço de solidariedade para com desconhecidos irmãos de sofrimento (...).*
> *Mas se a assunção da condição de 'africanos' veio permitir situarmo-nos no mundo, infelizmente provocou também em nós um grande sentimento de esvaziamento. É que, enquanto simples cabo-verdianos, afirmávamo-nos detentores e portadores de uma identidade cultural que nos caracterizava e distinguia. (...)*
> *(...) Não senhor, a simples designação de 'africanos' não se adequava a nós.*
> *(...) E tivemos que aprender que há tantas identidades culturais quanto os povos africanos, e bem perfeitamente que poderíamos pertencer à África desde que levássemos uma etiqueta a assinalar-nos como senhores de uma identidade que nos particulariza como cabo-verdianos" (ALMEIDA, 1998, p. 14-17, grifos do autor).*

O que a crônica de Germano Almeida expõe ao seu final ainda é a especificidade do cabo-verdiano em uma época de essencialismo, em que o binarismo da identidade cabo-verdiana estava em seu momento máximo, do confronto entre o pertencimento africano e a identificação com a Europa, desejo dos *claridosos*. Naquele momento, seria o escritor e

ensaísta Gabriel Mariano[92] que tentaria romper com esse esquema binário, alçando o mestiço como central para a constituição identitária de Cabo Verde, mostrando que tanto o português quanto o africano se *caboverdianizaram*, o que seria a particularidade dos cabo-verdianos. Dessa maneira, Mariano demonstra que apesar do colonialismo, já havia uma nação e que o mestiço era o mestre dessa sociedade e, de acordo com Gabriel Fernandes, Mariano dá a entender "que os crioulos já haviam logrado no arquipélago aquilo pelo qual os outros vinham lutando em outras paragens, o controle da sua sociedade, pelo que seria de todo extemporâneo o recurso à lógica binária e a qualquer tipo de confrontação essencialista em Cabo Verde" (FERNANDES, 2006, p. 211). Entretanto, fica nítido que esse mestiço permanece submetido ao ideal de branqueamento. Assim, no Brasil e em Cabo Verde, as poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada, respectivamente, procuram combater esse ideal e trazer para o centro a participação ativa de negras e negros no processo identitário de seus países.

II.4 - A Ordem Pigmentocrática: Branquitude e Branquidade, o Branco em Questão

> *"(...) os africanos deveriam promover um Congresso Internacional para estudar os brancos da Europa e seu prolongamento arianóide no Brasil. A ciência negro-africana examinaria o fenômeno mental e psiquiátrico que motivou os europeus a escravizarem outros seres humanos, seus irmãos, com uma brutalidade sádica sem precedentes na história dos homens. Escrutinaria, a ciência negra, em suas origens psiconeurológicas e psicocriminológicas, a necessidade emocional que leva o branco a tentar justificar seus atos de assassínio, tortura, pilhagem, roubo e estupro com fantasias absurdas denominadas, por exemplo, de "carga do homem branco", "destino manifesto", "civilizar selvagens", "cristianizar os pagãos", "filantropia", "imperativo econômico", "miscigenação", "democracia racial", "assimilação", e outras metáforas que não conseguem ocultar os sintomas que denunciam uma mórbida compulsão cultivada por uma civilização de fundamentos decididamente patológicos."*
>
> *(Abdias do Nascimento)*[93]

A ordem pigmentocrática expõe a supremacia do grupo dominante através de sua ideologia fenotipofóbica e fenotipocêntrica. Nessa perspectiva, necessita-se investigar como agem aqueles que são privilegiados por tal ordem, como se comportam diante desse outro subalternizado, como atuam diante das acusações de racismo, como defendem seus interesses tanto de forma aberta ou velada. São indagações como as anteriores que motivam o crescimento dos estudos sobre o branco neste século XXI, sob o conceito de branquitude. Lembrando que no Brasil o pioneiro desses estudos foi o sociólogo Guerreiro Ramos com "Patologia Social do Branco Brasileiro"[94]. Neste artigo, Ramos critica a sociologia construída no

[92] MARIANO, Gabriel. "Do fundo ao sobrado ou o mundo que o mulato criou". In: MARIANO, Gabriel. **Cultura Caboverdeana – ensaios.** Lisboa: Vega, 1991. p. 39-64.
[93] In: NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo.** 2 ed. Brasília: Fundação Palmares; Rio de Janeiro: OR Editor Produtor Editor. 2002. p. 275-276.
[94] "À luz de uma sociologia indutiva, isto é, de uma sociologia cujos critérios sejam induzidos da realidade brasileira, e não imitados da prática sociólogos de outros países, à luz de uma sociologia científica, o que se tem chamado no Brasil de "problema do negro" é reflexo da patologia social do "branco" brasileiro, de sua dependência psicológica.

Brasil com referências estrangeiras e sinaliza que o que é denominado como “problema” do negro é, na verdade, problema do branco brasileiro, que busca ocidentalizar a realidade em que vive.

Maria Aparecida da Silva Bento dá prosseguimento ao pensamento de Guerreiro Ramos ao demonstrar que “a falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades raciais no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado, problematizado” (BENTO, p. 2). Dessa maneira, procura-se não discutir os privilégios dos brancos com o legado da escravidão. Segundo Bento,

> *“Na verdade, o legado da escravidão para o branco é um assunto que o país não quer discutir, pois os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo. Há benefícios concretos e simbólicos em se evitar caracterizar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo. Por essa razão, políticas compensatórias ou de ação afirmativa são taxadas de protecionistas, cuja meta é premiar a incompetência negra etc., etc. Como nos mostra Denise Jodelet (1989), políticas públicas direcionadas àqueles que foram excluídos de nossos mercados materiais ou simbólicos não são direitos, mas sim favores das elites dominantes” (BENTO, 2002, p. 28-29).*

A discriminação racial passa a fazer parte de uma defesa intransigente dos interesses do grupo fenotipicamente favorecido. Carlos Moore salienta que os tentáculos do racismo definem o acesso à educação, aos serviços públicos, aos serviços sociais, ao poder político, ao capital de financiamento, às oportunidades de emprego, às estruturas de lazer, e até ao direito de ser tratado equitativamente pelos tribunais de justiça e as forças incumbidas de manutenção da paz (MOORE, 2012). Essa dimensão de atuar em rede do racismo é a sua principal arma para blindar os privilégios do segmento dominante, o que torna impotente o segmento dominado, já que os recursos vitais estão voltados para aquele segmento. Sendo assim, temos a “manutenção de redes de solidariedade endógena automática em torno do fenótipo, redes que estão especificamente voltadas para a captação, a repartição, a preservação e o controle monopolista dos recursos básicos de uma sociedade” (MOORE, 2012, p. 229).

Ciente do racismo sistêmico que oprime o grupo subalternizado, vivenciamos a emergência dos estudos sobre a branquitude e as suas derivações, como a branquidade. Esses estudos têm a prerrogativa de analisar como os indivíduos brancos se percebem entre si e como formam as estruturas de preconceito e discriminação. A partir dos anos 2000, há um retorno e maior divulgação dos estudos sobre a branquitude e passam a ostentar uma nova

---

Foi uma minoria de “brancos” letrados que criou esse “problema”, adotando critérios de trabalho intelectual não induzidos de suas circunstâncias naturais diretas. Nessas condições, reconhece-se hoje a necessidade de reexaminar o tema das relações de raça no Brasil, dentro de uma posição de autenticidade étnica. Só a simples tomada desta posição vale como meio caminho andado no discernimento das incompreensões reinantes em nossas relações de raça, atualmente.
É preciso dizer, finalmente, que esta posição de autenticidade étnica não se inclina para a legitimação de nenhum romantismo culturológico, de nenhum retorno às formas primitivas de convivência e de cultura. A autenticidade étnica do brasileiro não implica um processo de desestruturação, no caso, de desocidentalização da sociedade nacional. Ela é possível perfeitamente dentro das pautas nas quais tem transcorrido a evolução do país.” (RAMOS, 1995, p. 236)

terminologia para ampliar a discussão do ser branco. Edith Piza (2005) passa a denominar como branquitude uma fase de conscientização e negação do branco com os privilégios que a sua condição fenotípica lhe oferece em relação aos negros, enquanto a branquidade passa a assumir a conceituação até então destinada à branquitude, de manutenção de privilégios e de superioridade do branco em relação aos negros (JESUS, p. 2) [on line].

Camila Moreira de Jesus chama atenção para o livro “Branquidade: identidade branca e multiculturalismo” (2004), organizado por Vron Ware, em que a identidade branca é analisada nos Estados Unidos, principalmente, e que essa terminologia é utilizada com o sentido próximo ao de branquitude, aqui no Brasil. Porém, optamos pela utilização de Edith Piza que diferencia os conceitos branquitude e branquidade como fases distintas da identidade racial branca. De acordo com Jesus, Edith Piza inspira-se na conceituação de branquidade de Ruth Frankenberg. Vejamos o que Frankenberg entende por branquidade:

> *“1. A branquidade é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial.*
> *2. A branquidade é um “ponto de vista”, um lugar a partir do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais.*
> *3. A branquidade é um locus de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não denominadas como nacionais ou “normativas”, em vez de especificamente raciais.*
> *4. A branquidade é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe.*
> *5. Muitas vezes, a inclusão na categoria “branco” é uma questão controvertida e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquidade são marcadores de fronteira da própria categoria.*
> *6. Como lugar de privilégio, a branquidade não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas o modulam ou modificam.*
> *7. A branquidade é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquidade têm camadas complexas e variam localmente e entre os locais; além disso, seus significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis.*
> *8. O caráter relacional e socialmente construído da branquidade não significa, convém enfatizar, que esse e outros lugares raciais sejam irreais em seus efeitos materiais e discursivos” (FRANKENBERG, 2004, p. 312-313, grifos da autora).*

Diante dessa exposição, Frankenberg considera como bizarra a possibilidade de invisibilidade da branquidade, sendo impressionante, para a pesquisadora, o fato de ela não ser vista, e questiona “para quem a branquidade é invisível?”, já que ela é bastante visível para negras e negros (FRANKENBERG, 2004). Pensar os indivíduos brancos é a proposta dessa pesquisadora a partir da realidade norte-americana. Edith Piza inspira-se nos estudos de

Frankenberg em que a influência da geografia social de raça fortalece os laços entre os brancos, já que se trata de

> *"um lugar populado, mais social do que natural, por onde pessoas brancas circulam, estudam, passeiam, vivem enfim, de onde vêem os outros e a si mesmos. Do ponto de vista psicológico, é um espaço confortável, porque nele os sujeitos se reconhecem pela neutralidade racial na qual vivem, ainda que percebam a racialidade do "outro"; eu existo inteiramente neutro, enquanto representante da minha não-racialidade. Mas, se considerarmos o trajeto de dentro para fora, isto não significa negar a branquidade, mas afirma-la, ou deixar-se afirmar por ela, já que ela é o modelo de humanidade que se carrega desde a mais tenra infância. De fora para dentro, a branquidade entra pelos sentidos como valor intrínseco da minha condição humana. Ela é um passaporte para qualquer espaço social. Ainda que a classe e o gênero possam limitar certas aspirações, a branquidade pode ser a garantia de um outro status social, ao qual os "diferentes" não têm acesso. É esta não-racialidade que garante os privilégios, mesmo que sejam poucos, com os quais se pode conseguir afirmação psicológica e social para atravessar, pelo menos em parte, barreiras de classe e, com um pouco mais de esforço, as de gênero" (PIZA, 2005) [on line].*

Piza ressalta que se pode alegar que no Brasil a presença negra se encontra em todos os lugares e seria impossível ignorá-la, entretanto, com a chegada da adolescência, brancos passam a conviver cada vez mais com brancos do que entre negros e brancos. Piza demonstra como esses espaços de privilégio vão se fortalecendo durante a passagem da adolescência para a vida adulta e afirmando a branquidade, pois as relações com negras e negros começam a se tornar menos frequentes a partir do ensino médio, na universidade e no mercado de trabalho especializado:

> *"A caminho da vida adulta, o conforto de permanecer entre iguais, a certeza de pertencer àquele lugar "por direito", a resistência às mudanças sociais que favoreçam o outro "diferente", tudo partilhado com seus pares, são benefícios dos quais ele passa a desfrutar como naturais. Aquilo que foi moldado na infância, solidifica-se na adolescência e torna-se irredutível na vida adulta" (PIZA, 2005, grifos da autora) [on line].*

Piza salienta que a saída da branquidade para o indivíduo branco só pode acontecer a partir do questionamento dos privilégios sociais e econômicos que essa condição oferece, tornando-se um posicionamento político contrário a esse *status quo*, o qual a ensaísta denomina como branquitude:

> *"Ainda que necessite amadurecer em muito esta proposta, sugere-se aqui que branquitude seja pensada como uma identidade branca negativa, ou seja, um movimento de negação da supremacia branca enquanto expressão de humanidade. Em oposição à branquidade (termo que está ligado também a negridade[95], no que se refere aos negros), branquitude é um movimento de reflexão a partir e para fora de nossa própria experiência enquanto brancos. É o questionamento consciente do preconceito e da discriminação que pode levar a uma ação política antiracista.*
> *Branquitude não diz respeito aos discursos ingênuos que afirmam: "somos todos iguais perante Deus, ou perante as leis"; ao contrário, reconhece que*

[95] Segundo Piza, "Negridade foi um termo utilizado pelo movimento negro das décadas entre 20 e 30, que reivindica a inclusão do negro na sociedade branca através da negação de sua origem e por um comportamento ditado e aprovado por brancos. Negridade refere-se a "parecer" branco para ser aceito entre brancos. Opõe-se ao movimento negro contemporâneo que busca compor uma identidade negra - negritude - como um conjunto de valores positivos existentes tanto nos indivíduos, quanto na cultura quanto na sociedade, a partir de um ponto de vista negro e de combate à discriminação e ao racismo." (PIZA, 2005) [on line].

> *"alguns são mais iguais do que os outros" e reverte o processo de se situar no espaço dos mais iguais para reivindicar a igualdade plena e de fato, para todos. É primeiramente o esforço de compreender os processos de constituição da branquidade para estabelecer uma ação consciente para fora do comportamento hegemônico e para o interior de uma postura política anti-racista e, a partir daí, uma ação que se expressa em discursos sobre as desigualdades e sobre os privilégios de ser branco, em espaços brancos e para brancos; e em ações de apoio à plena igualdade" (PIZA, 2005) [on line].*

Além de buscar a conscientização do leitor negro, a literatura negro-brasileira entende que a sua função é chamar atenção do leitor branco para a condição privilegiada que a branquidade o alça a constantes favorecimentos, que deveriam ser inadmissíveis em uma sociedade de pluralidade racial. A poesia de Éle Semog atua nessa perspectiva ao alinhar sua linguagem coloquial, corrosiva e irônica com a perversidade da hipocrisia que marca a branquidade da democracia racial brasileira ao produzir "um espaço de representação antagônico porque é contestador das construções homogeneizadoras (...) [e procura] insurgir-se contra os tradicionais sistemas de representação" (SOUZA, 2006, p. 67), conforme demonstra o poema "Gentinha chinfrim":

> *"O Brasil é um país*
> *tão racista, mas tão racista,*
> *que não se passa um dia*
> *nessa terra,*
> *sem se encontrar algum branco*
> *com a boca cheia de negros,*
> *contando estórias de melhor amigo,*
> *expondo xenofobias, curtindo samba*
> *transando com pretas e pretos,*
> *destilando ódios, comendo feijoada,*
> *se lambuzando com acarajés,*
> *justificando estatísticas, bebendo cachaça,*
> *detonando nossas conquistas e as cotas*
> *e enfartando por preconceitos." (SEMOG, 2010, p. 66-67).*

O poema de Semog demonstra o quanto há de dissimulação nas relações raciais brasileiras, o quanto o indivíduo branco tenta invisibilizar a sua condição de privilegiado em uma sociedade com hierarquia racialista; também demonstra características comuns da branquidade no uso de estereótipos e lugares-comuns para defender sua posição, assim como as contradições desse posicionamento, já que se vale de valores culturais de origem negro-brasileira e de sentir atração sexual por essa coletividade que rejeita. Como recurso estético, o uso constante de gerúndios assinala e reforça o fato dos não negros não reconhecerem o racismo de suas colocações no cotidiano em vários momentos e ações. Por isso, o sujeito étnico enfatiza a propagação desse pensamento no segundo verso – tão racista, mas tão racista –, o que vai ao encontro do que Maria Aparecida Silva Bento assinala sobre o não reconhecimento das práticas discriminatórias diárias:

> *"Eles reconhecem as desigualdades raciais, só que não associam essas desigualdades raciais à discriminação e isto é um dos primeiros sintomas da branquitude. Há desigualdades raciais? Há! Há uma carência negra? Há! Isso tem alguma coisa a ver com o branco? Não! É porque o negro foi escravo, ou*

> *seja, é legado inerte de um passado no qual os brancos parecem ter estado ausentes" (BENTO, 2002, p. 36).*

Essa postura encobre a maneira como a mestiçagem foi incorporada ao pensamento brasileiro na virada do século XIX para o XX, pois, conforme Munanga, nossa sociedade deveria ser construída seguindo o modelo hegemônico racial e cultural branco, conduzindo à assimilação das outras raças e suas manifestações culturais, ou seja, "em nenhum momento se discutiu a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termos de futuro, já que o Brasil nasceu historicamente plural" (MUNANGA, 2008, p. 85).

Portanto, para o sujeito étnico urge uma postura corrosiva e explícita em relação à tomada de consciência dos negros diante dos ardis dos discursos da branquidade e da democracia racial que se apropriam da cultura, dos corpos de negras e de negros vistos apenas no campo da sexualidade e da natureza, incapaz de serem sujeitos de suas histórias, de exercer atividade intelectual e na rejeição ao que for positivo para a comunidade negra. Frantz Fanon (2008), discordando de Jean-Paul Sartre, aponta que para o negro apenas a sua aparição já denunciava a sua cor e o racismo proveniente de sua condição fenotípica, em um mundo branco que o rejeita, situação que diferencia os negros dos judeus, pois estes, por apresentarem a cor branca, somente sofrem discriminação quando é detectada a origem judaica. Fanon acrescenta que o ódio se manifesta não apenas a um indivíduo negro, mas a toda a raça negra, e é essa irracionalidade que alimenta o racismo (FANON, 2008). A ordem pigmentocrática procura diferenciar o corpo negro do corpo branco, determinando ao negro signos de não-humanidade que o aproximam da natureza, enquanto ao corpo branco signos de cultura, de pureza e elevação moral. Ao avançar a dicotomia corpo-natureza e corpo-cultura, esse pensamento impôs a criação de conceitos de exclusão e inclusão social. Para os corpos negros que foram situados na esfera da natureza, elaborou-se o discurso da exclusão ao mesmo tempo em que para os corpos brancos, situados na esfera da cultura, foi inserido o discurso da inclusão social. Essa dicotomia corpo-natureza x corpo-cultura só se sustenta para justificar o passado escravocrata da sociedade brasileira e a manutenção do *status quo* racista ainda vigente (PEREIRA; GOMES, 2001). Logo, é de extrema pertinência o uso da ironia para mostrar os males da doença psíquica do racismo causando a morte de seus propagadores, conforme finaliza o poema.

Vimos que, em Cabo Verde, o branqueamento vem sendo construído com força desde o surgimento da geração *claridosa*, tendo em Baltasar Lopes da Silva o seu principal ideólogo e fazendo de Portugal a sua principal referência. Na década de 1950, Gabriel Mariano avança e desloca o ideal identitário cabo-verdiano do branco português para o mestiço/mulato. Este é alçado à condição de novo. Contudo, para satisfazer e auxiliar a propagação de sua tese, Mariano forja um mito para difundi-la, recorrendo a uma revolta popular ocorrida na década de 1930 liderada por Mestre Ambrósio, transformado poeticamente em "Capitão Ambrósio". Para

além dos claridosos ignorarem as revoltas populares da ilha de Santiago, o que já afirmamos anteriormente, no poema de Mariano, o Mestre Ambrósio, além de se tornar "capitão", passa a ser um "mulato"[96]. Aqui temos uma incoerência histórica assinalada pelo africanista Michel Laban, ao entrevistar Baltasar Lopes e focar em como se deu a revolta e quem seria o protagonista com ascendência entre os populares. Lopes afirma que:

> *"(...) E, através destas conversas, nós decidimos pensar quem seria que em São Vicente, com bastante ascendente sobre o povo, seria capaz de provocar uma saída do povo, um levante... E lá chegámos ao Mestre Ambrósio que era um indivíduo alto, muito alto, muito branco, de olhos azuis, parecia um profeta...*
> *P. – Branco?*
> *B.L. – Muito branco mesmo, muito alto. Era um ariano autêntico... Olhos claros – salvo erro azuis –, muito claros. E então, com atitudes proféticas. (...)" (LABAN, 1992, p. 29-30).*

Baltasar Lopes conviveu com Mestre Ambrósio e fez a afirmação acima, porém Gabriel Mariano para adequar a história aos seus ideais transfigura o Ambrósio, também ao ser entrevistado por Michel Laban, "[e]ra alto, moreno, tipo mulato de olhos verdes" (LABAN, 1992, p. 354). Com isso, podemos refletir o quanto são pertinentes as ideias de "comunidade imaginada" de Benedict Anderson e da "invenção da tradição"[97] de Eric Hobsbawn, através das representações possíveis as quais determinado grupo possa se identificar, o que é demonstrado na maneira como Mariano forja uma estória para a nação conveniente ao ideal de mestiçagem proposto pelos *claridosos*.

Entretanto, a mestiçagem proposta por Mariano no seu célebre artigo "Do funco ao sobrado ou o mundo que o mulato criou" ainda reserva problemas quanto à equiparação racial, pois a mestiçagem referida demonstra que, em Cabo Verde, tanto o português quanto o negro africano se cabo-verdianizaram. Porém, de acordo com Fernandes (2006), Mariano não rompe com o legado *claridoso*, já que esse mestiço tende a se aproximar do grupo dominante, que é o português. Estamos diante da contradição deste, uma vez que ele revela esse mestiço como "o mestre de sua sociedade", todavia, sua participação teria sido inferiorizada, já que ele teria feito pouco mais que receber e transmitir "a civilização portuguesa, desempenhando a função que o português desempenhou no Brasil" (MARIANO, 1991, p. 61). Dessa forma, entendemos que a branquidade em Cabo Verde atua de maneira a exaltar o mestiço, ainda ocultando o negro africano, permanecendo a valorização do branco português.

