

CAPÍTULO I - NA CALADA DA HISTORICIDADE

A identidade negra no Brasil de hoje se tornou essa realidade da qual se fala tanto, mas sem definir no fundo o que ela é ou em que ela consiste.
Kabengele Munanga⁵

1.1 História e historicidade discursiva

Falar de *discurso da negritude*, a partir da Análise do Discurso (AD) de linha francesa e da análise da obra de José do Nascimento Moraes, pressupõe ir além para alcançar, dentro dos limites da linguagem, os meandros do(s) discurso(s) que compõe(m) a “identidade negra” naquelas condições sócio-históricas de produção, dentro de determinada formação discursiva e de sua correlação com a atualidade maranhense.

Para a apreensão desses meandros, retomamos a citação de M’Bokolo (2011), em sua obra *África Negra*, ao dizer que o conhecimento da História de uma África desmistificada ajudará, na África, nas diásporas e no mundo, a “evitar e combater as mitologias destruidoras inventadas pelos nacionalistas e racistas” (M’BOKOLO, 2011:18, grifo nosso).

Invenção nacionalista e racista tão arraigada no Brasil que nem nos damos conta de quantas estruturas sintáticas, morfológicas e semânticas são herança desse discurso controlador, que perpetua domínio, submissão e controle na/pela linguagem. Por isso, para analisar esses aspectos e suas contribuições para a língua portuguesa no Brasil, faz-se necessário também perscrutar o passado colonial e a maneira como tais questões são tratadas na atualidade.

As reflexões iniciais com temas que envolvem “o negro” surgem orientadas por rígidos valores pautados pela égide positivista e abolicionista, bastante arraigadas pela visão biológica de concepção de raça e de posicionamentos eurocentristas que, ainda, permanecem. A princípio, o aspecto biológico deturpado a favor do domínio europeu serve de muleta para que brancos analisem negros e, também, afrodescendentes neguem, consciente ou inconscientemente, sua origem para falar do negro.

Euclides da Cunha, por exemplo, em suas reflexões sociológicas sobre a constituição da sociedade brasileira no sertão, já discute, direta ou indiretamente, a concepção de “raça” e do papel do “negro” na sociedade. Postura evidenciada em sua conferência Castro Alves e seu Tempo, proferida em São Paulo, no *Centro Onze de Agosto*, em que, com o pretexto de analisar a genialidade literária de Alves, acaba por avaliar o papel do negro na sociedade e as atitudes sociais de preconceito. Ainda que de forma implícita, tais atitudes preconceituosas caracterizam aquilo que chamará de “restrição à sua figura literária”, em que faz um exame dos conflitos abolicionistas e das questões políticas que compõem a República e a sociedade, como neste recorte:

*Com efeito, não sei de nenhuma **raça** que, como a nossa, despertasse nestes tempos, depois de um mais profundo sono, aparelhando-se, à carreira, para alcançar a marcha progressista de outros povos.*

*Baste considerar-se que **somos o único fato de uma nacionalidade feita por uma teoria política.***

*Fora longo desviar-me patenteando os elementos originários da afirmativa. **Não há prodígios de síntese que nos digam, em poucas palavras, o contraposto da nossa formação étnica, ainda incompleta e em pleno caldeamento de três fatores diversos, e a unidade política estendida em vastíssimas terras, numa inversão flagrante da ordem lógica dos fatos, fazendo que a evolução social passasse adiante da evolução biológica***⁶

Do mesmo modo que Euclides da Cunha, também Silvio Romero (1943)⁷ e Oliveira Vianna (1932)⁸ fazem um estudo “crítico”, ainda que racista, pautado nos moldes dos estudos científicos estrangeiros (como os de Gobineau⁹), cuja crítica é também

6 Disponível em: <http://www.euclidesdacunha.org.br/abl_minisites/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=247&sid=86>. Acesso em: 25 jul. 2013. [Grifo nosso]. Consideramos Euclides da Cunha não somente um literato, mas também um estudioso da realidade social e geográfica do País. Essa digressão foi feita para explicar a seleção teórica efetuada no âmbito histórico, para o estudo daquilo que chamamos discurso negritude. A nosso ver, para traçar esse percurso associado à AD e entender como esse(s) discurso(s) se reconstrói(em), é importante compreender a História dos historiadores e sociólogos brasileiros, mesmo que superficialmente, pois, em grande parte, essas questões atravessarão nossa metodologia para a comprovação da tese.

7 A obra de Silvio Romero vai de ensaios filosóficos a estudos literários e políticos, e seus estudos étnicos são de extrema relevância para época, assim como seu método de crítica literária exposto em História da Literatura Brasileira.