Outro problema quanto à identificação negro-africana do cabo-verdiano acontece na atualidade em relação aos estrangeiros africanos que chegam ao arquipélago apresentando o fenótipo negro, são pejorativamente chamados de *mandjakus*, etnia negro-africana de Guiné-

[96] "(...) Vai na frente o Ambrósio/ Mulato Ambrósio guiando/ Leva nas mãos a bandeira (...)// Foi um minuto./ Veio o vento e passou/ Mulato Ambrósio foi preso (...)" (ANDRADE, 1979, p. 51-55)
[97] "Tradições que parecem ou alegam ser antigas são muitas vezes de origem bastante recente e algumas vezes inventadas (...). Tradição inventada significa um conjunto de práticas(...), de natureza ritual ou simbólica, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, a qual, automaticamente, implica continuidade com um passado histórico adequado" (HOBSBAWN; RANGER, 1983, p. 1 *apud* HALL, 2006, p. 54).

Bissau, como bem aponta Eufémia Vicente Rocha (2009) que percebe na generalização do negro africano como *mandjaku*[98] como categoria que estigmatiza, discrimina e evidencia preconceitos ao estabelecer uma distinção entre "nós" e "eles" (ROCHA, 2009, p. 28), que "desliza da xenofobia à crença na inferioridade cultural ou biológica do outro" (ROCHA, 2009, p. 31):

> *"Na vanguarda temos uma identidade unificadora relativamente ao negro provindo da África, dando origem ao* mandjaku *versus uma outra identidade, igualmente unificadora, que embora também africana, se percebe essencialmente distinta de todo o resto. Desta feita, uma identidade supostamente mestiça, a do cabo-verdiano que busca a unidade nacional, a legitimação e conservação do* status quo*. Prontamente, estamos perante uma forma de delimitação de fronteiras entre os cabo-verdianos e os imigrantes africanos" (ROCHA, 2009, p. 31, grifos da autora).*

O estudo de Rocha demonstra a aversão de parte da sociedade cabo-verdiana aos negros africanos, seu posicionamento como não pertencente à África e de busca por aproximação ao continente europeu e aos brancos, algo que a pesquisadora considera como paradoxal, pois no exterior não se distingue cabo-verdianos de africanos, todos são africanos e vistos como negros, ainda mais estranho para Rocha é a "possibilidade de um racismo, em um país de africanos e de imigrantes que na Europa, por exemplo, são vítimas do mesmo jogo perverso que praticam em casa com seus vizinhos" (ROCHA, 2009, p. 36).

A situação denunciada por Rocha, e que demonstra a forte influência do legado *claridoso*, é explicitada no poema "Na morte de Baltasar Lopes da Silva (que também é o poeta Osvaldo Alcântara)", de José Luis Hopffer Almada:

> *"Negro.*
> *Serei negro e terra-longista.*
> *Envergando*
> *as minhas clandestinas vestes*
> *de náufrago das ilhas*
> *(...)*
> *bipartir-me-ei*
> *pela minha alma dançarina*
> *resiliente à branca circunspecção dos olhares*
> *à atroz desmesura do vil anonimato*
> *e pelo corpo negu*
> *sujeito ao despudor da dissecação*
> *de intermináveis olhares debruçados*
> *reprovadores sobre os meus rudes sinais*
> *de trânsfuga ilhéu fugitivo das secas sahelianas*
> *das seculares flagelações da terra madrasta*
> *bipartir-me-ei*
> *pela minha alma nómada e dilacerada*
> *resiliente ao cobarde silêncio à eminente*
> *degeneração da táctil pele da palavra*
> *e pelo corpo nego*
> *entregue a mãos invasivas*
> *intrusivas inspeccionando*
> *as minhas escuras marcas*

[98] *Mandjaku* foi uma das etnias escravizadas e enviadas para o povoamento de Cabo Verde.

de alienígena subsahariano
de preto africano de irreversível desgraçado
de execrado de longuíssima duração
de imigrante ilegal de potencial candidato
ao crime e à deportação de criatura
estrangeira indocumentada sempre
disponível para a expulsão do país
(...)
Envergando
as minhas acossadas vestes
de desembarcado em país estrangeiro
de indesejado inquilino de terra alheia
sitiado pela má sina pelo verbo hostil e xenófobo (...)" (ALMADA, 2014).

O poema de Hopffer Almada apresenta as agruras do ilhéu cabo-verdiano na terra longe, no exílio muitas vezes forçado, indesejado, para a incerteza e o contato com a xenofobia, o racismo e a identificação de ser negro, de ser africano, de um destino que a ordem pigmentocrática sabe a posição exata do negro, na subalternidade imposta. Tais características vêm se configurando como essenciais na poética recente de Hopffer Almada, uma vez que há anos vivendo em Portugal, na Europa de dificuldade em lidar com as diferenças raciais, étnicas, religiosas; Europa de todos os racismos os quais os negros enfrentam. Lugar em que o cabo-verdiano se confronta com a sua identidade mestiça e percebe que ela não o salva de ser negro, de ser africano.

Contudo, a poética de Hopffer Almada revela uma característica que o diferencia da maioria de seus pares ao apresentar a crioulização do ser, de permanente reconfiguração identitária para se adaptar ao lugar em que vive, muitas vezes provisório, por vezes definitivo, daí a necessidade de adaptar-se ao lugar:

"(...) com a minha fremente pele
de preto de mulato de mestiço branco
com a minha insurgente pele
de badio brabo rabelado
com a minha causticada pele
de crioulo castiço das ilhas torradas
pelo eterno verão tropical
edificar-me-ei
cidadão do mundo (...)
com a minha humana pele caboverdiana
solidária das humanas peles das criaturas
de cor com a minha humana pele parda
confraternizadora com as humanas
peles das humanas criaturas de todas
as subjugadas respirações do vasto mundo
com a minha caleidoscópica pele diluída
e fundida no diverso cromatismo da humanidade (...)" (ALMADA, 2014).

É nesse novo lugar desterritorializado que o sujeito étnico de Hopffer Almada procura se reenquadrar no "diverso cromatismo da humanidade". Lugar que interfere no seu ser, conflitos e encontros, convergências e divergências que o faz reestruturar a sua postura perante si e os que estão envolta. Segundo Milton Santos

> *"No lugar – um cotidiano compartido entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições – cooperação e conflito são a base da vida em comum. Porque cada qual exerce uma ação própria, a vida social se individualiza; e porque a contiguidade é criadora da comunhão, a política se territorializa, com o confronto entre organização e espontaneidade. O lugar é o quadro de uma referência pragmática ao mundo, do qual lhe vêm solicitações e ordens precisas de ações condicionadas, mas é também o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, através da ação comunicativa, pelas mais diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade" (SANTOS, 2010, p. 592).*

O lugar atinge o cabo-verdiano nesse novo espaço, o sujeito étnico do poema, desterritorializado, percebe-se obrigado a partir para uma orientação, entendimento desse outro lugar, "o homem busca reaprender o que nunca lhe foi ensinado", assim "o novo meio ambiente opera como detonador", esse homem representado pelo sujeito étnico percebe a mudança dessa territorialidade, da cultura, e da sua mudança enquanto homem. Dessa forma, o que seria um processo de alienação perde espaço para um processo de integração e de entendimento, e o homem acaba por recuperar parte do seu ser que parecia perdido (SANTOS, 2010). Essa nova configuração atinge a memória, que depende cada vez menos da experiência e cada vez mais da descoberta, de tal forma que novos saberes são mais facilmente compreendidos, facilitando a descoberta (SANTOS, 2010). O lugar novo reativa a memória do sujeito étnico. Para Milton Santos,

> *"O homem de fora é portador de uma memória, espécie de consciência congelada, provinda com ele de um outro lugar. O lugar novo o obriga a um novo aprendizado e a uma nova reformulação. A memória olha para o passado. A nova consciência olha para o futuro. O espaço é um dado fundamental nessa descoberta. Ele é o teatro dessa novação por ser, ao mesmo tempo, futuro imediato e passado imediato, um presente ao mesmo tempo concluído e inconcluso, num processo sempre renovado. Quando mais instável e surpreendedor for o espaço, tanto mais surpreendido será o indivíduo, e tanto mais eficaz a operação da descoberta. A consciência pelo lugar se superpõe à consciência no lugar. A noção de espaço desconhecido perde a conotação negativa e ganha um acento positivo, que vem do seu papel na produção da nova história" (SANTOS, 2010, p. 599).*

Com esses ganhos, entendemos o sujeito étnico de Hopffer Almada como um ser em consonância em *um mundo que se criouliza* (GLISSANT, 2005), de contatos incessantes e ininterruptos entre as culturas espalhadas pelo mundo e que encontram nas grandes cidades o lugar de transformação, de choques, de conflitos, mas também de uma consciência que está abandonando a crença de que "a identidade de um ser só é válida e reconhecível se for exclusiva, diferente da identidade de todos os outros seres possíveis" (GLISSANT, 2005, p. 18). A poesia de Hopffer Almada busca a crioulização, pressupõe que "os elementos culturais colocados em presença uns dos outros devam ser obrigatoriamente 'equivalentes em valor' para que essa crioulização se efetue realmente" (GLISSANT, 2005, p. 21), uma vez que a "crioulização exige que os elementos heterogêneos colocados em relação 'se intervalorizem', ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato e nessa mistura, seja internamente, isto é, de dentro para fora, seja externamente de fora para dentro (GLISSANT,

2005, p. 22), sem inferiorização. Nessa perspectiva, a poética de Hopffer Almada revela um avanço em relação a pensamentos cruciais hegemônicos em Cabo Verde, tais como o de Baltasar Lopes e a sua submissão à cultura portuguesa e completa rejeição a qualquer herança africana do cabo-verdiano; avança também quando pensamos nas ideias de Gabriel Mariano que ainda alçasse o mestiço à principal componente identitário cabo-verdiano, ainda assim teríamos esse mestiço subalternizado a um ideário de cultura portuguesa, para além que esse mestiço identificado por ele apresentasse total harmonia com o seu meio, não questionando a sua condição de colonizado. Sendo assim, entendemos que a poética de Hopffer Almada expõe uma identidade *relação* (GLISSANT, 2005), de uma identidade que, sem medo, comporta uma abertura ao outro.

São nesses espaços de disputa envolvendo identidade e memória que as poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada buscam combater a ordem pigmentocrática, os males da branquidade e todo o pensamento de sistema (GLISSANT, 2005), responsável pela subalternidade de negras e negros tanto no Brasil quanto em Cabo Verde. Desconsiderar as razões da opressão à comunidade negra, sufocar as suas manifestações culturais são formas de negar uma identidade relação e todas as influências afrorrizomáticas que constituem as identidades culturais desses dois países.

Capítulo III – Estudos Encruzilhados: as Literaturas Negro-Diaspóricas nas Poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada

Sou universalmente negro
Na ponta deste lápis
No âmago desta alma

Sou universalmente livre
Em cada canto
Desta raça
Em cada labirinto desta prisão
(SEMOG; LIMEIRA, 1983, p. 101)[99]

"desvendar-me-ei
desvendarei o outro
desvendarei o mundo

desvendar-me-ei nos mundos do outro"
(José Luis Hopffer Almada)

A experiência violenta sofrida pelos negros no continente africano a partir do tráfico negreiro, a retirada forçada, a chegada ao continente americano e o posterior colonialismo na África são momentos de extrema crueldade direcionados a um grupo fenotipicamente específico: os negros. Diante da virulência das teses racistas e seus desdobramentos no decorrer dos séculos XIX, XX e XXI, como vimos nos dois primeiros capítulos desta dissertação, ainda, infelizmente, somos obrigados a conviver com o racismo epistêmico das universidades que insistem em não abrir seus espaços, discutir a ampliação dos currículos para contemplar as diferenças compósitas das sociedades – no caso específico da brasileira, leis como a 10.639/2003 e 11.645/2008 encontram resistências injustificáveis de maioria da academia e da educação básica – entre tantos outros fatores para contemplar um ensino que respeite a pluralidade etnicorracial brasileira, o que só justifica a permanência de práticas violentas como o choque da conquista realizado por espanhóis e portugueses no continente americano e a posterior ocidentalização e tentativas de dizimação das culturas indígenas e africanas nesse mesmo território (GRUZINSKI, 2001).

Dessa forma, os estudos encruzilhados[100] (SANTOS, 2013) expõem a urgência de reformulação dos estudos comparados, para que ampliem suas perspectivas teórico-metodológicas para inserção e visibilidade do texto e do corpo negro-brasileiro e africano, contribuindo, assim, para o não apagamento físico e simbólico nos textos literários, tensionando "as literaturas africanas no Brasil exatamente pela clivagem recusada por uma

[99] "Do ser", poema de Éle Semog inserido no livro **Atabaques** (SEMOG; LIMEIRA, 1983, p. 101).
[100] Segundo José Henrique de Freitas Santos, "Os estudos encruzilhados (estudos comparados negros que se perfazem no conflito, tomando a incoerência, o paradoxo, a tensão como força motriz) apontam como potência para uma arqueo-genealogia do saber na literatura ainda a ser explorada (...) [de] escritorxs negro-brasileirxs [que] estão à nossa espera para pô-los em diálogo com a África Negra, investimento de toda uma vida de intelectuais como Joseph Ki-Zerbo e Abdias do Nascimento. Os estudos encruzilhados propõem uma dinâmica constante de abalo à normalização do campo, já que a filosofia do paradoxo que rege Exu é o logos da encruzilhada" (SANTOS, 2013, p. 51).

tradição crítica no país e por escritores luso-africanos, luso-tropicalistas, mestiço-discursivos: a questão etnicorracial" (SANTOS, 2013, p. 50).

Sendo assim, estamos cientes que somente com o apoio de uma afroepistemologia vamos romper as doutrinas de parte de uma academia resistente à temática racial e seus entraves na literatura, constituinte de um cânone homogêneo, para, dessa forma, rasurá-lo e apresentar o diálogo sul-sul que pode ser feito entre a literatura negro-brasileira e as literaturas africanas de língua portuguesa, aqui com o caso específico da cabo-verdiana, valorizando não só o texto escrito por negrxs[101], mas também xs pensadorxs negrxs. Com isso, temos acesso aos pensamentos articulados por esses agentes na África e na sua diáspora, ainda de propagação restrita entre nós.

Em razão disso, vemos a descolonização de mentes (FANON, 2008) como processo essencial para atingirmos nossos objetivos. Nessa perspectiva, pensar África e sua diáspora e todas as relações vivenciadas por nós negrxs, nesse vasto mundo de trocas afrorrizomáticas, fez com que elaborássemos uma terminologia para nos auxiliar e abarcar as nossas necessidades. Dessa maneira, consideramos como literaturas negro-diaspóricas (RISO, 2014) as diferentes literaturas negras que trazem marcas da afirmação, inclusão e valorização do ser negro e da sua origem africana, do vínculo com as religiões de matrizes africanas, o uso da oralidade e de expressões africanas no texto literário, a revisão crítica da história, a denúncia incansável da discriminação racial em seus países, o olhar solidário e consciente para os problemas dos negros na diáspora e na África em diálogos incessantes, trocas ininterruptas com os textos de negras e negros desses países. As literaturas negro-diaspóricas encontram seus referenciais nos primeiros textos literários de negros durante a colonização nas Américas, na oralitura que o cânone ocidental desconsidera, tais como os cânticos dos escravizados, como nas *spirituals songs* e os *orikis*, assim como o grafite e o rap dos nossos dias; essas literaturas inspiram-se nos movimentos culturais das décadas de 1920-30, como o *Harlem Renaissance*, a Negritude, o Negrismo cubano, o Indigenismo Haitiano; no reggae jamaicano e demais movimentos negros na diáspora que, desde então, se relacionam de diferentes maneiras e intensidades. Dessa maneira, encontramos recursos estilísticos, estético-formais e temáticas que se assemelham, tendo na ininterrupta inventividade com a linguagem a forma para rasurar os cânones estabelecidos. As literaturas negro-diaspóricas buscam o diálogo enegrecido com propostas que descolonizam o pensamento, questionem e promovam a ruptura com a colonialidade do saber e do poder, que ampliem, rasurem e desierarquizem o cânone brancocêntrico homogeneizante e excludente, tais como a escrevivência (Conceição

[101] Para as questões de gênero utilizamos o sinal de rasura (X) conforme explicitado por Stuart Hall: "a perspectiva desconstrutiva coloca certos conceitos-chave 'sob rasura'. O sinal de 'rasura' (X) indica que eles não servem mais – 'não são bons para pensar' – em sua forma original, não reconstruída. Mas uma vez que eles não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos, inteiramente diferentes, que possam substituí-los, não existe nada a fazer senão continuar a se pensar com eles – embora agora em suas formas destotalizadas e desconstruídas, não se trabalhando mais no paradigma no qual eles foram originalmente gerados (HALL, 1995)" (SILVA, 2000, p. 104).

Evaristo), a filosofia da afroperspectividade (Renato Noguera), os estudos encruzilhados e os afrorrizomas (Henrique Freitas).

As literaturas negro-diaspóricas estão inseridas no que Zilá Bernd (1987), citando J. C. Bajeux, percebe na poética do Caribe produzida em três línguas diferentes, além das línguas crioulas, citando a produção literária de Aimé Césaire (em língua francesa, de 1936-61), de Claude Mc Kay em língua inglesa de 1920-53 e de Palé Matos, de 1915-56, em espanhol, um traço comum que não é a língua, a nacionalidade e a cultura, mas sim a prática de uma poesia negra que se caracteriza "pelo inventário que realiza de um mundo, que ela recria e reconstrói, e que é diferente do mundo europeu, do mundo ocidental, do mundo dos brancos" (apud BERND, 1987, p. 59)[102], o que infere a existência de uma poesia negra cuja característica principal é manifestar a 'alma negra'. A partir daí, teríamos três categorias que se fariam presentes nessa produção: ritmo e sonoridades; lei da denominação, fazendo da linguagem um ato subversivo; e lei da reversão de valores, desestruturando todo um sistema brancocêntrico (BERND, 1987).

Inseridas nessas considerações, percebemos que as literaturas negro-diaspóricas evidenciam as trocas realizadas no vasto espaço do Atlântico desde a chegada dos negros a partir do tráfico negreiro, o emigrante nu mencionado por Edouard Glissant (2005), mas, principalmente, e dentro de uma busca de valorização de nossa intelectualidade e contrário ao eurocentrismo e ao grafocentrismo da nossa academia, teorias como a que a ***art'vista*** negra Beatriz Nascimento alcunhou como *transmigração*, que são os fragmentos, os estilhaços reconstruídos por aqueles que foram retirados à força da África e deixados no continente americano; a transmigração também trata da migração já em território americano, também forçada, do espaço rural para o urbano, no caso brasileiro do nordeste para o sudeste. Antes do celebrado Atlântico Negro de Paul Gilroy, Beatriz Nascimento[103], no início dos anos 1980, já tratava das articulações entre África, Américas e Europa (RATTS, 2006). Com efeito, a contribuição de Nascimento[104] para a formação de uma afroepistemologia é valorosa.

---

[102] BAJEUX, J. C. Antilia retrouvée. Ed. Caribéenes, 1983.

[103] "Ó paz infinita, poder fazer elos de ligação numa história fragmentada. África e América e novamente Europa e África. Angola. Jagas. E os povos do Benin de onde veio minha mãe.// Eu sou atlântica." (RATTS, 2006, p. 73)

[104] "Maria Beatriz Nascimento (1942-1995) é intelectual ativista negra contemporânea de Eduardo Oliveira e Oliveira, Lélia Gonzalez, e Hamilton Cardoso. Nasceu em Aracaju, Sergipe e, no final da década de 1940, migrou com a família para o Rio de Janeiro. Em 1971 graduou-se em história pela UFRJ. Esteve à frente da criação do Grupo de Trabalho André Rebouças, em 1974, na Universidade Federal Fluminense (UFF), compartilhando com estudantes negros/as universitários/as do Rio e São Paulo a discussão da temática racial na academia e na educação em geral, a exemplo da Quinzena do Negro realizada na USP em 1977. Concluiu a Pós-graduação lato sensu em História na Universidade Federal Fluminense, em 1981, com a pesquisa Sistemas alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas.
Seu trabalho mais conhecido e de maior circulação trata-se da autoria e narração dos textos do filme *Ori* (1989, 131 min), dirigido pela socióloga e cineasta Raquel Gerber. Essa película documenta os movimentos negros brasileiros entre 1977 e 1988, passando pela relação entre Brasil e África, tendo o quilombo como idéia central e apresentando, dentre seus fios condutores, parte da história pessoal de Beatriz Nascimento. Através dessa participação percebe-se outra face de suas atividades: a poesia.
Ao longo de vinte anos, tornou-se estudiosa das temáticas do racismo e dos quilombos, abordando ainda a correlação entre corporeidade negra e espaço e as experiências de longos deslocamentos socioespaciais de africanos/as e descendentes, por meio das noções de "transmigração" e "transatlanticidade".
Seus artigos foram publicados em periódicos como *Revista de Cultura Vozes*, *Estudos Afro-Asiáticos* e *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, *Isto é*, Jornal *Maioria Falante* e *Última Hora*. Há também registros dela em entrevistas a jornais e revistas de grande circulação nacional a exemplo do Suplemento Folhetim da *Folha de São Paulo*, *Revista Manchete*, além de ensaios e poemas inéditos." (RATTS, Alex. **Beatriz Nascimento.** Disponível em: <http://arquivo.geledes.org.br/atlantico-negro/afrobrasileiros/beatriz-nascimento/1143-beatriz-nascimento>. Acesso em: 10 nov. 2014.)

Sendo assim, tecemos os estudos encruzilhados para analisarmos como as poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada articulam-se com as literaturas negro-diaspóricas do passado e como prestam o seu contributo para a permanência de uma literatura que rasura o cânone. Porém, antes de apresentarmos o estudo mencionado acima, fazemos uma breve consideração de movimentos negro-diaspóricos essenciais para a constituição de um pensamento negro com ressonâncias na África e em sua diáspora no decorrer do século aos dias atuais, a partir do Pan-Africanismo, do Harlem Renaissance e da Negritude, assumindo os riscos de não nos determos no Indigenismo Haitiano e no Negrismo cubano, apesar de referenciais, mas em menor escala que aqueles citados anteriormente no que tange ao campo das ideias. No caso específico das literaturas africanas de língua portuguesa, analisamos um momento paradigmático ocorrido com a publicação da antologia "Poesia Negra de Expressão Portuguesa", organizada por Mário Pinto de Andrade e Francisco José Tenreiro, no ano de 1953, talvez o grande momento de vínculo dessas literaturas com a Negritude.

Escritores do Harlem Renaissance e da Negritude influenciam a conscientização da identidade negra e do sentimento nacional dos autores africanos de língua portuguesa durante as décadas de 1940/50 como enfrentamento ao racismo epistêmico, iniciando uma troca afrorrizomática, pois há nítida perspectiva de enegrecer as rasuras das versões oficiais da história na África e na diáspora africana. Para isso, traçamos a construção desse caminho a partir de dois movimentos da primeira metade do século XX: o Harlem Renaissance, movimento cultural de negros norte-americanos com ênfase na poesia de Langston Hughes, e a Negritude, movimento de estudantes negros na Europa, tendo entre seus integrantes Aimé Césaire. A partir da escolha desses autores, as literaturas produzidas por negrxs e tendo o negro como tema atingem diretamente o cânone e expõem a tensão do lugar da fala, de quem fala, o negro como sujeito do seu discurso, o pouco debate crítico desse discurso, pois "sobre a Negritude africana de língua portuguesa pairou sempre um silêncio, no mínimo estranho, ou o tratamento foi o da minorização" (LARANJEIRAa, 1995, p. 13).

III.1 – Pan-Africanismo

A ideologia pan-africanista começa a ser formulada por intelectuais negros na Diáspora em meados do século XIX, com o fim da escravidão nas Américas, o desejo de retorno ao continente africano de incontáveis negros que foram escravizados. Em contrapartida à emancipação dos escravizados, o colonialismo começava a sua feroz política de dominação na África. Dessa forma, os negros que gostariam de retornar veem-se obrigados a prestar solidariedade à luta dos negros africanos diante das atrocidades do colonialismo. Segundo Carlos Moore,

> *"O Pan-africanismo – ideologia política criada fora da África pelos grandes pensadores da Diáspora – predicava que a Diáspora e a África tinham um destino comum; que a emancipação dos afro-americanos não podia ser des-vinculada da emancipação dos povos do continente ancestral, e vice-versa. (...)*

> *A ideologia pan-africanista se converteu rapidamente no elo que congregou as aspirações políticas da Diáspora e dos povos do continente africano; foi adotada pelas elites progressistas que surgiram, na própria África, no calor do combate contra a colonização e ocupação européia. (...)" (MOORE, 2009, p. 67).*

Essa ideologia confunde-se com a própria história de lutas pela equiparação dos direitos civis nos EUA e depois se expande para a Europa, em países como Inglaterra e França. Posteriormente, esses ideais seriam incorporados nas lutas pela independência em toda África. Segundo o historiador cubano Carlos Moore: "dessa junção entre uma corrente repatricionista diaspórica e a dinâmica das próprias lutas dos africanos contra o invasor europeu, surgiu uma ideologia de libertação comum – o Pan-africanismo" (MOORE, 2009, p. 34).

William E. B. Du Bois é considerado o principal idealizador do pan-africanismo, "identificado como um movimento de solidariedade entre os descendentes de africanos e africanos" (SILVA, 2001, p. 21); foi o incentivador de vários congressos pan-africanistas e quem, "antes dos africanos, protestou contra a política imperialista na África, em favor da independência, na perspectiva de uma associação de todos os territórios para defender e promover sua integridade" (MUNANGA, 1988, p. 36).

A partir desse momento, diversos intelectuais negros da Diáspora conotados aos ideais libertadores de Du Bois deram prossecução ao pan-africanismo e contribuíram para sua edificação, citamos alguns: Marcus Garvey (Jamaica), Ras Makonnen (Guiana), Aimé Cesaire e Frantz Fanon (Martinica). O desejo de libertação também se fez presente na intelectualidade africana que logo adotou e adaptou o pan-africanismo "diretamente vinculado às realidades da população autóctone" (MOORE, 2009, p. 36), na luta desigual contra o colonialismo europeu e contra as elites vassalas submissas à dominação estrangeira.

Relevante a atuação do jamaicano Marcus Garvey, líder de grande influência popular, fundador da *Universal Negro Improvement Association (UNIA)* em 1914, com milhões de seguidores pelo mundo, e do jornal *Negro World*, de 1919. Dentre suas bandeiras encontra-se o *Back to Africa*, o retorno dos negros da diáspora para a África, e a criação de um Estado exclusivamente negro, o que o torna o principal divulgador do pan-africanismo. Garvey é responsável pela criação de empresas controladas por negros e essenciais para o desenvolvimento econômico de um bairro como o Harlem (CAPONE, 2011, p. 66). Entretanto, suas controvertidas posições políticas passam a prejudicá-lo e em 1922 é acusado por fraude pelo governo, preso três anos depois e em 1927 é extraditado para a Jamaica. Os ideais de Marcus Garvey seriam retomados com a música reggae e o movimento do rastafarianismo na Jamaica, a partir dos anos 1960.

Apesar da mobilização dos africanos, o poderio bélico favoreceu os massacres, ou as chamadas guerras pacificadoras, de milhões de africanos durante os séculos XIX e XX, impondo a permanência europeia que só começou a se diluir com o enfraquecimento das

metrópoles devido às crises oriundas da Segunda Guerra Mundial. Apesar de muitas independências terem sido forjadas por causa de suas elites corruptas, criando uma situação de dependência e configurando um neocolonialismo, houve o fortalecimento de organizações políticas africanas dispostas a mudar os rumos da História como em Gana, no ano de 1957, sob a liderança do pan-africanista Kwane Nkrumah.

Contudo, as independências das nações africanas ainda viveriam à sombra dos limites geográficos impostos pela Conferência de Berlim e muitos países não se tornaram plenamente livres, com suas elites vassalas submetendo-se ao neocolonialismo. Segundo Carlos Moore:

> *"(...) a chamada descolonização do continente africano não foi o evento de emancipação total que geralmente costumamos entender. A independência política da África aconteceu num contexto de permanência da fragmentação imposta na Conferência de Berlim, agravada pelas novas fragmentações fomentadas pelas intrigas das metrópoles coloniais; foram estas as que criaram a maioria dos partidos "nacionalistas" e financiaram seus líderes. Desse modo, foram poucos os países africanos a chegar à independência com uma direção política independente e verdadeiramente pan-africanista" (MOORE, 2009, p. 41-42).*

No caso de Portugal, sob a feroz ditadura salazarista, retardou-se por mais de uma década o processo independentista, obrigando as colônias a partirem para a luta armada diante da inflexibilidade do comando português. O cabo-verdiano José Luis Hopffer Almada, tece as seguintes considerações acerca da postura da metrópole:

> *"Caminhos esses que já se divisavam por demais tortuosos face à intransigência de um colonialismo português, incapaz de sequer encarar a hipótese da concessão de uma independência fictícia às suas colónias e, nessa sequência, de enveredar pela via neo-colonial nas suas relações com as possessões africanas, à semelhança das práticas das demais potências coloniais europeias. (...)*
> *Um poder político autoritário, de feição e natureza fascistas, uma sociedade portuguesa genericamente racista e profundamente convicta e diariamente convencida da "missão civilizadora" de Portugal em África, uma esquerda metropolitana inoculada, em grande medida, com os mitos da grandeza imperial de Portugal, bem como a existência de importantes comunidades de colonos brancos em Angola e Moçambique e de importantes interesses roceiros em S. Tomé e Príncipe só podiam contribuir para o agravamento da propensão do Governo português para a intransigência anti-negocial" (ALMADA, 2008)[105].*

Depreendemos que os ideais pan-africanistas jamais foram aceitos pelas elites africanas ou pelos países coloniais, que não mediram esforços para exterminar essas "nocivas" lideranças. Carlos Moore assinala que entre 1957, data da independência de Gana, e 1987, ano do assassinato do último dirigente pan-africanista, Thomas Sankara:

> *"trinta e cinco dirigentes africanos (...) foram assassinados (...) Esses líderes, insubstituíveis em sua maioria, foram ultimados pelas potências ocidentais ou através de seus lacaios. Ou seja, nas primeiras três décadas de descolonização, o continente africano perdeu seus mais importantes e talentosos líderes; estes foram substituídos por dirigentes politicamente*

[105] ALMADA, José Luis Hopffer. **O caso Amílcar Cabral.** [on line] Disponível em <http://www.liberal-caboverde.com/index.asp?idEdicao=64&id=17180&idSeccao=527&Action=noticia>. Acesso em: 30 mai. 2008.

> *inexpressivos a serviço das grandes potências imperiais do planeta" (MOORE, 2009, p. 48).*

Vemos que a emancipação política, econômica e ideológica não é tratada pelo Ocidente como algo que possa ser considerado, apoiado, por isso, o assassinato sistemático desses líderes e de desacreditar qualquer tentativa de união de africanos e sua diáspora.

III.2 – Harlem Renaissance

Movimento de enorme alcance entre os negros norte-americanos, tendo o seu apogeu na década de 1920, o *Harlem Renaissance* – ou *New Negro*, ou *Black Renaissance* – encontra seus antecedentes nas influências ideológicas de W. E. B. Du Bois (1868-1963), autor do livro *As almas da gente negra* (*The souls of black folk*, 1903), assim como sua atuação intelectual em movimentos antirracistas como o *Niagara Movement* e o *NACCP (National Association for the Advancement of Colored People)*. Divulgador incansável de um passado africano para os negros norte-americanos, dos protestos contra o imperialismo na África e a favor da independência de seus países, também organizador de congressos pan-africanos, ou seja, para alguns, Du Bois é o Pai do Pan-africanismo e da Negritude (MUNANGA, 1998, p. 36).

A história do *Harlem Renaissance* é motivada pelo deslocamento maciço de negros do sudeste dos Estados Unidos para as cidades de Chicago e Nova Iorque, fugindo do racismo explícito e violento. São comuns os enforcamentos de negros, tratados como acontecimento para os brancos e uma forma de "ensiná-los" qual o lugar a ocupar. No Harlem, bairro nova-iorquino, os negros deparam-se com um ambiente de menor discriminação racial, favorável para valorização e celebração das manifestações culturais e políticas negras, têm acesso a empregos e tornam a cidade de Nova Iorque a de maior comunidade negra dos EUA. Esse movimento multicultural busca no "renascimento" do negro a vontade exacerbada de renovar as artes negras a partir de uma herança afro-americana. O artista negro torna-se consciente do seu valor e de sua contribuição para a sociedade que o despreza. Com isso, o movimento é responsável direto pela afirmação de uma *blackness*, uma consciência de ser negro, que depois fortaleceria movimentos negros na Europa, Caribe e África colonizada (FONSECA, 2011, p. 246). As artes plásticas, o teatro, a dança, a literatura, a música soul, blues e jazz encontram o seu momento de efervescência e da união de talentos como Bessie Smith, Countee Cullen e Zora Neale Hurston.

No que diz respeito à literatura, a década de 1920 lança mais autores negros do que nas décadas anteriores (CAPONE, 2011, p. 83). Dentre alguns destaques do período estão a coletânea *The New Negro* organizada por Alain Locke (1925) e o livro *The Weary Blues* (1926), de Langston Hughes. Esses livros marcam uma nova maneira de representação do negro na literatura, tratando-o como sujeito, contribuindo para o reconhecimento dos direitos civis e contra a discriminação racial. Das características inovadoras presentes no texto literário, de acordo com a ensaísta Maria Nazareth Soares Fonseca, estão:

> *"a celebração de concepções e valores próprios de diferentes culturas africanas; a busca de uma origem africana, que redundará por vezes na representação de uma África mítica, imaginada e, até mesmo, na retomada de alguns clichês sobre o exotismo do continente. A insistência em representar o continente africano a distância, pensando-o como espaço original definido pela integração perfeita entre o homem e a natureza, se bem que verdadeira em alguns aspectos, foi tomada como um contraponto à situação vivida pelo negro, subjugado pelo trabalho duro (...). Em muitas obras, as referências ao som dos tambores, ao batuque (...), ao sol intenso, aos símbolos de diferentes religiões africanas, expressarão tendências nas quais a conscientização do homem negro coincide com a busca dos elos perdidos com o espaço original" (FONSECA, 2011, p. 247).*

James Mercer Langston Hughes (1902-1967) é o poeta de maior expressividade do período. Filho de pai branco e mãe negra, Hughes inova ao trazer para a poesia a oralidade do negro norte-americano, inspira-se nas sonoridades do blues e do jazz como manifestações genuínas dos negros, imbui-se da tarefa de ser a voz capaz de interpretar e revelar o cotidiano dos seus pares com a sensibilidade formada em subempregos e de conhecer o sistema racista norte-americano. O seu poema "O Negro fala dos rios" *(The Negro Speaks of Rivers)* destaca a visão edênica de uma África imaginária e a metáfora do poeta como um rio profundo:

> *"Eu sei dos rios:*
> *Eu sei dos rios antigos como o mundo*
>
> *Os rios mais antigos que o fluxo do sangue humano nas veias humanas.*
>
> *Minha alma se fez profunda como os rios.*
> *Me banhei no Eufrates quando as madrugadas eram jovens.*
> *Construí minha choupana às margens do Congo e ele embalou o meu sono.*
> *Contemplei o Nilo e ergui as pirâmides sobre esse rio.*
> *Ouvi a canção do Mississippi quando Abraão Lincoln desceu para Nova Orleans, e vi o leito barrento do rio espelhar-se todo dourado ao pôr-do-sol.*
>
> *Eu sei dos rios:*
> *Antigos, rios turvos.*
> *Minha alma se fez profunda como os rios" (SOUZA, 2006, p. 200-201)*[106].

Surpreende no poema a transferência de enunciação do título, de alguém que pretende falar pelo negro e a voz do sujeito lírico em pronome pessoal, posicionando-se como sujeito de um passado ancestral reconfigurado. Nesta fase inicial, Hughes demonstra-se próximo dos ideais para confecção do texto literário de Du Bois e Alain Locke a respeito de um passado glorioso para os negros norte-americanos (BORGES, 2007, p. 112) a partir da conexão dos rios de uma África grandiosa, primitiva, berço da humanidade. Os rios são antigos como os negros. Os versos saltam no tempo e surge o Mississipi, o poema revela a saída forçada dos negros para o Novo Mundo, a viagem que os escravizados faziam e eram vendidos nas margens desse rio. A partir da metáfora dos rios que o sujeito lírico se autorreconhece e

[106] Tradução de Elio Ferreira, revisão de Roland Walter. "I've known rivers: / I've known rivers ancient as the world and older than the / flow of human blood in human veins. / My soul has grown deep like the rivers. / I bathed in the Euphrates when dawns were young. / I built my hut near the Congo and it lulled me to sleep. / I looked upon the Nile and raised the pyramids above it. / I heard the singing of the Mississippi when Abe Lincoln/ went down to New Orleans, and I've seen its muddy / bosom turn all golden in the sunset. / I've known rivers: /Ancient, dusky rivers. / My soul has grown deep like the rivers" (Hughes, Langston. "The Negro Speaks of Rivers". In: **The collected poems of Langston.** New York: Vintage Classics Ed., 1995, p. 23 *apud* SOUZA, 2006, p. 201).

> *"tenta reescrever a história dos negros da Diáspora, procurando imprimir um novo significado ao vazio e à ausência que se estabeleceram na alma dos negros com o desterro nas terras do cativeiro, quando a porta se fechou ao nosso regresso depois do embarque no navio negreiro. Esse lugar desconhecido nos diz que precisamos reaver alguma coisa que fugiu ao nosso controle. Algo que era nosso e ficou à deriva no entre-mar, antes da porta, enclausurado dentro de nós" (SOUZA, 2006, p. 199).*

Todavia, o contato com África e Europa a bordo de um navio como camareiro nos primeiros anos da década de 1920, quando trabalha em subempregos, aumenta sua percepção para os dramas dos negros em contato com os brancos. Toda essa vivência molda sua poesia com a experiência de ser negro no mundo. Dessa forma, os poemas percorrem o trajeto da experiência individual para a coletiva, passam a ser incisivos na defesa de sua etnia e na denúncia do racismo. Para isso, sua poética desenvolve-se simples como a fala das pessoas dos lugares que convive. O poema "Eu também canto a América" (I too sing America) é representativo dessa nova guinada:

> *"Eu também canto a América.*
>
> *Eu sou o irmão mais escuro.*
> *Eles me mandam comer na cozinha*
> *Quando chega visita,*
> *Mas eu rio,*
> *E como bem,*
> *E vou crescendo.*
>
> *Amanhã,*
> *Eu me sentarei à mesa,*
> *Quando houver visita.*
> *Ninguém se atreverá*
> *A me dizer.*
> *"Vai comer na cozinha",*
> *Desta vez.*
>
> *Além disso,*
> *Eles verão como sou belo*
> *E ficarão envergonhados.*
> *Eu, também, sou América" (SOUZA, 2006, p. 213-214)*[107]

Neste poema a *blackness* assume-se e reivindica o seu espaço de plena cidadania americana. Poema de devir, o uso do gerúndio – "crescendo" – confirma o desenvolvimento da afirmação identitária. Agora, como um Negro consciente que desafia a sociedade americana, ele sabe da sua importância para a construção do país e da urgência de autoafirmação ao se reconhecer como "belo", ofensa maior para uma sociedade racista. Com essa identificação, Hughes atenta a coletividade negra da América e das Américas para o orgulho negro, para a incontestável participação nas sociedades onde habitam. Essa reconfiguração identitária é fundamental para a "história do Atlântico negro, onde movimento, reterritorialização,

[107] Tradução de Orígenes Lessa. "I, too, sing America. / I am the darker brother. / They send me to eat in the kitchen / When company comes, / But I laugh, / And eat well, / And grow strong. / Tomorrow, / I´ll sit at the table / When company comes. / Nobody´ll dare / Say to me, / "Eat in the kitchen", / Then. / Besides, / They´ll see how beautiful I am / And be ashamed, - / I, too, am America" (Hughes, Langston. "I, too, sing America". In: **Poesia dos Estados Unidos.** Marques, Osvaldino (org.), 1966, p. 234 *apud* SOUZA, 2006, p. 214).

deslocamento e inquietação constituem mais normas do que exceções" (GILROY, 2012, p. 260). Dessa maneira, Hughes, para além de sua poesia apresentar pressupostos caros à Negritude de Aimé Césaire, antecipa o *black is beautiful* do movimento negro norte-americano durante a luta pelos direitos civis nos anos 1960, o movimento da Consciência Negra na África do Sul e contribui para a rearticulação do movimento negro brasileiro durante a lenta distensão da ditadura ao final da década de 1970.

O *Harlem Renaissance* perdura com menor intensidade nas duas décadas posteriores com destaque para os nomes de Richard Wright e Billie Holiday. O projeto de valorização da cultura negra dos artistas talvez tenha sido um dos principais motivos do seu sucesso, pois eles viam com entusiasmo a arte como agente de mudança social, cientes da possibilidade de redefinição da cultura e da política para os negros com o engajamento de suas obras. Lugar de redefinição da identidade negra e, por conseguinte, norte-americana, as trocas do *Harlem Renaissance* influenciam gerações de artistas – como as escritoras Maya Angelou, Alice Walker e Toni Morisson – e encontram na atuação poética e intelectual de Langston Hughes um dos seus momentos mais brilhantes.

III.3 – Negritude

Dando sequência aos pressupostos do *Harlem Renaissance* e do contato com alguns de seus agentes na Europa, a Negritude surge como movimento cultural e político a partir da reunião de intelectuais negros africanos e da diáspora na cidade de Paris, França, nos anos 1930 (FONSECA, 2011; MUNANGA 1998). Essa reunião de negros de diferentes localidades mostra pontos comuns nas condições adversas que encontram tanto na Europa quanto nos seus países, muitos ainda sob o colonialismo, o que rapidamente transforma-se na tomada de consciência racial.

No seu momento inicial, os agentes da Negritude inspiram-se nos ideais políticos do marxismo e na estética inovadora do surrealismo em favor da denúncia da opressão sofrida pelos negros em diversas partes do mundo. Várias publicações sedimentam e revelam a efervescência da época, tais como *Légitime Défense*, em 1932; o jornal *L'Etudiant Noir*, com a participação de Aimé Césaire (Martinica), Léon G. Damas (Guiana), Leopold S. Senghor (Senegal); *Cahier d'um Retour au Pays Natal* (1939), de Aimé Césaire, e da *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (1948), organizada por Leopold S. Senghor e com prefácio de Jean-Paul Sartre, "Orpheé noir". Aimé Césaire também participou da revista e posterior editora, *Présence Africaine*.

Sobre a Negritude, Kabengele Munanga aponta três objetivos: afirmação identitária negra, atenção para a situação desigual do negro na diáspora e luta contra o colonialismo, e o ataque de maneira frontal ao humanismo ocidental (MUNANGA, 1998, p. 43). Acrescenta este ensaísta para o protesto contra a atitude do europeu em querer ignorar outra realidade que não

a dele (MUNANGA, 1998, p. 87). Já Carlos Moore mostra a Negritude como “uma forma de consciência oposta ao racismo; um posicionamento ético e moral global frente à racialização das relações humanas” (MOORE, 2012, p. 37).

Apesar do seu caráter revolucionário para os negros no mundo, a Negritude sofre críticas com a ascensão de Senghor à presidência do Senegal e sua postura essencialista (BERND, 1987; MUNANGA, 1998; MOORE, 2012), de esvaziamento político contestatório, de assimilação e submissão ao neocolonialismo imperial, ou seja, “a Negritude propagada por Senghor era a única, êxito que foi obtido mediante um esforço extraordinário de relações públicas, bancado frequentemente pelo Estado francês” (MOORE, 2010, p. 30). A versão senghoriana atende aos ideais neocoloniais e, por conseguinte, ofusca a postura combativa de Aimé Césaire.

Aimé Césaire (1913-2008) é considerado quem utiliza a expressão Negritude pela primeira vez, atua na política e torna-se voz explícita contra o colonialismo na África, apesar de não ter a mesma postura em relação ao seu país, a Martinica, talvez a maior contradição de seu pensamento (MOORE, 2012). Para ele, a Negritude é o simples reconhecimento de ser negro, a aceitação de seu destino, de sua história, de sua cultura, que depois definiria em identidade (assumir plenamente a condição de negro), fidelidade (a ligação com a terra-mãe) e solidariedade (sentimento que liga todos os negros do mundo, a ajudá-los e a preservar uma identidade comum) (MUNANGA, 1998, p. 44).

Césaire marca época por sua combatividade ao defender os negros do mundo, quando menciona as contradições do marxismo e dos defensores da luta de classes, que não abriam espaço para as discussões acerca do racismo nos espaços considerados de esquerda. Tal fato evidencia-se na sua ruptura com o Partido Comunista Francês, na célebre *Carta a Maurice Thorez*, de 1956, em que afirma:

> *“(...) que nós, homens de cor, (...) temos, na nossa consciência, tomado posse de toda a extensão da nossa singularidade e que estamos prontos para assumir, em todos os planos e em todos os domínios, as responsabilidades que surgem dessa tomada de consciência. (...) Não é a vontade de lutar a sós ou de desdenhar qualquer aliança. É a vontade de não confundir aliança com subordinação. Solidariedade com renúncia. (...) O que eu quero é que o marxismo e o comunismo sejam colocados ao serviço dos povos negros, e não os povos negros ao serviço do marxismo e do comunismo” (MOORE, 2010, p. 29).*

Césaire escandaliza o Ocidente com o seu virulento “Discurso sobre o Colonialismo”, de críticas vorazes à civilização europeia, ao modo de produção capitalista, ao catolicismo, ao racismo, à opressão aos povos africanos. Césaire demonstra a hipocrisia da moral europeia ao afirmar que o nazismo nada mais é que as práticas racistas realizadas pelo homem branco ao próprio homem branco, práticas estas executadas no resto do mundo onde o europeu subjugou os povos locais:

> *“Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito*

> *cristão do século XX que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu* demónio*, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o crime em si,* o crime contra o homem*, não é* a humilhação do homem em si*, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os 'coolies' da Índia e os negros de África estavam subordinados" (CÉSAIRE, 1978, p. 18, grifos do autor).*

Outro momento político de extrema importância para a redefinição dos pressupostos da Negritude acontece em 1987, em Miami/EUA. Após longo silêncio, Césaire reafirma o caráter humanista da Negritude, a sua importância e o seu compromisso de revelar as rasuras da história, a validade de seus ideais:

> *"Nós somos daqueles que se recusam a esquecer. Nós somos daqueles que recusam a amnésia mesmo que seja como uma saída. (...)*
> *Eu vejo bem que alguns, assombra-dos pelo nobre ideal do universal, rejeitam aquilo que pode parecer, se não como uma prisão ou um gueto, ao menos como uma limitação. De minha parte, eu não tenho essa concepção aprisionadora da identidade. O universal, sim. Faz um bom tempo que Hegel nos mostrou o caminho: o universal, certamente, mas não pela negação, e sim como aprofundamento da nossa própria singularidade" (MOORE, 2010, p. 114).*

Ao longo de sua vida, Césaire, em diferentes momentos, demonstra a necessidade de um humanismo universal que englobe as diferenças, porém um direito que seria pluriversal, sem a redutora universalidade da ordem ocidental:

> *"Considerando que "universal" pode ser lido como uma composição do latim* unius *(um) e* versus *(alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra versus. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas, a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver essa contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade" (RAMOSE, 2011, p. 10, grifos do autor).*

A ideia de pluriversalidade aproxima-se da Negritude cesaireana ao inserir a presença do negro na composição histórica do mundo, na recusa à submissão imposta pelo branco europeu. Na sua vertente literária, vários de seus ideais estão explicitados no livro de poesia "Diário de um retorno ao país natal" *(Cahier d'un retour au pays natal)*, originalmente publicado em 1939 e com versão definitiva em 1956. Neste enorme poema de forte presença surrealista, Césaire propõe um "canto dos colonizados e desenraizados sonhando em restabelecer o cordão umbilical com a Mãe África, tornada terra mítica" (CÉSAIRE, 2012, p. 96); a história dos negros na Martinica, no restante da diáspora e na África, "Quanto sangue na minha memória! Na minha memória estão as lagunas. Cobertas de cabeças de mortos. Não estão cobertas de nenúfares. (...) Minha memória está rodeada de sangue. Minha memória tem seu cinturão de cadáveres!" (CÉSAIRE, 2012, p.47); a independência do Haiti é exaltada – "Haiti onde a negritude pôs-se de pé pela primeira vez" (CÉSAIRE, 2012, p. 31); num movimento de exaltação da raça negra, o orgulho apresenta-se a partir da subversão das conquistas celebradas pelos modelos brancocêntricos:

> *"(...) Mas que estranho orgulho de repente me ilumina?*
> *(...) Os que não inventaram nem a pólvora nem a bússola*
> *os que nunca souberam domar o vapor nem a eletricidade*
> *os que não exploraram nem os mares nem o céu*
> *mas aqueles sem os quais a terra seria a terra*
> *(...) a terra*
> *silo onde se preserva e amadurece o que a terra tem de mais terra*
> *minha negritude não é uma pedra, sua surdez lançada contra o clamor do dia*
> *minha negritude não é uma mancha de água morta sobre o olho morto da terra*
> *minha negritude não é uma torre nem uma catedral" (CÉSAIRE, 2012, p. 61-65).*

Com Aimé Césaire a Negritude ganha a sua expressão mais politizada e radical, também a defesa dos negros e de outro humanismo para todos os povos. Ideologia revolucionária, a Negritude, prossegue e fortalece as inovações estéticas do Harlem Renaissance, passa a ser um referencial, influenciando os escritores negros brasileiros como Solano Trindade e da série "Cadernos Negros", assim como os escritores africanos de língua portuguesa da antologia "Poesia negra de expressão portuguesa" (1953).

III.4 – Poesia Negra de Expressão Portuguesa

Uma das marcas do racismo epistêmico nas literaturas africanas de língua portuguesa encontra-se no período negritudinista dos autores africanos. O critíco literário Pires Laranjeira salienta que "pairou sempre um silêncio, no mínimo estranho, ou o tratamento foi o da menorização" (LARANJEIRA, 1995, p. 13) durante esse período, ainda que essa influência tenha sido essencial para nomes substantivos da poesia e da política dos países africanos de língua portuguesa na constituição identitária e nas lutas pela independência. Dentro desse processo, temos uma crítica constituída nos principais centros do Brasil que desconsidera esse período, tratando-o como uma passagem menor e de "baixo valor estético" em razão de ser uma poesia engajada.

Dando prosseguimento ao processo histórico de afirmação dos negros em diáspora, o encontro de diversos intelectuais africanos de língua portuguesa, nas universidades da então metrópole, passa a ser o estopim para a conscientização de ser negro e as agruras que essa condição passa, assim como das adversidades impostas pelo sistema colonial-fascista. Nesse processo, a Casa dos Estudantes do Império (CEI)[108], em Lisboa e também havia uma sede na cidade de Coimbra, passa a ter fundamental importância por acolher nas décadas 1940/50 universitários como Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Eduardo Mondlane, Francisco José Tenreiro, Vasco Cabral, entre outros, o que pode ser considerado também como o embrião dos partidos nacionalistas africanos (FERREIRA, 1985).

Na reconstrução da Europa no pós-Segunda Guerra Mundial, as literaturas da diáspora negra circulam com maior facilidade, os projetos de libertação colonial começam a expandir-se

[108] A Casa dos Estudantes do Império (CEI) foi fundada em 1944, na cidade de Lisboa, que recebia estudantes universitários das então colônias portuguesas. A partir de 1948 já era mais "africana" que "imperial". Funcionou com certa normalidade até 1952. Depois passou a ser controlada por autoridades administrativas com intenção de vigiar as atividades dos estudantes. A CEI editava a revista *Mensagem*, além de outras publicações (LARANJEIRA, 1995).

e os autores de língua portuguesa estão atentos a todo esse movimento, principalmente Francisco José Tenreiro. É com essa perspectiva que surge a antologia “Poesia Negra de Expressão Portuguesa”, organizada pelo angolano Mário Pinto de Andrade e pelo são-tomense Francisco José Tenreiro, sob a chancela da Casa dos Estudantes do Império, em 1953.

A pequena antologia reúne apenas seis autores, a saber: Alda do Espírito Santo, Agostinho Neto, António Jacinto, Francisco José Tenreiro, Noémia de Sousa e Viriato da Cruz. São apenas oito poemas que demonstram o quanto as influências do *Harlem Renaissance*, a oralidade do Negrismo cubano e a Negritude marcam as poéticas desses autores, tanto que a antologia é dedicada a Nicolas Guillén e tem inclusive a transcrição de seu poema “Son Numero 6” em sua abertura, sinalizando o empenho dos poemas publicados para a “conscientização sobre os direitos do homem negro, escravizado pelo Ocidente” (FONSECA, 2006, p. 131). Com a postura de ruptura ao colonialismo necessária para a época, Mário Pinto de Andrade afirma que:

> *“No limiar do primeiro caderno de poesia negro-africana de expressão portuguesa, ocorrem algumas considerações forçosamente breves sobre as características essenciais da poesia negra. Poesia negra, não já somente aquela que é produto do negro indígena da África, mas também a das Américas e esta que surge hoje como fruto amadurecido duma nova consciência dos problemas africanos, elaborada com a ajuda técnica das tradições culturais da Europa. (...)*
> *Entretanto, abre-se um novo caminho de reconquista dos valores perdidos. O negro africano ocidentalizado, ‘consumidor da civilização branca’, exprime uma atitude, num procedimento formalmente cultural – a ‘negritude’. Agora, é o novo negro que surge entre duas guerras, consciente dos problemas da sua particular alienação, a alienação colonial e reivindica o seu lugar nos quadros de vida econômica, social e política” (ANDRADE; TENREIRO, 1982, p. 47-48).*

Evidencia-se no excerto acima, os deslocamentos e as trocas mútuas da diáspora africana, tendo a poesia como um dos seus principais canais de conscientização. Para além das subversões no campo da linguagem, valendo-se de uso intenso de oralidade, da contaminação do português pelas línguas nacionais, do pertencimento coletivo negro e dos países aos quais pertencem, de uma perspectiva de dentro para a história dos negros em diáspora que esses poetas também se sentem participantes diante das agruras do colonialismo e da discriminação racial. Com isso, essa antologia mostra seu caráter de enfrentamento em seu título, como assinala o ensaísta Manuel Ferreira:

> *“O próprio título é uma novidade e um indicador precioso. Por essa data, em Portugal, em relação à poesia (literatura) africana de língua portuguesa não se utilizava tal designação, quer em livro individual quer em antologias, revistas ou jornais. Seria contrariar os cânones estabelecidos pelas instituições oficiais, bem apoiadas na Censura e na Pide. Para os poderes instituídos – mesmo mais tarde quando as literaturas africanas se desenvolveram em ritmo acelerado – a palavra “africana” e, ainda mais, a palavra “negra” eram conotadas como subversivas, dado que contrariavam o esquema de portugalidade. O que significa que o próprio título era por si só um desafio a todos, incluindo os teóricos oficiais que consideravam toda a literatura feita nas colônias um prolongamento da portuguesa; por isso a denominavam ultramarina, mas sempre preferiam a designação de literatura portuguesa em África (...)” (FERREIRA, 1985, p. 110).*

A postura agressiva dos poetas gerou perseguição por parte da PIDE, que via o conteúdo subversivo dos jovens escritores. Como afronta ao cânone, os poetas buscam outras latitudes e enegrecem seus poemas, como em “Deixe passar o meu povo”, da moçambicana Noémia de Sousa:

> *“E enquanto me vierem do Harlem*
> *vozes de lamentação*
> *e meus vultos familiares me visitarem*
> *em longas noites de insônia,*
> *não poderei deixar-me embalar pela música fútil*
> *das valsas de Strauss.*
> *Escreverei, escreverei,*
> *com Robeson e Marian gritando comigo:*
> *Let my people go,*
> *OH DEIXA PASSAR O MEU POVO” (ANDRADE; TENREIRO, 1982, p. 74).*

Os lamentos das *spirituals songs* do *Harlem Renaissance* são reconfigurados com sentimento de moçambicanidade, de rebeldia a manifestações culturais não negras, de identificação aos negros da diáspora e de uma postura de enfrentamento que chegaria à luta armada pela libertação colonial, trazendo uma nova dinâmica para as literaturas africanas de língua portuguesa, que seria o início de um discurso próprio, do sujeito consciente daquilo que o subalterniza, por isso a reviravolta destinada ao por-vir.

Já Francisco José Tenreiro assinala a sua postura pan-africana, de um olhar aberto, consciente e solidário para os problemas dxs negrxs no mundo, desenvolvendo sensibilidade e humanismo que se expande para todos os povos oprimidos:

> *“De coração em África com o grito seiva bruta dos poemas de Guillén*
> *de coração em África com a impetuosidade viril de I too am América*
> *de coração em áfrica com as árvores renascidas em todas estações nos belos poemas de Diop*
> *de coração em África nos rios antigos que o Negro conheceu e no mistério do Chaka-Senghor (...)*
> *e o coração entristece à beira-mar da Europa*
> *da Europa por mim trilhada de coração em África;*
> *e chora fino na arritmia de um relógio cuja corda vai estalar*
> *soluça a indignação que fez os homens escravos dos homens*
> *mulheres escravas de homens crianças escravas de homens negros escravos dos homens*
> *e também aqueles que ninguém fala e eu Negro não esqueço*
> *como os pueblos e os xavantes os esquimós os ainos eu sei lá*
> *que são tantos e todos escravos entre si” (ANDRADE; TENREIRO, 1982, p. 66-69).*

Atentos ao momento histórico de afirmação do ser negro e de sentimento nacional, os escritores cumprem o papel de afronta que só viria a ser radicalizado nos anos seguintes, por consequência, as inevitáveis guerras coloniais em razão da intransigência da ditadura salazarista em negociar. Porém estranha-se a ausência de autores cabo-verdianos. Na “Nota Final” para a antologia aqui comentada, segundo Francisco José Tenreiro,

> *“Em nossa opinião”, a poesia das ilhas crioulas, com raríssimas excepções, não (traduz) o sentimento de negritude, que é a razão-base da poesia negra”, à qual, porém, não se negava “menos interesse” ou se considerava “menos*

> *válida para a compreensão do mundo negro": "antes pelo contrário", mas por se tratar "de uma poesia de características regionais bem vincadas, fruto da aculturação do Negro no Arquipélago e, como tal, merecedora de estudo muito particularizado" (FERREIRA, 1985, p. 122, grifos do autor).*

A literatura cabo-verdiana tem na geração da revista "Claridade" (1936-1960) o momento de sua afirmação nacional. Contemporânea da Negritude, os agentes desse movimento permanecem alheios às influências da diáspora negra, todavia, na própria Casa dos Estudantes do Império, o cabo-verdiano Aguinaldo Fonseca publica "Linha do Horizonte" em 1951 que inclui alguns poucos poemas típicos da Negritude, tais como "Mãe negra" e "Magia negra". Segundo Pires Laranjeira, Fonseca "tornava-se o primeiro poeta cabo-verdiano a usar a África e o negro como temas propícios a uma leitura de compromisso rácico, num arquipélago e numa cultura que tem passado por intocada pela herança 'negritudinista'" (LARANJEIRA, 1995, p. 217). O crítico literário Manuel Ferreira é enfático ao afirmar que os poetas desse período "são, em muitos momentos da sua produção poética, vozes indiscutíveis da Negritude. Poetas que investem o seu verbo na revelação e valorização dos autênticos segmentos da cultura africana encarada num processo dinâmico" (FERREIRA,1985, p. 78). Entretanto, este crítico expõe em diferentes momentos a impossibilidade da Negritude ter ressonância em Cabo Verde (FERREIRA, 1975; 1985; 1989), o que já abordamos nos capítulos 1 e 2 que se trata de um posicionamento político dos *claridosos* que os afastava dos problemas africanos e de uma postura solidária aos negros do continente e da diáspora. Postura desse crítico que influenciou tendências e pode ser uma hipótese para ausência de investigações da Negritude na literatura cabo-verdiana.

A antologia "Poesia Negra de Expressão Portuguesa" possui o mérito de marcar a ruptura com o cânone literário colonial ao assumir uma postura negro-africana, de pertencimento à luta contra o racismo aos negros no mundo e da condição de suprimir o sistema colonial. Ou seja, não se pode desassociar a relevância da valorização de ser negro como parte integrante e essencial para a constituição dos sentimentos nacionais nas então colônias portuguesas culminando com as independências de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe.

III.5 – As encruzilhadas negro-diaspóricas nas poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada

Pensar as rasuras desveladas nas poéticas das literaturas africanas de língua portuguesa e na literatura brasileira implica pensar nas diversas formas de negociação e embates em torno das "políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural" (HALL, 2011, p. 320). Pensar nessas rasuras é procurar enegrecer essas literaturas africanas em razão da forma como elas são pesquisadas e publicadas aqui no Brasil, assim

como o cânone literário brasileiro. Diante da constituição de um cânone de escritores luso-descendentes para essas literaturas africanas, assim como a desvinculação ou o tratamento inferior dado aos agentes dessas literaturas com a diáspora negra. Diante disso, os estudos encruzilhados atuam com a perspectiva de afrorrasuras para apresentar a influência das literaturas negro-diaspóricas nas poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada, ainda que as manifestações culturais conquistadas pela diferença sejam poucas e dispersas, policiadas, reguladas e segregadas (HALL, 2011, p. 320). Nesse sentido, diferentes contranarrativas manifestam-se por prismas múltiplos, para uma postura diferente da diferença (HALL, 2011) ao fugir do binarismo ou/ou que passa a ser recusado, uma vez que

> *"o 'ou' permanece o local de contestação constante, quando o propósito da luta deve ser, ao contrário, substituir o ou pela potencialidade e pela possibilidade de um 'e', o que significa a lógica do acoplamento, em lugar da lógica da oposição binária. Você pode ser negro e britânico, negra e britânica não somente porque esta é uma posição necessária nos anos 90, mas porque mesmo esses dois termos, unidos agora pela conjunção e, contrariamente à oposição de um ao outro, não esgotam todas as nossas identidades" (HALL, 2011, p. 326, grifos do autor).*

A partir da lógica do acoplamento, parte-se para a análise dos poemas que aqui se pretende mostrar como essas afrorrasuras anunciam a busca por espaço. Nesse sentido, recorremos à afroperspectividade como ferramenta para reconfigurar as narrativas históricas dos negros na diáspora africana que contribui para oferecer a voz e a perspectiva de nós negros narrando a sua versão da história, contrapondo-se às narrativas vitoriosas dos brancos que ocultam a perversidade do sistema escravocrata colonial e suas consequências nas repúblicas do continente americano. Sendo assim, segundo o filósofo negro-brasileiro Renato Noguera (2011), a filosofia afroperspectivista seria uma alternativa à filosofia eurocêntrica, mas que não se trata de substituir uma pela outra, mas sim de uma leitura plural, o que corresponderia aos saberes dos diferentes povos africanos, em que as diversas perspectivas e visões de mundo se complementariam umas às outras (NOGUERA, 2011).

Nesse sentido, temos o poema "Ponto Histórico", de Éle Semog, que apresenta a busca pela pluralidade a partir do ponto de vista negro para a narrativa das relações raciais na história brasileira, confrontando-se ao olhar branco que ignora tal subjetividade:

> *"Não é que eu*
> *Seja racista...*
> *Mas existem certas*
> *Coisas*
> *Que só os NEGROS*
> *Entendem.*
> *Existe um tipo de amor*
> *Que só os NEGROS*
> *Possuem,*
> *Existe uma marca no*
> *Peito*
> *Que só nos NEGROS*
> *Se vê,*
> *Existe um sol*
> *Cansativo*

Que só os NEGROS
Resistem.
Não é que eu
Seja racista...,
Mas existe uma
História
Que só os NEGROS
Sabem contar
... Que poucos podem
Entender" (SEMOG; LIMEIRA, 1978, p. 94).

Este poema de Semog desvela a dificuldade de interlocução para os negros terem seu pertencimento racial, a sua dignidade e a sua voz como sujeitos da própria história e da história do país em uma sociedade que segue um modelo hegemônico racial e cultural branco, conduzindo à assimilação das outras raças e suas manifestações culturais, ou seja, "em nenhum momento se discutiu a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termos de futuro, já que o Brasil nasceu historicamente plural" (MUNANGA, 2008, p. 85).

Em "Ponto Histórico", a recorrência ao verbo "existir" e ao sujeito "negro" grifado em maiúscula demonstra a preocupação do sujeito étnico de marcar a existência do ser negro, de sua subjetividade, do seu ponto de vista, de não aceitar a subalternidade imposta e os apagamentos da história, ou seja, apresenta-se a necessidade do uso político do essencialismo estratégico[109], pois os versos "não é que eu/ seja racista..." apresentam um contradiscurso à passividade que oculta o racismo brasileiro travestido de democracia racial, pois "o silêncio é a forma que permeia as relações raciais cotidianas. Cristalizou-se a idéia de que fazer vistas grossas e ouvidos de mercador é a melhor maneira de evitar conflitos raciais no Brasil" (CUTI, 2009, p. 35). Quando os negros valorizam a sua raça é comum as acusações de racismo por parte de brancos e mestiços. Mas o que o poema questiona, e o olhar racista não quer compreender, é que estão em jogo as disputas e o estremecimento da identidade e memória hegemônicas de uma nação. De acordo com Michael Pollak:

> *"Quando se procura enquadrar a memória nacional por meio de datas oficialmente selecionadas para as festas nacionais, há muitas vezes problemas de luta política. A memória organizadíssima, que é a memória nacional, constitui um objeto de disputa importante, e são comuns os conflitos para determinar que datas e que acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo. (...)*
> *[Ou seja] a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos" (POLLAK, 1992, pp. 204-205).*

É nesse cenário que o sujeito étnico vale-se de imagens metonímicas, a sequência dos versos apresenta gradação entre o que os negros sentem e as suas consequências representadas nos duplos "certas coisas / entendem", "tipos de amor / possuem", "marcas no peito / vê", "sol cansativo / resistem" e "história / sabem contar e podem entender". Ter ciência

[109] Segundo Gayatri Spivak, "não é possível, dentro do discurso, deixar de essencializar em algum lugar. O momento do essencialismo ou da essencialização é irredutível. (...) Pode-se, então, encarar os essencialismos estratégicamente, não como descrições da maneira como as coisas são, mas como algo que se deve adotar para criticar alguma coisa" (SPIVAK, Gayatri. The post-colonial critic. Interviews, strategies, dialogues. In: HARAYSM, Sarah (Org.). New York/London: Routeledge, 1990, p. 51 *apud* REIS, 2011, p. 96).

do seu processo histórico, da dignidade negra e ter a oportunidade de contar a sua história são integrantes da transformação em direção a uma sociedade plural e diversificada, considerando e desvelando as tensões de suas relações raciais em um contexto de autoengano de democracia racial. “Ponto Histórico” mostra a possibilidade de enfrentar o racismo com o uso criativo da linguagem e vai além ao expor a subjetividade negra, uma vivência que é intransferível, esse ponto de vista o qual os não negros não conseguem compreender em sua plenitude. Os não negros podem compreender a discriminação racial do ponto de vista intelectual e serem solidários com a luta antirracista, mas jamais entenderão os impedimentos que as atitudes discriminatórias em relação ao nosso fenótipo nos causam e como lidamos com isso. Nessa perspectiva, a escritora sul-africana e ferrenha opositora do *apartheid* enquanto ele perdurou em seu país, Nadine Gordimer, demonstra sensatez ao expor essa dificuldade para o escritor branco inserir-se nessa discussão:

> *“A criação de uma identidade negra está baseada numa realidade que ele, enquanto branco, não pode se arrogar e que de nada lhe serviria se o fizesse, já que não faz parte de sua vivência. (...) ele tem de admitir abertamente que a natureza de sua vivência como branco é completamente diferente da natureza da vivência do negro” (GORDIMER, 1992, p. 159).*

Esse tipo de reflexão que dificilmente encontramos por aqui, uma vez que nossa intelectualidade prefere se escorar em um discurso hipócrita sedimentado na ausência de diferenças, como mostramos na posição de Ferreira Gullar diante de uma suposta literatura produzida por negros no Brasil. A irracionalidade das ações racistas, da qual Fanon (2008) perscrute, são intransferíveis para nós negros nas Américas, Europa, África, Ásia, ou seja, em qualquer parte onde ocorra o contato com o branco. Inserido nessa perspectiva que o cabo-verdiano José Luis Hopffer Almada também vai se inspirar na contranarrativa histórica para o seu poema “Australidades (na madrugada dos sons)” e denunciar, em uma narrativa trágica e épica, a história de dor, sofrimento, resistência e glória da população negra africana e nos países da diáspora. Ao longo dos séculos, rebeliões demonstraram o legítimo descontentamento dos negros até o estopim das lutas de libertação pelo fim do colonialismo e pelo, muitas vezes sanguinário, processo de independência das colônias. Todas essas revoltas e guerras deixaram heróis, líderes que marcaram sua época como Shaka Zulu, rei da etnia Zulu, que resistiu por décadas seguidas na primeira metade do século XIX na África do Sul, assim como os partícipes de ideologias como a Negritude e o Pan-africanismo, surgidas no século XX e que expunham a necessidade imediata do fim do sistema colonial (SOUZA, 2010).

Valendo-se de procedimentos consagrados pelo labor poético de seu heterônimo mais vinculado às ilhas, a tessitura de Erasmo Cabral d’Almada para este “Australidades” recorre à constante, numerosa, exuberante e visceral adjetivação e ao uso intenso do gerúndio; à dilatada citação de pessoas, fatos e lugares; à apropriação de versos, textos críticos e de diferentes referenciais ao corpo do poema; ao uso da anáfora e da evocação; ao caráter trágico e épico da história africana permeado por uma virulenta rememoração individual e coletiva,

além da maturidade plena de sua escrita em uma cuidadosa depuração da palavra revelada na exuberante "metaforização do discurso"[110].

Apossado das características de NZé di Sant' y Agu, a veia corrosiva de Erasmo Cabral d'Almada segue a máxima de Amílcar Cabral que propõe a "reafricanização dos espíritos" ao exortar ácidas críticas ao passado opressor vivenciado pelos negros na África e na diáspora. Sendo assim, o sujeito lírico recorre à narrativa épica para apresentar a dolorida história dos negros, posto que o épico favorece os complexos e os profundos acontecimentos que serão descritos.

Através da rememoração, o sujeito lírico, tal como um griot, relembra as trágicas passagens de dor dos negros ao longo dos séculos e evoca o bravo guerreiro, Shaka, rei dos Zulus, "ó grande monarca negro/ ó imperador dos bantus meridionais" (ALMADA, 2010, p. 16), para relatar a história negligenciada nos registros oficiais por aqueles que pretendem perpetuar as trevas da opressão. A dramaticidade dos fatos é pontuada pela angustiante anáfora "Na madrugada dos sons/ não posso esquecer/ shaka/ os séculos passados/ sobre a tua inconclusa guerra/ e a opressão durando" (ALMADA, 2010, p. 4), de caráter imperativo, preâmbulo de tristes momentos históricos relatados com o auxílio de uma crua e cruel adjetivação dos acontecimentos que aqui destacamos: "na surpreendida devastação das máscaras" (ALMADA, 2010, p. 3), "na lenta germinação dos furacões" (ALMADA, 2010, p. 13), "os olhos rurbanos e ressequidos das criaturas/ e as suas almas mutiladas no lento definhamento/ dos sonhos" (ALMADA, 2010, p. 24).

Incentivado por uma teatral dialogia[111], esse monólogo conduz a um profundo mergulho ao passado para trazer ao tempo presente todas as injustiças de tempos idos e assim reforçar a importância da união dos povos africanos, de certa maneira, recuperar os ideais pan-africanistas, pois, segundo Ki-Zerbo:

> *"Na África, cada vez que se tentou fazer uma reforma micronacional de um sistema, houve um fracasso. Todas as tentativas micronacionais de libertação da África (...) fracassaram, em grande parte, porque foram solitárias e não solidárias. Penso que se deveria colocar como postulado a fórmula seguinte: a libertação da África será pan-africana, ou não será" (KI-ZERBO, 2006, p. 35-36).*

Uma dimensão que atuou para a diluição da solidariedade africana foi a postura oficial da Igreja Católica. As críticas ao catolicismo são contundentes, assim como a outras religiões que chegaram à África, esmagando as religiosidades autóctones em um violento processo de assimilação, como na passagem abaixo:

> *"e a opressão durando*
> *com as inúmeras conversões*
> *de negros pagãos e animistas de brancos bárbaros*
> *e politeístas de castanhos cultores do natural cromatismo*

[110] "É pela metaforização do discurso/ que se salva o pensamento". Arte Poética. In: VIEIRA, Arménio. **Poemas**. São Vicente: Ilhéu Editora, s/d. p. 9.
[111] Expressão alcunhada por Inocência Mata em seu prefácio "Corografias da memória: a lenta e transparente poética de NZé di Sant' y Águ" à segunda edição do livro de poesia **Assomada Nocturna** (2005), de José Luis Hopffer Almada.

das plantas do canto diverso das aves de jeová da cruz (...)
versados nos caracteres amáricos da bíblia sagrada
nas letras coptas da palavra de deus nos hinos evangélicos
dos pastores protestantes nos cânticos dos padres e das
procissões aos santos padroeiros católicos (...)
da blasfémia da penitência e do arrependimento
devidos às rezas fingidas nas missas católicas
e no seu arrevesado e inacessível latim (...)
à bíblia desafecta do sermão da montanha
da parábola do bom samaritano do amor ao próximo
da aceitação dos humanos pecados da carne do perdão" (ALMADA, 2010, p. 9-10).

O sangrento processo dos tráficos negreiros e a violenta ocupação europeia ao final do século XIX, sem paralelo na história da Humanidade (KI-ZERBO, 2006; MOORE, 2009), legitimado de forma voraz pela ocupação da África, após a Conferência de Berlim (1884-1885), em razão da abominável justificativa da inferioridade natural dos negros – a suposta incapacidade inata desses para seu autogovernar e a consequente necessidade, para o Ocidente, de salvar os negros de si próprios são denunciadas pelo sujeito lírico, que se contrapõe aos perigosos revisionismos que procuram minimizar a tragédia que foi a presença europeia na África:

"imponentes marcos para a delimitação do território
e das terras da fronteira das recém-conquistadas
colónias europeias dos chãos tribais dos sobados
reinos e impérios negro-africanos subjugados
em longas e mortíferas guerras coloniais
de ocupação ditas de pacificação" (ALMADA, 2010, p. 15)

Entretanto, é "na rememoração do tempo e da penumbra do áfrico continente" que o sujeito étnico lembra a Shaka a história primordial da sofrida terra, recorre aos "passos primevos das primeiras criaturas humanas/ assinaladas pelos umbigos dos hominídeos seus antepassados" e àqueles que foram obrigados a sair pelo mundo em razão do tráfico negreiro, formando a diáspora africana: "e dos seus bustos transfigurados/ do outro lado do atlântico do índico/ do mediterrâneo do oceano pacífico/ e dos seus pés transplantados/ para as ilhas dispersas no oceano-mundo"; para assim chegar no período da guerra colonial e o desejo inalienável de libertação, conduzidos por líderes de um passado distante e de grandes nomes do século XX, incentivados pela:

"resiliência da palavra livre
e da fronte insurrecta
das sombras alevantando-se
tais espíritos vingadores de aníbal e amílcar barca
tais guerreiros
de samory e menelik (...)
de tempos outros de rostos outros
para a edificação da pátria e da esperança" (ALMADA, 2010, p. 45)

O sujeito étnico desmascara as ajudas humanitárias internacionais e propagadoras da miséria permanente nos países africanos, "das suas humanitárias remessas/ de solidariedade e caridade cristã/ expropriadas pelos novos cúmplices/ da plutocracia nómada e transnacional"

(ALMADA, 2010, p. 26). Para combater a situação vigente, Carlos Moore, conotado ao pensamento pan-africano, propõe uma nova forma de auxílio aos países africanos a ser realizado pela sociedade civil na diáspora, pois, como afirma, a "Diáspora esteve condenada a pensar sua própria libertação e a pensar, paralelamente, a emancipação do continente africano; não havia outro via. Acredito que essa obrigatoriedade continue sendo vigente hoje" (MOORE, 2009, p. 61), porque, os países africanos ainda são representados por "políticas que conflitam com os interesses de seus povos" (MOORE, 2009, p. 59). Sendo assim:

> *"é necessário o estabelecimento de uma relação profícua Diáspora-África (...) no sentido de que deve haver equivalência entre os dois parceiros: sociedade civil das diásporas e sociedade civil africana (...) representada por aquelas organizações democráticas e pelos intelectuais pan-africanistas que estão lutando, em condições tremendamente difíceis, para fazer avançar a causa da justiça social e a democracia política nos diferentes países da África" (MOORE, 2009, p. 59)*

Após tantas desilusões com o ininterrupto sofrimento submetido à população negra africana, o longo poema agiganta-se com o recurso da intertextualidade que permite a renovação dos ideais pan-africanos pela voz firme desse sujeito étnico-griot reformulando as forças dos heróis míticos cabo-verdianos da batalha do Monte Agarro: "exumando as sombras escuras/ de matias pereira e de outros valentes/ de julangue dos companheiros/ de gervásio domingos e narciso/ das suas silhuetas nítidas/ atalhadas na noite de monte-agarro" (ALMADA, 2010, p. 45).

O sujeito étnico utiliza a narrativa corrosiva como "lâminas afiando-se/ nos tempos contemporâneos" para evocar a resistência dos povos africanos "nas palavras/ do poeta da ilha de nome santo/ nas penas do seu coração negro/ de origens mistas ancorado em áfrica/ os negros não morrem os negros/ não morrerão nunca os negros" (ALMADA, 2010, p. 46). Os versos destacados inspiram-se no poema "Fragmento Blues (A Langston Hughes)"[112] do são-tomense Francisco José Tenreiro[113], vate da poesia de São Tomé e Príncipe. É com a vitalidade destes versos que o sujeito étnico mostra todo o passado de superação das populações africanas e da diáspora, e perpetua a memória de nomes consagrados na emancipação dos povos contra os governos opressores, como o haitiano Touissant Louverture e o argentino Ernesto Che Guevara:

> *"das vozes*
> *guerrilheiras de el che e das suas imperecidas hostes*

[112] "Vem até mim / nesta noite de vendaval na Europa / pela voz solitária de um trompete / toda a melancolia das noites de Geórgia; / oh! mamie oh! Mamie / embala o teu menino / oh! mamie oh! mamie / olha o mundo roubando o teu menino. // Vem até mim / ao cair da tristeza no meu coração / a tua voz de negrinha doce / quebrando-se ao som grave / dum piano / tocando em Harlem: / – Oh! King Joe / King Joe / Joe Louis bateu Buddy Baer / E Harlem abriu-se num sorriso branco / Nestas noites de vendaval na Europa / Count Basie toca para mim / e ritmos negros da América / encharcam meu coração; / – ah! ritmos negros da América / encharcam meu coração! / E se ainda fico triste / Langston Hughes e Countee Cullen / Vêm até mim / Cantando o poema do novo dia / – ai! os negros não morrem / nem nunca morrerão! / // ...logo com eles quero cantar / logo com eles quero lutar / – ai! os negros não morrem nem / nem nunca morrerão!" (DASKÁLOS; APA; BARBEITOS, 2003, p. 268-269).

[113] Francisco José Tenreiro nasceu em 1921 na Ilha de São Tomé, faleceu em Lisboa, em 31/12/1961. Participou ativamente dos movimentos literários e políticos da Casa dos Estudantes do Império. Foi um dos idealizadores do Centro de Estudantes do Império, de atividade clandestina. Para além de poeta, foi ensaísta e investigador, com escritos em jornais e revistas nacionais e estrangeiros. Obras: **Ilha de Nome Santo** (1942); **Obra Poética de Francisco José Tenreiro** (1967); **Coração em África** (1977). Organizador com Mário Pinto de Andrade do caderno **Poesia Negra de Expressão Portuguesa** (1953).

de camponeses índios mestiços negros e brancos
gretados pelo suão e pelo sol da revolução
movendo-se pelas américas sonhadas" (ALMADA, 2010).

A condição anafórica é retomada com a constatação virulenta do passado de dor e de resistência dos povos negros – "os povos negros não morreram/ os povos africanos não pereceram/ shaka" – e é adaptada conforme a rememoração intensa do narrador, indignado com as perdas culturais, contrário à assimilação ao fenótipo negro, "contra a aura corrupta da alienação/ branqueadora da epiderme escura/ saqueadora dos cabelos crespos/ afuniladora das largas narinas/ com o cívico alisamento dos cabelos" (ALMADA, 2010, p. 54). Por isso, o narrador exalta o guerreiro zulu, Shaka: "com a tua guerreira vitalidade/ com a tua grande envergadura/ de resistente africano/ agigantando-se/ nos tempos heróicos de outrora/ estatuindo-se/ nos tempos guerreiros de hoje (...) os negros não morreram/ nem nunca morrerão/ shaka" (ALMADA, 2010, p. 53).

Assim sendo, líderes pan-africanistas são evocados como Marcus Garvey e William E. B. Du Bois, personalidades políticas e músicos consagrados do jazz norte-americanos. Assim como a mulher negra Rosa Parks[114], famosa por se recusar a ceder seu acento no ônibus a um homem branco, o que era lei no estado racista norte-americano do Alabama, em 1955. Sua atitude contribuiu para desencadear os protestos que culminariam nas lutas dos negros pela igualdade dos direitos civis nos EUA.

O épico encerra-se com uma belíssima homenagem a grandes artistas negros africanos e da diáspora, até atingir a promessa de um mundo menos racista com a chegada de Barack Obama à presidência dos EUA:

"com os fervorosos sermões musicais
de joseph kabassele miriam makeba
fela kuty farka ali touré francis bebey (...)
com as rítmicas invectivas
de bob marley
e das suas redemption songs
e das suas songs of freeedom ressoando
nos compassivos tempos de nelson mandela
nas pós-invernais estações nos redentores vendavais
nas promessas pós-raciais das esperadas
américas de barack obama
os povos negros não morreram
nem nunca morrerão" (ALMADA, 2010).

Após análise do poema épico "Australidades (na madrugada dos sons)", atribuído ao heterônimo Erasmo Cabral D'Almada, de José Luis Hopffer Almada, constatamos a pertinência do pensamento pan-africano para os persistentes problemas político-sociais da África e dos negros na diáspora. O processo ininterrupto de discriminação racial desenvolvido no período do tráfico negreiro realizado pelos europeus e o deprimente período de colonialismo europeu no continente africano, ao final do século XIX, ainda deixam o seu perverso lastro na

[114] Sobre a biografia de Rosa Parks, consulte o sítio <http://www.rosaparks.org/bio.html>. Acesso em: 15 mar. 2010.

contemporaneidade pós-colonial, em razão da exclusão intensificada pelas políticas neoliberais estrangeiras que não se preocupam em inserir os países africanos no atual modelo econômico de competitividade feroz e desumana.

Agora, como a África não se enquadra no jogo de interesses internacionais, na balança comercial vigente, servindo apenas para fornecer as matérias-primas necessárias de seu riquíssimo subsolo – "e rebrilham impávidos/ o diamante o ouro o cobre/ e outras pedras preciosas/ e outros vis metais/ e outros obscuros minerais/ e outros cobiçados minérios/ que infernizam as jornadas/ e consagram a desgraça/ de todas as adiadas alvoradas" (ALMADA, 2010, p. 37), é necessário que os ideais pan-africanistas sejam reformulados para se adaptar às novas formas de opressão que se apresentam no século XXI. Um dos caminhos que propomos para intensificar a luta seria a união da sociedade civil negra na diáspora africana e dos líderes das sociedades civis nos países africanos.

A luta negra é uma luta solidária e solitária, de nós negros por nós negros, como diria Steve Biko (1990). Não podemos contar com a "esquerda", a sua luta "mais ampla" e o seu "homem universal". A relação do movimento negro com os partidos de esquerda[115] no Brasil é uma relação de tensão, pois há dificuldades para que as propostas antirracistas feitas pelos negros sejam aceitas pela esquerda, majoritariamente branca, que contra-argumenta o fracionamento da luta, o desvio de foco para questões menores diante dos grandes problemas da sociedade. A luta "mais ampla" e a crença no "homem universal" norteiam os discursos da esquerda (RISO, 2014).

Isso não é novidade para os negros, não apenas os brasileiros, mas sim uma prática dos partidos de esquerda no mundo. Essa postura dos que têm orientação política à esquerda, principalmente os que se intitulam marxistas, procura colocar a questão da luta de classes sempre à frente dos conflitos nas relações raciais, pois para os marxistas

> *"classe" é a principal contradição na história das sociedades, sendo a raça uma "distração" ideológica perigosa para a unidade dos trabalhadores. Assim, o*

[115] A relação raça, classe, negros e partidos de esquerda daria uma dissertação podendo utilizar poemas da literatura negro-brasileira para exemplificar essa tensão. Dentre tantos exemplos, precisamos voltar ao passado e mencionar as críticas de Frantz Fanon (1952) ao prefácio de Jean Paul-Sartre para "Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgachede" (1948) organizada pelo senegalês Leopold Sedar Senghor, o rompimento de Aimé Césaire com o Partido Comunista Francês (1956), as críticas do sul-africano Steve Biko (1990) aos aliados políticos brancos, até chegarmos à geração de *Cadernos Negros* com poemas feitos por escritores como Cuti (2007), Éle Semog (1984), José Carlos Limeira (1984), Abelardo Rodrigues (2013), entre outros, na época da ditadura militar no Brasil, que abordam a dificuldade da questão racial ser pauta nos partidos políticos de esquerda. Essa questão não se restringe à esquerda, ao Brasil nem tempo histórico específico, como podemos inferir no posicionamento de dois negros, de épocas distintas, José Correia Leite, que foi participante da Frente Negra Brasileira (1931), e Éle Semog, respectivamente: "O negro, agora com essa abertura [1984] que está havendo, com o surgimento de novos partidos, está disperso em grupos partidários. Quando o sentido de uma luta específica do negro não pode ser isso. Não pode ter negro-PTB, negro-PT... O negro é um. Ele tem que ser indivisível. Ele pode ter, como brasileiro, suas idéias políticas. Mas ideologicamente, no sentido de um movimento de levantamento da condição social, econômica e cultural ele não pode estar dividido em bandeiras políticas. Ele tem que ter uma bandeira, que é a bandeira de luta dele" (CUTI, 2007, p.210). Para Éle Semog, "[u]m dos dogmas da esquerda brasileira é achar que se você resolve a luta de classes, resolve a questão racial. (...) Os partidos políticos oferecem guetos aos negros, ou então uma secretaria de preto, uma ação de preto. É muito complicado. Não podemos trabalhar com negligência ou tolerância a qualquer proposta dessa natureza. Quando temos uma secretária de negros do PDT, ou uma coordenadoria do negro em São Paulo, estamos guetizando, excluindo, tirando inclusive a possibilidade de participação desse negro. Eles dizem assim: 'Olha, vocês tem esse gueto aqui'. Mas não temos a máquina do partido, a responsabilidade do partido com a questão racial" (CONTINS, 2005, p. 303). Mais sobre o assunto podemos encontrar em livros como **O Mundo Negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995)** (2013), de Amílcar Araújo Pereira; **Lideranças Negras** (2005), organizado por Marcia Contins, **... E disse o velho militante José Correia Leite** (2007), sob organização de Cuti; **Abdias Nascimento - o griot e as muralhas** (2006), de Abdias Nascimento e Éle Semog.

> *racismo seria não mais do que uma estratégia utilizada pelos capitalistas (assim como o nacionalismo) para desviar a atenção dos oprimidos, e semear a divisão entre eles. O racismo – de acordo com essa lógica – seria um "não problema", um "problema" totalmente falso, no máximo uma hábil construção ideológica do Capitalismo" (MOOREb, 2010, p. 17, grifos do autor).*

Essa postura encontra seus antecedentes nas trocas de correspondência entre Karl Marx e Friedrich Engels, em que os artífices do socialismo silenciam diante do sistema escravocrata que moldou a colonização ocidental (MOOREb, 2010). Ainda que Karl Marx tenha analisado o sistema escravocrata no capítulo 24, de "O Capital", entretanto esses autores percebiam a escravidão como uma forma de favorecer o crescimento industrial ocidental, o que contribuiria para a formação de uma classe trabalhadora de homens brancos e que conduziria à evolução da humanidade em direção ao socialismo. Sobre essa omissão, Carlos Moore afirma que:

> *"A época de Marx e Engels correspondeu às guerras coloniais de agressão, ao comércio de escravos e à plena expansão do sistema escravagista de* plantation*. Mas, foi também a era da resistência titânica por parte dos povos colonizados e escravizados. Na África, na Índia e na Oceania as massas negras lutavam desesperadamente contra o invasor branco. Nas Américas, os escravos se rebelavam continuamente. Assim, Marx e Engels foram testemunhas não apenas da agressão ariana, mas também de uma resistência universal. Ora, sua postura diante desses conflitos de autodefesa e libertação nacional foi marcada pela indiferença. Estes "grandes internacionalistas revolucionários" não expressaram sequer uma vez nem mesmo sua "solidariedade moral" quando confrontados com as inumeráveis insurreições negras nas Américas" (MOOREb, 2010, p. 82, grifos do autor).*

A incapacidade da "esquerda" em compreender e solidarizar-se de forma plena com os negros e discutir de maneira aberta e direta as desigualdades raciais oblitera as suas análises. Desde o surgimento da Negritude e sua força contestadora dos privilégios da ordem pigmentocrática de um mundo ocidental e branco que os pensadores marxistas têm dificuldades para lidar com o "problema negro". Até um intelectual renomado como Jean-Paul Sartre no prefácio "Orfeu Negro", para a antologia de Leopold Sédar Senghor, tende ao pensamento fenotipocêntrico, ainda que reconheça os inumeráveis privilégios que os brancos tiveram ao longo dos séculos, a ocidentalização da história com o expansionismo europeu e a superioridade técnica e ideológica imposta ao restante do mundo, principalmente frente aos negros. Entretanto, Sartre demonstra o seu lugar e o lugar de sua fala ao considerar que a poesia da Negritude é limitada e está fadada à extinção, pois é apenas um caminho para a conscientização dos negros em direção à conscientização geral da opressão de toda a humanidade. Ele recorre ao mito de Orfeu para mostrar a transformação do mundo com seu canto, porém fracassa ao tentar resgatar Eurídice de sua morte (CORTAZZO, 2011). Sartre percebe a Negritude como Eurídice, "[a]ssim a Negritude é para se destruir, é passagem e não término, meio e não fim último. No momento em que os Orfeus negros abraçam mais estreitamente esta Eurídice, sentem que ela desvanece entre seus braços" (SARTRE, 1968, p. 122). Sendo assim, ela está destinada a dissolver-se na "raça universal dos oprimidos". Sartre

insere a discriminação racial sofrida pelos negros na questão maior do proletariado, dilui-se a questão racial e caímos na luta de classes, bem ao gosto dos marxistas e sentem-se livres do "incômodo" do racismo. Segundo o crítico literário Uruguay Cortazzo,

> *"Ao utilizar um paradigma marxista de interpretação, o crítico deve entender necessariamente esse movimento poético como um momento de antítese, frente à opressão branca, que seria a tese. Portanto, o processo culminaria numa síntese, quer dizer, uma sociedade sem raças e sem classes. Ou seja, a sociedade comunista entendida como a sociedade universal final. Sartre descobre, com certeza, as limitações da consciência branca e seu universalismo falso, mas as reduz ao período capitalista. Assim, consegue salvar e manter o universalismo ocidental através do marxismo: ou seja, conservar como prioridade da cultura branca o conhecimento e o controle das leis da história e do futuro da humanidade. O branco é, mais uma vez, quem ensina ao negro o caminho correto que deve percorrer" (CORTAZZO, 2011, p. 123-124).*

Estamos diante de mais um exemplo da benevolência branca marxista que mantém a hierarquia racial e a ordem pigmentocrática. Logo, essa omissão da esquerda às causas negras perpetua-se e marca o período ditatorial nos quais os livros da parceria[116] Éle Semog – José Carlos Limeira estão inseridos, pois naquele momento, para a esquerda, é recorrente mencionar uma luta mais ampla, de toda uma sociedade sob ditadura, as causas tornam-se maiores, universais, o que importa é a liberdade do "homem universal". O poema "Cada um no seu viver" retrata as tensões entre os negros com orientação política de esquerda e a esquerda propriamente dita:

> *"Desculpe camarada*
> *Mas não podemos esperar*
> *Pelo homem universal, o da luta mais ampla,*
> *Para resolver pequenos problemas*
> *De ordem e direitos negros.*
>
> *Nosso passado é floreado*
> *De promessas e igualdades*
> *E tudo que nos resta nesse passo*
> *É um futuro agonizante (...)*
>
> *Estamos sim, como negros,*
> *Trabalhando duro para fazer e ser*
> *Um novo Homem (...)*
>
> *Por favor, camarada,*
> *Não nos venha com assédios*
> *Pois a crueza dessa miséria*
> *Nos dói na pele e o que nos é universal*
> *É a mão-de-obra mal paga*
> *Antes chicote*
> *É o pivete com boca de desgraça*
> *Antes filho de escravo*
> *É a negra prostituída (...)*
>
> *São nossas verdades imediatas*
> *Pretas, pretinhas*
> *Entranhadas em nossos corpos,*

[116] **O Arco-Íris Negro** (1978) e **Atabaques** (1983).

Nossas almas
Marcas nas nossas mãos negras
De homens negros, negros, negros
Bem separado do tal homem universal
Das teorias" (SEMOG; LIMEIRA, 1983, p. 114)

O corpo negro se faz poema, transcreve a diferença e utiliza ironia para demonstrar a urgência de discussão das causas negras, não mais desviadas para os problemas "mais amplos" e do "homem universal", já que estes não consideram as especificidades dxs negrxs. Há um olhar míope da esquerda política que não (quer) enxerga(r) as diversas intersecções que atingem e oprimem a população negra. Na quarta estrofe, o sujeito lírico realiza um comparativo do tempo atual com o resgate ao passado escravocrata para ilustrar a permanência da condição inferior dos negros no país. É esse olhar universal, do dito homem universal que desconsidera as diferenças raciais e que privilegia a origem eurocêntrica. No caso das identidades em disputas os negros estão sempre perdendo, pois não formam o grupo que detém a hegemonia econômica e política. Por isso o sujeito étnico escora-se nas entidades do Movimento Negro:

"(...) Mas é nas entidades negras,
no movimento negro,
que sinto um sopro, uma fé, uma proteção.
Eles escrevem documentos e mais documentos
para os partidos,
para o presidente, até para o exterior.
Sinto que sou um elo
e é possível ser negro
só não consigo escapar das calçadas da Lapa.
Valei-me de ti Zumbi, valei-me" (SEMOG, 1997, p. 135).

Das disputas entre classe x raça e da necessidade de expormos esses entraves entre os que se dizem aliados, mas não conseguem desvencilhar dos privilégios da condição racial, voltamos para o processo identitário como uma constante para as identidades em trânsito (HALL, 2011) que se evidenciam no poema "Na morte de Baltazar Lopes da Silva (que também é o poeta Osvaldo Alcântara)", de Erasmo Cabral da Almada, de José Luis Hopffer Almada, uma vez que retrata com habilidade a questão de ser negro africano e as trocas ininterruptas nas terras da vasta diáspora.

"(...) Negro.
Serei negro e terra-longista.

Envergando
as minhas clandestinas vestes
de náufrago das ilhas
bipartir-me-ei (...)
desvendar-me-ei
desvendarei o outro
desvendarei o mundo
desvendar-me-ei nos mundos do outro (...)

edificar-me-ei
cidadão do mundo
com a minha humana pele caboverdiana

> *solidária das humanas peles das criaturas*
> *de cor confraternizadora com as humanas*
> *peles das humanas criaturas de todas*
> *as subjugadas respirações do vasto mundo*
> *com a minha caleidoscópica pele diluída*
> *e fundida no diverso cromatismo da humanidade (...)" (ALMADA, 2014).*

A emigração, metaforicamente representada pelo terra-longismo, muitas vezes forçada, é constituinte da formação cabo-verdiana, tornando-se um macrotema da literatura do arquipélago e configurando a identidade do ilhéu como múltipla e heterônima (GOMES, 2010), desvendando-se, desvendando o outro e o mundo, e mostrando as negociações afrorrizomáticas para desvendar-se no vasto mundo de multiplicidades por onde circula, em um processo ininterrupto de crioulização (GLISSANT, 2005), de uma identidade que está sempre em construção:

> *"desvendar-me-ei*
> *desvendarei o outro*
> *desvendarei o mundo*
>
> *desvendar-me-ei nos mundos do outro (...)*
>
> *edificar-me-ei*
> *cidadão do mundo" (ALMADA, 2014).*

Assim apresenta-se a solidariedade negra, refazendo-se, recriando-se em diferentes lugares, aberta a um novo humanismo que contemple as diferenças, algo que a poética de Hopffer Almada procura trilhar nesses caminhos indecisos, dificultados pela força permanente do racismo.

Dessa forma, procuramos apresentar a pertinência do conhecimento e da divulgação de estética e de valores próprios para as literaturas negro-diaspóricas, sendo assinaláveis referências e características afrorrizomáticas com trocas ininterruptas de experiências que percorrem o Atlântico Negro (GILROY, 2013). Quando realizamos essa trajetória, percebemos a persistência e a relevância de temas no texto literário e de posturas intelectuais dos participantes do Pan-africanismo, do *Harlem Renaissance* e da Negritude nas poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada, assim como recorrer a uma afroepistemologia que apoie essas escolhas e se configure como nosso método. Por outro lado, apreendemos o quanto os tentáculos do racismo permanecem nos diversos países onde o negro se encontra. Para Carlos Moore:

> *"(...) o racismo constitui um fator majoritário no universo onde ele se sustenta emocional e historicamente, permeando todas as camadas da sociedade. Os preconceitos, medos e ódios seculares que o racismo gerou ao longo dos tempos se têm enraizado no imaginário coletivo dos diversos povos e sociedades, formando incríveis labirintos de sentimentos inconfessos de repulsa automática contra o segmento de origem africana e de insensibilidade para com seus interesses e anseios" (MOORE, 2012, p. 233).*

Contra a permanência histórica do racismo que essas literaturas realizadas por negros atuam de forma incansável na denúncia das práticas discriminatórias do passado e de hoje,

ainda que ocorra um discurso em prol da “diversidade”, pois “a promoção da diversidade não conduz, em si, às mudanças profundas de paradigma, nem à desracialização do imaginário social, ou ao desmantelamento das estruturas raciológicas da sociedade” (MOORE, 2012, p. 235), ou de uma suposta “lusofonia” que não contempla a diferença.

Finalizamos com o sujeito negro-diaspórico participando ativamente das produções culturais encruzilhadas, realizando afrorrizomas para esgarçar as diferenças, deslocando as disposições do poder em um ininterrupto jogo de rearticulações, desmembramentos, recodificações, transcodificações, tendo sempre o corpo negro como telas de representação, valendo-se de uma estética diaspórica que engloba a experiência negra, a estética negra e as contranarrativas negras (HALL, 2011). Cada vez mais híbrido, mais impuro, mais negro, “o mundo se crioulíza”, já dizia Glissant (2005), em constante mutação, sempre em negociação. Poéticas que questionam as identidades fixas, o pensamento de sistema do mundo, como as de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada, põem em xeque os princípios da ordem pigmentocrática. Literaturas de luta e de sonho. Na encruzilhada da vida o negro-diaspórico atua como a diferença interrogando o cânone, sobrevive, vive e incomoda os projetos identitários nacionais homogeneizantes com os seus afrorrizomas, fortalecendo-se, sempre, nos contatos propostos pela transmigração negra, agora reforçados pela aproximação que a internet nos proporciona, agora com igual comprometimento em blogs, sites e redes sociais como o *Facebook*, em consonância com a Terceira Diáspora e a necessidade de deslocamentos de signos potencializados pela internet aos quais auxiliam a comunicação entre a diáspora negra e a África (GUERREIRO, 2010), atendendo as urgências antirracistas do século XXI.

Considerações Finais

Da impossibilidade de considerações finais enquanto persistir o racismo no mundo... ou faça a coisa certa!

Nós somos daqueles que se recusam a esquecer.
Nós somos daqueles que recusam a amnésia
mesmo que seja como uma saída.
(Aimé Césaire)

We're sick and tired of your ism and skism game
Die and go to heaven in Jesus' name, Lord
We know when we understand
Almighty God is a living man
You can fool some people sometimes
But you can't fool all the people all the time
So now we see the light (What you gonna do?)
We gonna stand up for our right
(Bob Marley – Get up, stand up)

Negro drama/ Entre o sucesso e a lama/ Dinheiro, problemas/ Inveja, luxo, fama// Negro drama/ Cabelo crespo/ E a pele escura/ A ferida, a chaga/ À procura da cura// Negro drama/ Tenta ver/ E não vê nada/ A não ser uma estrela/ Longe, meio ofuscada// Sente o drama/ O preço, a cobrança/ No amor, no ódio/ A insana vingança// Negro drama/ Eu sei quem trama/ E quem tá comigo/ O trauma que eu carrego/ Pra não ser/ mais um preto fodido
(Racionais MC's – Negro Drama)

As experiências de negras e de negros são marcadas por travessias sem fim, fragmentos, rupturas, deslocamentos, negociações, dores, conexões e reconexões, atravessamentos vários para tentar manter a calma, (re)agir no momento certo diante das situações de preconceitos e discriminações raciais que se reinventam a todo instante, mostrando a capacidade criativa da ordem pigmentocrática brancocêntrica de manter a posição privilegiada com suas tentativas de humilhação e ardis para permanência da condição subalterna.

Procuramos aqui demonstrar através da poesia de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada como o discurso homogêneo da mestiçagem pode ser (e é) danoso para as diferenças, principalmente para os negros do Brasil e de Cabo Verde. Analisamos o quanto que a homogeneização presente no campo identitário desses países relaciona-se com uma ideia de unidade literária nacional que exclui, de forma evidente e muitas vezes sem questionamentos, as vozes, as personagens, as vivências, as subjetividades e as autorias negras nas historiografias literárias. Por isso, a necessidade dessas literaturas ostentarem sobrenomes (NATÁLIA, 2013), serem hifenizadas (HALL, 2011) e trazerem os prefixos negro ou afro: literatura negro-brasileira e literatura cabo-verdiana de afro-crioulitude.

Vimos também o quanto que as análises acadêmicas, principalmente da crítica brasileira, também contribuem para essa exclusão, sendo ainda mais perniciosas, pois não fazem isso de forma inocente, uma vez que esta crítica encontra-se em lugares estratégicos,

determinantes do que pode ser dito e escolhido como epistemologia e seleção de autores a serem estudados, não desejam tocar na questão racial para as literaturas africanas e muito menos relacioná-las a nossa literatura negro-brasileira ou inseri-las em diálogo com as literaturas negro-diaspóricas. Tal postura somente revela o racismo epistêmico e o epistemicídio da nossa academia que nos anulam enquanto potência, desconsidera as nossas características transmigratórias que desafiam os projetos unificadores constituídos para os Estados-nação, seus traços de aproximação feitos por trocas incessantes de uma rede negra alimentada pela experiência vivenciada do racismo seja na África ou na sua diáspora, assim como toda a nossa subjetividade negra diante dessas abomináveis situações que são intransferíveis, as quais os pesquisadores brancos não querem se envolver, pois pensam que não têm nenhuma culpa ou envolvimento com isso, uma das marcas da branquidade. Mas isso oculta, sobretudo, um problema do pesquisador branco e da sua condição fenotipocêntrica e fenotipofóbica que, para estudar a literatura brasileira já encontra um cânone estabelecido e excludente da autoria negra, ou, quando ela surge, rasura-se a sua dimensão racial através do branqueamento, caso explícito de Machado de Assis. É uma situação cômoda, de certa maneira. Mas, e nas literaturas africanas de língua portuguesa? Bom, constitui-se um cânone luso-descendente. Conforme afirmamos em outro espaço, como há um desprezo das universidades brasileiras por nossa literatura negra, será que o nosso pesquisador carrega o seu olhar brancocêntrico para as literaturas africanas e isso o impede de investigar os textos de autores negros africanos? Com a doença psíquica do racismo, o pesquisador branco, instruído desde os bancos escolares a não reconhecer o negro como escritor, ao lidar com as literaturas africanas percebe-se diante de um dilema que tem dificuldade de resolver, logo, escora-se naqueles que lhe são fenotipicamente parecidos e ideologicamente próximos. Talvez por isso o discurso da mestiçagem constante na obra de Mia Couto ofereça o conforto necessário e seja ovacionado por aqui (RISO, 2013)[117].

Ignorar a dimensão racial para as literaturas africanas e literatura brasileira é obliterar a potência de um devir negro, reforçar a invisibilização do corpo negro, praticar uma crítica literária excludente e racista, que apenas favorece os segmentos raciais dominantes ou conforme o crítico literário Uruguay Cortazzo:

> *"teorizar e interpretar a literatura negra não se faz de um espaço neutro e incontaminado. Falamos, queiramos ou não, dentro de um território atravessado por interesses e conflitos étnico-raciais, onde a gente adota uma posição de enunciação. Afirmá-los, negá-los, silenciá-los, forma parte desse conflito. E a teoria tem a obrigação de deixar claro até que ponto esses interesses atuam na compreensão dos fenômenos literários" (CORTAZZO, 2011, p. 129-130).*

[117] Entrevista de Ricardo Riso ao jornal "A Capital", de Luanda, Angola, com a primeira parte publicada no caderno "Artes", de 27 de julho de 2013, pp. 32-34, e a derradeira parte no mesmo caderno, de 17 de agosto de 2013, pp. 32-33. Disponível em <http://ricardoriso.blogspot.com.br/2013/09/entrevista-ricardo-riso-para-jornal.html>. Acesso em: 19 ago. 2014.

Estamos diante de uma postura ética que sinaliza em direção aos enfrentamentos das nossas escolhas, o que difere e muito da posição muitas vezes hipócrita dos africanistas brasileiros, que não veem problema nenhum na ausência desse corpo negro entre os autores africanos de língua portuguesa, assim como traçar comparativos com uma literatura modernista repleta de negrismo que também excluiu em seu tempo nomes como de Lino Guedes e Solano Trindade, assim como de uma crítica literária brasileira que desconhece a literatura negro-brasileira e "simplesmente se comporta como aquel[a] que não leu e não gostou", escorando-se "no argumento estético [que] serve para escamotear o racismo subjacente" (CUTI, 2010, p. 86), ou ainda uma crítica literária produzida por não negros acadêmicos e que quer tutelar essa vertente literária a partir de referenciais que anulam a potência negro-brasileira enquanto transformadora e libertadora de consciências frágeis ao branqueamento. Por isso não fazemos uso dos estudos comparados, mas sim dos estudos encruzilhados[118] (estudos comparados negros) que possibilitam o enegrecimento dos estudos literários em um diálogo sul-sul ainda a ser explorado, possibilitando o tensionamento de uma cultura brancocêntrica hegemônica. Segundo José Henrique de Freitas Santos,

> *"as literaturas africanas no Brasil não devem se constranger em também ser texto nas encruzilhadas com o Harlem Renaissance, com a Negritude, o Pan-africanismo, a literatura negro-brasileira e outras possibilidades de trânsito que escapem ao epistemicídio e ao racismo epistêmico que nos amputam como potência" (SANTOS, 2013, p. 58).*

Nessa perspectiva que dedicamos nossa análise ao tensionamento da mestiçagem a partir dos textos literários, dissecando a sua atuação em diferentes prismas, mostrando a ideologia que procura invisibilizar o ideal de branqueamento, os privilégios históricos dos fenotipicamente favorecidos e suas estratégias de branquidade, assumindo o desafio de abordar esse problema em Cabo Verde, já que são poucos os pesquisadores que investigam essa "diluição de África" (FERNANDES, 2002) na identidade cabo-verdiana, caminho oposto ao do nosso país, uma vez que a discussão já tem uma longa história e feita pelos movimentos negros, em sua maioria, de diferentes maneiras desde o fim da abolição. Com isso, sentimo-nos fortalecidos para abordar a fantasmagoria[119] comum existente na relação triangular Brasil – Cabo Verde – Portugal como forma de retratar as clivagens que invisibilizaram e/ou subalternizaram os negros do texto literário em um primeiro momento, para depois mostrar as rasuras, as reformulações evidenciadas por um eu enunciador negro, não mais emparedado[120],

[118] Pretendemos aprofundar esta discussão em futuro projeto de Doutoramento.

[119] "Em virtude da historicidade do colonialismo, as sociedades brasileira, caboverdiana e portuguesa (para usar três exemplos) constituíram-se mutuamente, usando categorias de pensamento ancoradas na concretude das experiências sociais e económicas que viveram. Experiências comuns requerem também alguns elementos de significado comuns. A hipótese aqui apresentada é que, quando olhamos para a situação contemporânea nestes três contextos, parece estar presente um fantasma comum, que ajuda, por sua vez, à constituição de uma fantasmagoria comum. Esse fantasma é, à falta de palavras mais eufemísticas, o fantasma do africano negro e de como lidar com ele, a sua corporalidade, a sua cultura, a sua herança" (VALE DE ALMEIDA, 2004, p. 9).

[120] Referência ao poema "Emparedado", de Cruz e Sousa, incluído no livro "Missal", em que o sujeito étnico aborda de forma agonizante a condição de subalternidade em uma sociedade racista como a brasileira de seu tempo e de todo o tempo posterior. Poema este ignorado por parte da crítica acadêmica que prefere ocultar este e outros poemas que tratam do racismo: "(...) Se caminhares para a direita baterás e esbarrarás ansioso, aflito, numa parede horrendamente incomensurável de Egoísmos e

mas liberto das amarras do racismo e pronto para fazer da literatura e do uso criativo da linguagem o seu enfrentamento. Sendo assim, propusemos no capítulo 2 uma discussão da mestiçagem e o seu uso para manter identidade e memória como homogêneas no Brasil e em Cabo Verde, ocultando o racismo desses países, a relação muitas vezes perversa com Portugal e um componente que é transversal ao Brasil, a Cabo Verde e a Portugal: a sociologia de Gilberto Freyre. Um pensamento composto de ideais racistas, de hierarquização das raças, e difícil crer que ainda seja tratado como inquestionável. Para isso, vejamos o que Freyre diz acerca de "subalternos" em posição de destaque na sociedade brasileira:

> *"Outro aspecto da realidade brasileira da qual a tendências positivas a destacar no que vêm sendo oportunidades para os mais social, econômica e politicamente desprevilegiados poderem atingir comandos sociais, econômicos, religiosos, intelectuais. Dom Silvério, menino de cor e pobre, chegou a alta posição de comando religioso – Arcebispo de Mariana – tendo hoje um sucessor no Arcebispo da Paraíba. Teodoro Sampaio, filho de escrava e homem de cor, chegou a altas posições de comando social, político, intelectual. O mesmo é certo de Juliano Moreira, como cientista e homem de sociedade. De José Maria dos Santos, pretíssimo. De Machado de Assis,* ***negróide****. Do chamado Aleijadinho, negróide. Do Padre José Maurício, negróide.*
> *Entretanto, não se pode dizer do processo que permita ascensões dessa espécie – justa para indivíduos supradotados e vantajosas para a coletividade – venha tendo, ou tenha hoje, a extensão ou dinâmica que precisaria ter para uma mais efetiva atuação na democratização de elites brasileiras. De elites ou – paradoxalmente de aristocracias" (FREYRE, 1980, p. 14-15, grifos do autor).*

De acordo com o celebradíssimo sociólogo, apreendemos que negros só podem chegar a posições de destaque na sociedade brasileira quando demonstram que são "supradotados", por isso o caráter excepcional dessa presença alienígena em determinadas posições de comando. Interessante é o fato de Freyre destacar Machado de Assis como "negróide", possivelmente incomodado com o embranquecimento do escritor, persistente até os nossos dias. Este é o homem de ciência que afirma que a cultura brasileira "inclui raízes **afronegras**, sem incluir um 'negro brasileiro' à parte dos demais brasileiros", que "sofrem, no Brasil, discriminações ou injustiças sociais: mas como brasileiros economicamente sub-brasileiros. Vítimas como brasileiros brancos, brasileiros de origem ameríndia, brasileiros miscigenados em vários graus de miscigenação", e vai além o sociólogo, "de extremos de pobreza que, aliás, não chegam, no Brasil, aos extremos de miséria de indianos nas Bombains e de negros africanos nas Biafras" (FREYRE, 1980, p. 17, grifos do autor). Inferimos com a produção de Freyre a miopia ideológica de uma elite que procura manter a "ordem" da sociedade como está, ignorando os indicadores sociais aos quais os negros ocupam os piores índices de desenvolvimento e lideram as estatísticas de desemprego, mortes por assassinato etc. Convém perguntar: de qual Brasil estaria falando Gilberto Freyre? É a ciência brasileira e o seu olhar lusotropical ainda determinante nas posições de destaque do país e que contribuiu para

---

Preconceitos! Se caminhares para a esquerda, outra parede, de Ciências e críticas, mais alta do que a primeira, te mergulhará profundamente no espanto! Se caminhares para a frente, ainda nova parede, feita de Desrespeito e Impotências, tremenda, de granito, broncamente se elevará ao alto! Se caminhares, enfim, para trás, ah! Ainda, uma derradeira parede, fechando tudo, fechando tudo – horrível! – parede de Imbecilidade e Ignorância, te deixará num frio espasmo de terror absoluto (...)" (SOUSA, 2000, p. 673 *apud* CUTI, 2010, p. 70)

que a elite cabo-verdiana mascarasse as desigualdades raciais e sociais com a implementação de um discurso homogêneo de mestiçagem.

Quando não trazemos o componente racial para o debate, simplifica-se a solução da homogeneidade e cria empecilhos para as reivindicações e criações de ações afirmativas para os grupos subalternizados. Afinal, somos todos brasileiros, ou somos todos um só como em recente campanha televisiva. E aqui questionamos o por quê da Plataforma Lattes[121] incluir a opção "não declarar" entre as categorias de cor para o pesquisador. Será temor da exposição estatística de que a nossa pós-graduação é majoritariamente branca?

Nessa perspectiva que inferimos, a partir dos poemas de José Luis Hopffer Almada, que a proclamada "nação crioula" ainda está distante de se concretizar em Cabo Verde, pois sua composição identitária insiste em uma perigosa hierarquia de raças, uma marginalização ao que é de origem africana e propõe distanciamento do continente africano, que já é geograficamente estabelecido, e ainda assim revela, como vimos em Rocha (2009), um racismo aos negros africanos presentes no país, e isso baseado em seu fenótipo. Por isso, percebemos Cabo Verde como uma nação em processo de crioulização, pois para se autoproclamar uma nação crioula deveria haver equiparação entre as raças (GLISSANT, 2005).

Enquanto isso, a trajetória literária e política de Éle Semog contribui para pensarmos as lutas antirracistas no Brasil desde a década de 1970, assim como os nomes da primeira geração de *Cadernos Negros*, reatualizando e reafirmando o seu discurso negro-brasileiro diante das mutações das práticas racistas. Sua linguagem incisiva desestabiliza a hipocrisia da harmonia racial, interpela negros e não negros a problematizarem as relações e assim estimular o debate para que surjam propostas direcionadas a uma sociedade menos desigual e plural. É literatura como ação, transformando e enegrecendo o pensamento da sociedade brasileira.

Infelizmente, "essa narrativa não tem garantia de um final feliz" (HALL, 2011, p. 45) em razão das reações cada vez mais violentas, e podemos falar das violências em diferentes níveis, tais como a física, a simbólica, a epistêmica etc. por parte do grupo dominante, com o seu temor fenotipofóbico e as constantes mutações para manter a supremacia fenotipocêntrica, pois o que abordamos são as disputas ferrenhas por identidade, espaço que a literatura com a sua tão propalada universalidade não é neutra, jamais foi neutra, mas sim excludente por uma espécie de "darwinismo" literário evidenciado quando dissecamos o cânone.

O que procuramos realizar aqui é mais um exemplo de um processo irreversível da insubmissão do negro enquanto sujeito no território hostil que é a universidade brasileira, agora tendo a possibilidade de retomar sua história e rasurar as narrativas oficiais em que a subalternidade ou muitas vezes a exclusão da participação de negras e negros no processo de

[121] http://lattes.cnpq.br/

construção identitária são tratados com naturalidade. Por isso o nosso compromisso de questionar, deslocar, constranger a pasmaceira brancocêntrica “afirmando outras versões da história”. O mundo se despedaça, já dizia Chinua Achebe, e do estilhaçamento da farsa da supremacia brancocêntrica, devemos, em busca da nossa dignidade usurpada por uma ordem pigmentocrática, nós, pesquisadorxs negrxs conscientes do racismo que nos atinge, seguir o enunciado de Spike Lee e fazer a coisa certa[122], trazendo como metodologia nossos corpos negrxs, nossos falares, nossa subjetividade e nossas experiências referenciados por uma afroepistemologia em formação e construindo assim o nosso método. Se não sinalizarmos para essa perspectiva questionadora e transformadora, de nada valerá ocuparmos os espaços dos saberes legitimados.

[122] Referência ao filme “Faça a coisa certa” (Do the right thing), dirigido por Spike Lee, lançado no ano de 1989.

Referências Bibliográficas

ACHUGAR, Hugo. **Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre Arte, Cultura e Literatura.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ALMADA, José Luis Hopffer. **À Sombra do Sol – Volume I.** Praia: Voz di povo, 1990.

_____. **À Sombra do Sol – Volume II.** Praia: Voz di povo, 1990.

_____. **Mirabilis – de veias ao sol. Antologia dos novíssimos poetas cabo-verdianos.** Lisboa: Caminho, 1999.

_____. **Assomada Nocturna (Poema de NZé Di Sant'Y'Agu).** Viana do Castelo: Câmara Municipal, 2005.

_____. **O caso Amílcar Cabral.** Disponível em: <http://www.liberal-caboverde.com/index.asp?idEdicao=64&id=17180&idSeccao=527&Action=noticia>. Acesso em: 30 mai. 2008.

_____. **Praianas – Revisitação Do Tempo e da Cidade (Poema de Nzé Di Sant'Y'Águ).** Praia: Spleen Edições, 2009.

_____. ALUPEC confere um rosto próprio à nossa língua. In: **Jornal A Nação**, Ano 2. n. 92, 04 a 10/06/2009. p. 2-5.

_____. Problemáticas lusógrafas e o papel da língua portuguesa na emergência da identidade literária caboverdiana e na universalização da poesia caboverdiana contemporânea. **África e Africanidades.** Rio de Janeiro, Ano 3, n. 11, p. 1-43, novembro, 2010.

_____. **Que caminhos para a poesia cabo-verdiana? Parte II – O exemplo já antigo de João Vário.** Disponível em: <http://tertuliacrioula.com/2010/08/que-caminhos-para-a-poesia-caboverdiana-parte-2/>. Acesso em: 27 ago. 2010.

_____. **Breves apontamentos a propósito de recentes polémicas sobre a identidade literária caboverdiana**. Disponível em: <http://tertuliacrioula.com/2010/08/que-caminhos-para-a-poesia-caboverdiana-parte-1/>. Acesso em: 27 ago. 2010.

_____. Orfandade identitária e alegada (im)pertinência histórica de uma poesia de negritude crioula: discursos da crioulitude e síndromas de orfandade identitária. In: SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo (Orgs.). **Afro-Rizomas na Diáspora Negra: as literaturas africanas na encruzilhada brasileira.** Rio de Janeiro: Kitabu, 2013.

ALMEIDA, Germano. **Estórias Contadas.** Lisboa: Caminho, 1998.

ALVES, Miriam. **Brasilafro autorrevelado: literatura brasileira contemporânea.** Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

_____. Cadernos Negros (número 1): estado de alerta no fogo cruzado. In: FIGUEIREDO, Maria do Carmo Lanna; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Orgs.). **Poéticas afro-brasileiras.** 2 ed. Belo Horizonte: Mazza; PUC Minas, 2012. p. 221-240.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas – reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Mário de. **Na noite grávida de punhais – antologia temática de poesia africana 1.** 2 ed. Lisboa: Sá da Costa, 1977.

ANDRADE, Mário Pinto; TENREIRO, Francisco José. **Poesia Negra de Expressão Portuguesa.** Lisboa, 1982.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. “Cabo Verde e a importação do ideologema brasileiro da mestiçagem”. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 177-204, nov. 2000.

_____. **Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional.** Porto Alegre: Editora da UFRGS; Cabo Verde: Instituto de Investigação Promoção e Património Culturais – INIPC, 2004.

ANTÔNIO, Carlindo Fausto. **Cadernos Negros: esboço de análise.** Tese apresentada ao Departamento de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP – SP, 2005.

AUGEL, Moema Parente. (Org.). **Schwarzie Poesie – Poesia Negra.** St. Gallen/Köln: Edition diá, 1988.

_____. Angústia, revolta, agressão e denúncia: a poesia negra de Oswaldo de Camargo e Cuti. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (Org.). **Um tigre na floresta de signos – estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. p. 156-167.

AUGUSTO, Ronald. Transnegressão. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Um tigre na floresta de signos – estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. p. 425-437.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; _____. (Orgs.). 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 25-57.

BERND, Zilá. **Negritude e Literatura na América Latina.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

_____. **Introdução à literatura negra.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. **Poesia negra brasileira: antologia.** Porto Alegre: AGE; IEL; IGEL, 1992.

_____. (Org.). **Antologia de poesia afro-brasileira: 150 anos de consciência negra.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

BIKO, Steve. **Escrevo o que eu quero.** São Paulo: Ática, 1990.

BLOOM, Harold. **O cânone ocidental.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

BORGES, António Cristiano. **De Jim Crow a Langston Hughes: quando a música começou a ser outra.** Dissertação de Mestrado. Universidade de Lisboa. Faculdade de Letras. Departamento de Estudos Anglísticos, 2007.

BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia.** São Paulo: Editora Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

BROOKSHAW, David. **Raça & cor na literatura brasileira.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

CABRAL, Amílcar. Apontamentos sobre a poesia caboverdiana. In: **Vozes**. Petrópolis, n. 1, p. 15-21, 1976.

_____. Manifesto (Carta Aberta?) aos Caboverdianos residentes na República do Senegal, 1961. In: CALDEIRA, Alfredo et alli (Orgs.). **Amílcar Cabral – sou um simples africano. Projeto de salvaguarda dos documentos Amílcar Cabral.** 2 ed. Fundação Mário Soares, 2001.

CAMARGO, Oswaldo de. (Org.). **A razão da chama – antologia de poetas negros brasileira.** São Paulo: Edições GRD, 1986.

_____. **O negro escrito: apontamentos sobre a presença do negro na literatura brasileira.** São Paulo: Secretaria do Estado da Cultura, 1987.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade.** Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CAPONE, Stefania. **Os yoruba do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos.** Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo.** Lisboa: Sá da Costa, 1978.

_____. **Diário de um retorno ao país natal.** Trad. Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: EdUSP, 2012.

CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania (Orgs.). **Literaturas em movimento: hibridismo cultural e exercício crítico.** Rio de Janeiro: Via Atlântica; São Paulo: Via Atlântica; Arte e Ciência 2003.

_____. **Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

_____.; MACÊDO, Tania; SECCO, Carmen Lúcia Tindó (Orgs.). **Brasil/África: como se o mar fosse mentira.** São Paulo: Editora da UNESP; Luanda: Chá de Caxinde, 2006.

_____.; MACÊDO, Tania (Orgs.). **Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa.** São Paulo: Alameda, 2006.

CHIAVENATO, Julio José. **O Negro no Brasil – da senzala à guerra do Paraguai.** 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1980.

COLINA, Paulo (Org.). **Axé – antologia contemporânea de poesia negra brasileira.** São Paulo: Global, 1982.

CONTINS, Marcia. **Lideranças Negras.** Rio de Janeiro: Aeroplano, 2005.

CORTAZZO, Uruguay. Branquitude e crítica literária. In: SILVA, Denise Almeida; EVARISTO, Conceição (Orgs.). **Literatura, história, etnicidade e educação: estudos nos contextos afro-brasileiro, africano e da diáspora africana.** Frederico Wesphalen: URI, 2011. p. 119-130.

CUTI. **Quem tem medo da palavra negro.** Belo Horizonte: Mazza Edições, s/d.

_____. **... E disse o velho militante José Correia Leite.** São Paulo: Noovha América, 2007.

_____. **A consciência do impacto nas obras de Cruz e Sousa e de Lima Barreto.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. **Literatura negro-brasileira.** São Paulo: Selo Negro, 2010.

_____. Depoimentos. In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Orgs.). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica.** Vol. 4 – História, teoria, polêmica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. O leitor e o texto afro-brasileiro. In: FIGUEIREDO, Maria do Carmo Lanna; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Orgs.). **Poéticas afro-brasileiras.** 2 ed. Belo Horizonte: Mazza; PUC Minas, 2012. p. 19-36.

DALCASTAGNÈ, Regina. A personagem negra na literatura brasileira contemporânea. In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Orgs.). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica.** Vol. 4 – História, teoria, polêmica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. **Literatura brasileira contemporânea – um território contestado.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

DAMASCENO, Benedita Gouveia. **Poesia negra no modernismo brasileiro.** 2 ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 1**, vol. 1. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____.; _____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2,** vol. 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1995.

DU BOIS, W. E. B. **As almas da gente negra.** Trad. Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica.** Vol. 1 - Precursores. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. (Org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica.** Vol. 3 - Contemporaneidade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____.; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Orgs.). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica.** Vol. 4 – História, teoria, polêmica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DUARTE, Manuel. Caboverdianidade e africanidade. In: Vértice, vol. XVI, 134 (Novembro de 1954), Coimbra, In: LARANJEIRA, Pires. **Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa.** Lisboa: Universidade Aberta, 1995. p. 639-644.

DUNCAN, Quince. El negro en la Costa Rica de hoy. [on line] **Revista del CESLA**, n. 7, 2005, pp. 399-404. ISSN 1641-4713. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243320976024>. Acesso em: 20 jun. 2014.

_____. “El Afrorealismo - Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana”. [on line] **Istmo: Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos.** n. 10. enero–junio 2005. ISSN: 1535-2315. Disponível em: <http://istmo.denison.edu/n10/articulos/afrorealismo.html#biblio>. Acesso em: 13 jun. 2014.

EVARISTO, Conceição. **Literatura negra.** Rio de Janeiro: CEAP, 2007.

_____. Da Grafia – Desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marco Antônio (Org.). **Representações Performáticas Brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, p. 16-21.

_____. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, pp. 17-31, 2º sem. 2009.

_____. Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Um tigre na floresta de signos – estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.

_____. Depoimentos. In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Orgs.). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica.** Vol. 4 – História, teoria, polêmica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

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

_____. **Pele negra, máscara branca.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes: (o legado da raça branca).** Vol. 1. 5 ed. São Paulo: Globo, 2008.

FERNANDES, Gabriel. **A diluição da África – uma interpretação da saga identitária cabo-verdiana no panorama político (pós) colonial.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2002.

_____. **Em Busca da Nação: Notas para uma Reinterpretação do Cabo Verde Crioulo.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2006.

FERREIRA, Manuel. **No reino de Caliban** – antologia panorâmica da poesia africana de expressão portuguesa. Cabo Verde, Guiné-Bissau, Angola, São Tomé e Príncipe e Moçambique. Seara Nova, 1975.

_____. **A Aventura Crioula.** 3 ed. Lisboa: Plátano, 1985.

_____. **Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa.** São Paulo: Ática, 1987.

_____. **O discurso no percurso africano I** (contribuição para uma estética africana). Lisboa: Plátano, 1989.

FIGUEIREDO, Eurídice; GONÇALVES, Ana Beatriz Rodrigues; PESSANHA, Márcia Maria de Jesus; CAMPOS, Maria Consuelo Cunha Campos. Negritude, Negrismo e Literaturas de Afro-descendentes. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). **Conceitos de literatura e cultura.** Juiz de Fora: Editora da UFJF; Niterói: EDUFF, 2005. p. 313-340.

FIGUEIREDO, Maria do Carmo Lanna; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Orgs.). **Poéticas afro-brasileiras.** 2 ed. Belo Horizonte: Mazza; PUC Minas, 2012.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Literatura Negra, Literatura Afro-Brasileira: como responder à polêmica? In: SOUZA, Florentina; LIMA, Maria Nazaré. **Literatura Afro-Brasileira.** Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. p. 9-38.

_____. **Literaturas Africanas de Língua Portuguesa – percursos da memória e outros trânsitos.** Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2008.

_____. Vozes em discordância na literatura afro-brasileira contemporânea. In: FIGUEIREDO, Maria do Carmo Lanna; _____. (Orgs.). **Poéticas afro-brasileiras.** 2 ed. Belo Horizonte: Mazza; PUC Minas, 2012. p. 191-220.

FONSECA, Mário. A africanidade do caboverdiano. In: **Pré-Textos – ideias e cultura.** Número Especial: I Encontro de Escritores Caboverdianos. Junho de 1994. p. 89-90.

_____. **Se a luz é para todos.** Praia: Publicom, 1998.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso – aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970.** 22 ed. São Paulo: Loyola, 2012.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não-marcada. In: WARE, Vron (Org.). **Branquidade: identidade branca e multiculturalismo.** Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 307-338.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala: formação da sociedade brasileira sob o regime da economia patriarcal.** 12 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1963.

_____. **Realidade Brasileira.** Biblioteca Educação é Cultura – volume 1. Rio de Janeiro: Bloch; FENAME, 1980.

_____. **Aventura e Rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação.** 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1980.

_____. **Casa-Grande & Senzala: formação da sociedade brasileira sob o regime da economia patriarcal.** 51 ed. São Paulo: Global, 2006.

_____. **Um brasileiro em terras portuguesas: introdução a uma possível lusotropicologia, acompanhada de conferência e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico.** São Paulo: É Realizações, 2010.

GABRIEL, Rui Guilherme. Terceira (G)Estação do Mundo Novo. Uma Leitura de "Praianas (Poema De Nzé Di Sant'Y'Águ)". In: ALMADA, José Luis Hopffer C. **Praianas – Revisitação Do Tempo e da Cidade (Poema De Nzé Di Sant'Y'Águ).** Praia: Spleen Edições, 2009. p. 143-157.

GARCÍA, Jesús Chucho. Afroepistemología y afroepistemetódica. In: WALKER, Sheila S. (Org.). **Conocimiento desde Adentro: los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias.** Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2012.

GATES JR., Henry Louis. **Os Negros na América Latina.** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GILROY, Paul. **Atlântico negro: modernidade e dupla consciência.** São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade.** Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

GOMES, Simone Caputo. **Cabo Verde – literatura em chão de cultura.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.

_____. "Sonhos caminhantes: périplos de caboverdianidade e aventuras de heteronímia poética". **Revista Cerrados.** v. 19. n. 30. 2010. ISSN 1982-9701. pp. 329-346.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUERREIRO, Goli. **Terceira Diáspora – culturas negras no mundo atlântico.** Salvador: Corrupio, 2010.

GULLAR, Ferreira. Preconceito Cultural. In: **Folha de São Paulo**. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrada/12790-preconceito-cultural.shtml>. Acesso em: 4 dez. 2011.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 103-133.

_____. **A Identidade Cultural na pós-modernidade.** 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da diáspora – identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

HAMILTON, Russel. **Literatura africana, literatura necessária II – Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe.** Lisboa: Edições 70, 1984.

HERNANDEZ, Leila Leite. **Os Filhos da Terra do Sol: a formação do estado-nação em Cabo Verde.** São Paulo: Summus, 2002.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão.** São Paulo: Editora UNESP/FAPESP, 2006.

JESUS, Camila Moreira de. Branquitude x Branquidade: uma análise conceitual do ser branco. **III Encontro Baiano de Estudos em Cultura**, Cachoeira/Ba, 2012.

KI-ZERBO, Joseph. **Para quando África? – Entrevista com René Holenstein.** Rio de Janeiro, Pallas, 2006.

KHOTE, Flávio R. **O cânone colonial.** Brasília: Editora da UnB, 2003.

LABAN, Michel. **Cabo Verde: encontro com os escritores.** Porto: Fundação Engenheiro Antonio de Almeida, 1992.

LARANJEIRA, Pires. **Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa.** Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

_____. **A negritude africana de língua portuguesa.** Porto: Edições Afrontamento, 1995.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** 6 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

LEÃO, Ângela Vaz (Org.). **Contatos e ressonâncias: literaturas africanas de língua portuguesa.** Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2003.

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

LOPES, Carlos (Org.). **Desafios Contemporâneos da África - o Legado de Amilcar Cabral.** São Paulo: Editora da UNESP, 2012.

LOURENÇO, Eduardo. **A nau de Ícaro e Imagem e miragem da lusofonia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MAIA, Maria Armandina. Assomada Nocturna: quando o passado reescreve o futuro. In: ALMADA, José Luis Hopffer C. **Assomada Nocturna (Poema de NZé Di Sant'Y'Agu).** Viana do Castelo: Câmara Municipal, 2005. p. 65-70.

MARGARIDO, Alfredo. **A Lusofonia e os Lusófonos: novos mitos portugueses.** Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2000.

MARIANO, Gabriel. **Cultura caboverdeana – ensaios.** Lisboa: Vega, 1991.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias de Memória – o Reinado do Rosário no Jatobá.** São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MATA, Inocência. Corografias da memória: a lenta e transparente caminhada poética de NZé di Sant'y'Águ. In: ALMADA, José Luis Hopffer C. **Assomada Nocturna (Poema de NZé Di Sant'Y'Agu).** Viana do Castelo: Câmara Municipal, 2005. p. 3-7.

_____. **A literatura africana e a crítica pós-colonial – reconversões.** Luanda: Editorial Nzila, 2007.

MEDINA, João. "Gilberto Freyre contestado: o lusotropicalismo criticado nas colónias portuguesas como alibi colonial do salazarismo". **Revista USP**, São Paulo, n. 45, março/maio, 2000. pp. 48-61.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MINKA, Jamu. Literatura e consciência. In: QUILOMBHOJE. **Reflexões sobre a literatura afro-brasileira.** São Paulo: Quilombhoje, 1985.

MOORE, Carlos. **A África que incomoda – sobre a problematização do legado africano no quotidiano brasileiro.** Belo Horizonte: Nandyala, 2009.

_____. **Aimé Césaire - Discurso sobre a Negritude.** Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

_____. **O Marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão.** Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

_____. **Racismo & Sociedade – novas bases epistemológicas para entender o racismo.** 2 ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.

MUNANGA, Kabenguele. **Negritude – usos e sentidos.** São Paulo: Ática, 1988.

_____. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto P. (Org.). **Programa de Educação Sobre o Negro na Sociedade Brasileira.** Cadernos PENESB, 5. Niterói: EdUFF, 2000. p. 15-34.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – identidade nacional versus identidade negra.** 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo.** 2 ed. Brasília: Fundação Palmares; Rio de Janeiro: OR Editor Produtor Editor. 2002.

NATÁLIA, Lívia. A lírica menor: por uma teoria da literatura das literaturas africanas de língua portuguesa. In: SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo (Orgs.). **Afro-Rizomas na Diáspora Negra: as literaturas africanas na encruzilhada brasileira.** Rio de Janeiro: Kitabu, 2013.

NOGUERA, Renato. "Denegrindo a Filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas". **Griot – Revista de Filosofia**. Amargosa, Bahia – Brasil, v. 4, n. 2, dez. 2011. pp.1-19.

_____. **O ensino da Filosofia e a lei 10.639.** Rio de Janeiro: CEAP, 2011.

OLIVELLA, Manuel Zapata. AfroAmérica, siglo XXI: tecnología e identidad cultural. In: MÚNERA, Alfonso (Org.). **Manuel Zapata Olivella – por los senderos de sus ancestros: textos escogidos 1940-2000.** Biblioteca de Literatura Afrocolombiana. Tomo XVIII. Bogotá. Ministerio de Cultura. República de Colombia. 2010. p. 396-412.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

PADILHA, Laura Cavalcante. A diferença interroga o cânone. In: _____. **Novos pactos, outras ficções – ensaios sobre literaturas afro-luso-brasileiras.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PEREIRA, Amílcar Araújo. **O Mundo Negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995).** Belo Horizonte: Pallas, 2013.

PEREIRA, Daniel A. **Das relações históricas Cabo Verde-Brasil.** Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.

PEREIRA, Edimilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Ardis da Imagem – exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira.** Belo Horizonte: Mazza Edições; Editora PUCMINAS, 2001.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. Invenção e liberdade na poesia brasileira contemporânea. In: _____. **Um tigre na floresta de signos – estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. p. 356-395.

PIZA, Edith. "Adolescência e racismo: uma breve reflexão". In: **SIMPOSIO INTERNACIONAL DO ADOLESCENTE**, 1., 2005, São Paulo. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000082005000100022&lng=en&nrm=abn>. Acesso em: 14 jun. 2014.

QUILOMBHOJE. **Cadernos Negros: os melhores poemas.** São Paulo: Quilombhoje, 1998.

RABASSA, Gregory. **O negro na ficção brasileira.** Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1965.

RAMOS, Guerreiro. Patologia Social do "Branco" Brasileiro. In: _____. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 215-239.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica – sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** São Paulo: Imprensa Oficial; Instituto Kuanza, 2006.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. **Pós-Colonialismo, Identidade e Mestiçagem Cultural – a literatura de Wole Soyinka.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

REIS, Roberto. Cânon. In: JOBIM, José Luis (Org.). **Palavras da crítica.** Rio de Janeiro: Imago, 1992.

RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Márcio (Orgs). **Cadernos Negros: Três Décadas: ensaios, poemas, contos**. São Paulo: Quilombhoje; Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2008.

RISÉRIO, Antonio. **Textos e tribos: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros.** Rio de Janeiro: Imago, 1993.

RISO, Ricardo. Pedro Cardoso... A Manduco! In: **A Nação**, n. 174, p. 14, 30 dez. 2010. Disponível em: <http://ricardoriso.blogspot.com.br/2013/06/pedro-cardoso-manduco-nacao.html>. Acesso em: 30 set. 2014.

_____. Kaoberdiano Dambará. In: **A Nação**, n. 243, p. E14, 28 abr. 2012. Disponível em: <http://ricardoriso.blogspot.com.br/2013/06/kaoberdiano-dambara-nacao.html>. Acesso em: 30 set. 2014.

_____. Rasuras da História desveladas na Poesia. In: **A Nação**, n. 263, p. E18, 13 set. 2012. Disponível em: <http://ricardoriso.blogspot.com.br/2013/06/rasuras-da-historia-desveladas-na.html>. Acesso em: 30 set. 2014.

_____. Eneida Nelly e o cânone. In: **A Nação**, n. 308, p. A34, 25 jul. 2013. Disponível em: <http://ricardoriso.blogspot.com.br/2013/07/eneida-nelly-e-o-canone.html>. Acesso em: 30 set. 2014.

_____. Afro-rasuras: Que Negro é esse nas Literaturas Africanas de Língua Portuguesa? In: SANTOS, José Henrique de Freitas; _____. (Orgs.). **Afro-Rizomas na Diáspora Negra: as literaturas africanas na encruzilhada brasileira.** Rio de Janeiro: Kitabu, 2013.

_____. **"É hora de ouvir os atabaques" de dois poetas sem equívocos: Éle Semog e José Carlos Limeira.** Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/data1/autores/54/artigoricardorisosemoglimeira.pdf>. Acesso em: 10 out. 2014.

ROCHA, Eufémia Vicente. "Xenofobia e racismo em Cabo Verde?". **Revista de Estudos Cabo-Verdianos.** n. 3. Universidade de Cabo Verde. Dezembro 2009. pp. 27-36.

SANTILLI, Maria Aparecida. **Literaturas de Língua Portuguesa: marcos e marcas – Cabo Verde: ilhas do Atlântico em prosa e verso.** São Paulo: Arte & Ciência, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

_____. **A Gramática do Tempo – para uma nova cultura política.** 3 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros.** São Paulo: Educ/FAPESP; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

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

_____. Dez-a-fios epistemológicos para as literaturas africanas no Brasil. In: _____.; RISO, Ricardo (Orgs.). **Afro-Rizomas na Diáspora Negra: as literaturas africanas na encruzilhada brasileira.** Rio de Janeiro: Kitabu, 2013.

SANTOS, Márcio André de Oliveira. Formação racial, nação e mestiçagem na Colômbia. **Revista de História Comparada**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, pp. 36-58, 2014. ISSN: 1981-383X

SANTOS, Milton. O lugar e o cotidiano. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul.** São Paulo: Cortez, 2010. p. 584-602.

SANTOS, Ricardo Augusto. Estado e Eugenismo no Brasil. In: MENDONÇA, Sonia Regina de. **Estado e historiografia no Brasil.** Niterói: EdUFF, 2006. p. 311-321.

_____. **Pau que nasce torto, nunca se endireita! E quem é bom já nasce feito? Esterilização, Saneamento e Educação. Uma leitura do Eugenismo em Renato Kehl (1917-1937).** Tese de Doutorado em História. Departamento de História. Universidade Federal Fluminense. 2008. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2008_SANTOS_Ricardo_Augusto_dos-S>. Acesso em: 03 abr. 2013.

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

SECCO, Carmen Lucia Tindó R. **Antologias do Mar na poesia africana de língua portuguesa do século XX – Cabo Verde (vol. 2).** Rio de Janeiro: UFRJ-Setor de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, 1999.

_____.; SALGADO, Maria Teresa; JORGE, Silvio Renato (Orgs.). **Pensando África: literatura, arte, cultura e ensino.** Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2010.

_____.; _____.; _____. (Orgs.). **África, escritas literárias.** Rio de Janeiro: EdUFRJ; Luanda: União dos Escritores Angolanos, 2010.

SEMOG, Éle.; LIMEIRA, José Carlos. **O arco-íris negro**. Rio de Janeiro: Edição dos Autores, 1978.

_____.; _____. **Atabaques**. Rio de Janeiro: Edição dos Autores, 1983.

_____. **A cor da demanda.** Rio de Janeiro: Letra Capital, 1997.

_____.; NASCIMENTO, Abdias. **Abdias Nascimento – o Griot e as Muralhas.** Belo Horizonte: Pallas, 2006.

SEMOG, Éle. **Tudo que está solto.** Rio de Janeiro: Letra Capital, 2010.

SILVA, Jônatas Conceição da. **Vozes quilombolas – uma poética brasileira.** Salvador: EDUFBA, 2006.

SILVA, Nelson Fernando Inocencio da. **Consciência Negra em cartaz.** Brasília: UNB, 2001.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 73-102.

SILVA, Vitor Manuel de Aguiar e. **Teoria da Literatura.** 3 ed. Coimbra: Livraria Almedina, 1973.

SILVEIRA, Onésimo. Nota introdutória do autor. In: _____. **Poemas do tempo de trevas.** Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2008.

_____. **Consciencialização na literatura caboverdiana.** Lisboa: Edição da Casa dos Estudantes do Império, 1963.

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

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida – por um conceito de cultura no Brasil.** 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOUZA, Elio Ferreira de. **Poesia Negra das Américas: Solano Trindade e Langston Hughes.** Recife: O Autor, 2006. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CAC, Letras, 2006.

SOUZA, Florentina da Silva. **Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU.** Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SOUZA, Ricardo Silva Ramos de. "Memória, pan-africanismo e revisão crítica da história no poema 'Australidades (Na Madrugada dos Sons)', de José Luis Hopffer C. Almada". **Cadernos CESPUC.** N. 20. Belo Horizonte. 2010. pp. 95-110. ISSN 2358-3231 Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoscespuc/article/view/7874/6896>. Acesso em: 10 mai. 2014.

_____. Negras substâncias de conscientização: a literatura negro-brasileira. **Seminário Internacional Acolhendo As Línguas Africanas – SIALA – Africanias, Imagens e Linguagens**, Universidade do Estado da Bahia – UNEB. 2012. Disponível em: <http://www.siala.uneb.br/pdfs/2012/ricardo_silva_ramos_de_souza.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2013.

_____. O cânone literário: espaço de disputa para a literatura negro-brasileira e para a literatura cabo-verdiana afro-crioula. **II CONINTER – Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades.** Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. 2013. Disponível em: <http://www.2coninter.com.br/trabalhos?gt=gt03-relacoes-etnicorraciais>. Acesso em: 10 nov. 2013.

TIOFE, Timóteo Tio. **O Primeiro e o Segundo Livro de Notcha.** Mindelo: Pequenas Tiragens, 2001.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. Crioulização e Fantasmagoria. **Série Antropologia**. Brasília, 2004.

VAMBE, Maurice Taonezvi; ZEGEYE, Abebe. Amílcar Cabral e as vicissitudes da literatura africana. In: LOPES, Carlos (Org.). **Desafios contemporâneos da África – o legado de Amílcar Cabral.** São Paulo: Editora da UNESP, 2012. p. 35-67.

VENÂNCIO, José Carlos. **Literatura e poder na África lusófona.** Lisboa: Ministério da Educação. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

VIEIRA, Arménio. **Poemas**. São Vicente: Ilhéu Editora, s/d.

VILLEN, Patricia. **A crítica de Amílcar Cabral ao colonialismo: entre a harmonia e a contradição.** São Paulo: Expressão Popular, 2013.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2012 - os novos padrões da violência homicida no Brasil.** São Paulo: Instituto Sangari, 2011.

ANEXO I

NOTA DE REPÚDIO PELA AUSÊNCIA DE ESCRITORES NEGROS NA LISTA DOS 70 AUTORES BRASILEIROS FEITA PELO MINISTÉRIO DA CULTURA DO BRASIL PARA A FEIRA DE FRANKFURT 2013

O Coletivo Literário Ogum's Toques Negros e os escritores negro-brasileiros subscritos vêm, com esta nota, repudiar a ausência quase absoluta de autores negros entre os selecionados para representarem a Literatura Brasileira na Feira de Frankfurt, edição 2013. Entre as diversas preocupações deste Coletivo Literário, encontram-se a divulgação e o cultivo da memória dos artífices da literatura negro-brasileira, principalmente os que começam a publicar a partir dos anos 1970 e já ganham amplitude nacional e internacional na década seguinte. Além disso, visa contribuir com a possibilidade de que novos nomes possam emergir, a despeito das dificuldades colocadas não só pelo mercado editorial, mas, infelizmente, por cerceamentos oficiais como o exposto aqui, já que a Feira alemã, dentre os 70 escritores escolhidos, conta apenas com um escritor negro, Paulo Lins.

O diário alemão "Süddeutsche Zeitung" denuncia que a lista realizada pelo MinC não mostraria a diversidade da produção literária brasileira (Matéria do Segundo Caderno do jornal O Globo, de 02/10/2013), e pergunta à delegação oficial brasileira sobre os critérios adotados para elaboração da mesma. Os argumentos apresentados pelo curador Manuel da Costa Pinto de que privilegiou o mercado editorial brasileiro, "não se rendeu a critérios extraliterários" e "não usamos cotas" são facilmente refutados.

O Ministério da Cultura está submetido ao Estatuto da Igualdade Racial, no qual se caracteriza como discriminação racial ou étnico-racial "toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objetivo anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública ou privada". Fundamental enfatizar que este MinC é responsável pelo acompanhamento da implementação das leis nºs 10.639 e 11.645, portanto não constitui exceção na obrigação de promover políticas culturais e educacionais de difusão da história e cultura africana, afro-brasileira e indígena, e isso, indubitavelmente, passa por uma política editorial que contemple de forma efetiva a diversidade que o MinC adota como discurso.

As alegações da Ministra da Cultura do Brasil são ainda mais criticáveis, pois demarcam uma "ignorância oficial" nociva, fonte de um racismo institucional que opera de modo a legitimar a exclusão étnica que aqui revelamos. Além de dar a entender e verbalizar uma espécie de estágio ainda embrionário da literatura negra, expressando que quem sabe num futuro teremos

mais autores negros em um evento de grande porte como a Feira de Frankfurt, a ministra afirma literalmente à Folha de S. Paulo (2/10/2013) que: “o critério não foi étnico, o critério foi outro e eu achei correto. O primeiro era a qualidade estética, depois autores que tivessem livros traduzidos para o alemão e língua estrangeira”.

Desde a década de 70 do século XX, no Brasil, proliferam publicações individuais e coletivas de prosa e poesia, ensaios e encontros literários negros, ou seja, nos anos 1980 a literatura negro-brasileira já passa a frequentar debates acadêmicos e rasurar o cânone literário. Além disso, é atualmente estudada nos EUA, Portugal e outros países da Europa, especificamente na Alemanha. Em 1988, ano do centenário da abolição da escravatura no Brasil, foi publicada a antologia SCHWARZE POESIE – POESIA NEGRA, organizada pela Profª Drª Moema Parente Augel (Universidade Bielefeld/Alemanha), em edição bilíngue português-alemão, sob a chancela da Edition Diá, St. Gallen/Köll, tendo sido esgotada a primeira tiragem em apenas três meses de circulação em solo germânico. Estão incluídos nesta antologia os seguintes poetas: Abelardo Rodrigues, Adão Ventura, Arnaldo Xavier, Cuti, Éle Semog, Geni Guimarães, Jamu Minka, Jônatas Conceição da Silva, José Alberto, José Carlos Limeira, Lourdes Teodoro, Márcio Barbosa, Miriam Alves, Oliveira Silveira, Oswaldo de Camargo e Paulo Colina.

A antologia obtém rápido sucesso de crítica e público na Alemanha. Em virtude disso, alguns dos autores percorrem diversas universidades germânicas para falar sobre literatura do Brasil e a condição do escritor negro brasileiro. Além disso, eles têm textos recitados em rádios locais e até um disque-poema foi disponibilizado para os interessados em conhecer a poesia desses autores. Toda essa repercussão desde aquela época é responsável pela atual edição no formato e-book da SCHWARZE POESIE – POESIA NEGRA pela editora alemã Diá e motivo de lançamento na própria Feira de Frankfurt 2013. Ou seja, uma editora alemã, com fins comerciais, publica literatura negro-brasileira na mesma Feira em que o governo brasileiro se recusa a fazê-lo, sob o argumento editorial de que não há mercado, não é rentável.

Para além do epistemicídio e do racismo institucional que tal postura desvela, a partir da violação de direitos constitucionais, acrescentamos a perversa relação que há entre as grandes editoras – capital privado –, seus catálogos e o apoio estatal evidenciado na lista da Feira de Frankfurt/2013. Por esses motivos, reafirmamos nossa posição contrária a qualquer ação ou evento que signifique e que resulte na exclusão da literatura negra nos anais culturais nacionais e internacionais.

Salvador, dia 10 de outubro de 2013

ANEXO II

São Paulo, domingo, 04 de dezembro de 2011

Ferreira Gullar - Preconceito cultural

Cruz e Souza e Machado de Assis foram herdeiros de tendências europeias; não se pode afirmar que faziam 'literatura negra'

De alguns anos para cá, passou-se a falar em literatura negra brasileira para definir uma literatura escrita por negros ou mulatos. Tenho dúvidas da pertinência de uma tal designação. E me lembrei de que, no campo das artes plásticas, em começos do século 20, falava-se de escultura negra, mas, creio eu, de maneira apropriada.

Naquele momento, a arte europeia questionava o caráter imitativo da linguagem plástica e descobria que as formas têm expressão autônoma, independentemente do que representem, ou seja, não é necessário que uma escultura imite um corpo de mulher para ter expressão estética, para ser arte.

As esculturas africanas, trazidas para a Europa pelos antropólogos, eram tão "modernas" quanto as dos artistas europeus de vanguarda, já que fugiam a qualquer imitação anatômica. Foram chamadas de arte negra não apenas porque as pessoas que as faziam eram da raça negra e, sim, porque constituíam uma expressão própria a sua cultura.

Não é o caso da literatura. A contribuição do negro à cultura brasileira é inestimável, a tal ponto que falar de contribuição é pouco, uma vez que ela é constitutiva dessa cultura.

O Brasil não seria o país que o mundo conhece -e que nós amamos- sem a música que tem, sem a dança que tem, criada em grande parte pelos negros.

Ninguém hoje pode imaginar este país sem os desfiles de escolas de samba, sem a dança de suas passistas, o ritmo de sua bateria, a beleza e euforia que fascinam o mundo inteiro.

Uma parte dessas manifestações artísticas é também dos brancos, mas constituem, no seu conjunto, uma expressão nova no mundo, nascida da fusão dos muitos elementos de nossa civilização mestiça.

Certamente, os estudiosos reconhecem que, sem o negro e sua criatividade, seu modo próprio de encarar a vida e mudá-la em festa e beleza, não seríamos quem somos. Mas teria sentido, agora, pretender separar, no samba, na dança, no Carnaval, o que é negro do que não é? E já imaginou se, diante disso, surgissem outros para definir, em nosso samba, o que é branco e o que é negro?

E, em função disso, se iniciasse uma disputa para saber quem mais contribuiu, se Pixinguinha ou Tom Jobim, se Ataulfo Alves ou Noel Rosa, se Cartola ou Chico Buarque?

Felizmente, isso não vai acontecer, mesmo porque, nesse terreno, ninguém se preocupa em distinguir música negra de música branca. O que há é música brasileira.

Mas, infelizmente, na literatura, essa descriminação começa a surgir. Não acredito que vá muito longe, uma vez que é destituída de fundamento, mas, de qualquer maneira, contribuirá para criar confusão.

Falar de literatura brasileira negra não tem cabimento. Os negros, que para cá vieram na condição de escravos, não tinham literatura, já que essa manifestação não fazia parte de sua cultura.

Consequentemente, foi aqui que tomaram conhecimento dela e, com os anos, passaram a cultivá-la.

Se é verdade que, nas condições daquele Brasil atrasado de então, a vasta maioria dos escravos nem sequer aprendia a ler -e não só eles, como também quase o povo todo-, com o passar dos séculos e as mudanças na sociedade brasileira, alguns de seus descendentes, não apenas aprenderam a ler como também se tornaram grandes escritores, tal é o caso de Cruz e Souza, Machado de Assis e Lima Barreto, para ficarmos nos mais célebres.

Cruz e Souza era negro; Machado de Assis, mulato, mas tanto um quanto outro foram herdeiros de tendências literárias europeias, fazendo delas veículo de seu modo particular de sentir e expressar a vida. Não se pode, portanto, afirmar que faziam "literatura negra" por terem negra ou parda a cor da pele.

Pode ser que os que falam em literatura negra pretendam valorizar a contribuição do negro à literatura brasileira. A intenção é boa, mas causa estranheza, já que o Brasil inteiro reconhece Machado de Assis como o maior escritor brasileiro de todos os tempos, Pelé como um gênio do futebol e Pixinguinha, um gênio da música.

Contra toda evidência, afirmam que só quando se formar no Brasil um grande público afrodescendente os escritores negros serão reconhecidos, como se só quem é negro tivesse isenção para gostar de literatura escrita por negros. Dizer isso ou é tolice ou má-fé.

ACESSADO EM 08 de maio de 2013.

DISPONÍVEL EM http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrada/12790-preconceito-cultural.shtml