8 Referimo-nos especificamente à obra Raça e Assimilação.

9 Joseph Arthur Gobineau foi um dos mais importantes estudiosos do racismo no século XIX. Diplomata, filósofo e escritor, em suas incursões, estiveram no Brasil e seus estudos apresentavam a nação de forma preconceituosa e restrita. Sobre sua postura rígida em relação à nação, o escritor [Georges Raeders](#), escreveu o livro O Inimigo Cordial do Brasil, publicado no Rio de Janeiro em 1988 pela editora [Paz e Terra](#). É possível conhecer um pouco de sua obra sobre a desigualdade racial in: GOBINEAU, Arthur de. The inequality of human races. Disponível em: <<https://archive.org/details/inequalityofhuma00gobi>>. Acesso em: 6 jan. 2015.

delimitada pelos valores políticos nacionais e, ainda, pela relação de poder instaurada pelo branco, em que a tese do “branqueamento” da raça está tão intensivamente marcada, quanto a inferioridade biológica de negros e indígenas, razão pela qual Romero e Vianna também podem ser considerados preconceituosos, mas são ousados para a época, embora seus estudos sejam contestados na contemporaneidade. Nesse período, observamos *um discurso sobre o negro*, no qual o ser social se reflete nos estudos científicos, ou seja, há uma ruptura entre o ser humano e o ser social, ainda visto como objeto. O tópico desse “dizer” é racista, porque racistas são as relações que regem a sociedade em questão.

Em seguida, Nina Rodrigues (2010) e Gilberto Freyre (2004 e 2006) avançam a pesquisa em relação à população negra no país, de sorte a valorizar a miscigenação e os benefícios dessa interação para a constituição da sociedade e da cultura brasileiras. Ainda que haja críticas a seus trabalhos, sobretudo ao primeiro, por sua postura ainda “racista”¹⁰, pautada na inferioridade do negro em relação ao branco, é relevante destacar, em primeiro lugar, o interesse histórico pela problemática do povo africano e, em segundo, a necessidade de investigar a interação social.

A crítica de alguns historiadores e sociólogos, para Nina Rodrigues (2010), repousa no fato de fazer, de certo modo, uma apologia ao branco e à “raça” branca, porque analisa as etnias de forma comparativa. Ainda que admita a “maneira inadequada” de exploração da raça negra, assume:

O critério científico da inferioridade da Raça Negra nada tem de comum com a revoltante exploração que dele fizeram os interesses escravistas dos Norte-americanos. Para a ciência não é esta inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções. [...] Na trilogia do clima intertropical inóspito aos Brancos, que flagela grande extensão do país; do Negro que quase não se civiliza: do Português rotineiro e improgressista, duas circunstâncias conferem ao segundo saliente preeminência: a mão forte contra o Branco, que lhe empresta o clima tropical, as vastas proporções do mestiçamento que, entregando o país aos Mestiços, acabará privando-o, por largo prazo pelo menos, da direção suprema da Raça Branca. E esta foi a garantia da civilização nos Estados-Unidos. (RODRIGUES, 2010: 13-15, grifos nossos)

De Euclides da Cunha a Nina Rodrigues (2010), delineamos percurso superficial dos estudos feitos até o momento para o referencial teórico histórico dentro das delimitações necessárias para o estudo do discurso, pois a visão histórico-sociológica

¹⁰ Ainda que não seja o melhor termo, uma vez que a modalidade raça impera nesse período.

será imprescindível para a análise do que optamos por chamar de *discurso da negritude*. Fica evidente que ainda permanece, nessa etapa, o discurso do dominador sobre o negro; a superioridade sobre a inferioridade, para subjugar ainda mais a sociedade negra.

Se os estudos anteriores constituem cenas discursivas, que reconstroem uma realidade social, que reforça o “branqueamento”, Gilberto Freyre (2006), todavia, diferencia-se de todos os demais por criar uma metodologia própria de análise da realidade, na qual o foco é a miscigenação sob outra ótica. Talvez tenha sido o cientista que fortemente rompeu com a metodologia e o olhar estrangeiro para a temática, por analisar a formação da sociedade brasileira patriarcal, rural e multirracial, exaltado por intelectuais como Antônio Cândido:

eu diria que talvez as nossas primeiras impressões depois da leitura de Casa-grande & senzala foram que o negro teve importância fundamental não apenas na economia, mas na formação familiar e afetiva do brasileiro; e que a mestiçagem não era um fato relativo aos outros, mas a cada um de nós, eventualmente. Mais tarde viemos a saber que muitas dessas coisas já tinham sido ditas, inclusive por Sílvio Romero. Mas no tempo de Sílvio os tempos não estavam maduros, de modo que a bomba foi lançada por Gilberto Freyre, a quem ficamos devendo a noção exata da presença e da dignidade do negro¹¹ (grifos nossos).

Freyre (2006) assume aspectos polêmicos da constituição da família e desperta um novo olhar para a miscigenação: será o cânone de uma geração que interpretará essa situação por meio de um espaço de discussão necessário à sociedade. *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre (2006), conjugada com as obras *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Jr (1981), e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (1995), sem deixar de lado os estudos da crítica literária, como os de Antônio Cândido (1989) e Alfredo Bosi (2010), compõem subsídios para que a representação do negro na sociedade e na literatura seja vista de a forma contundente.

Se, por um lado, esses estudos deslocam a temática e aproximam o ser e a sociedade, por outro, os estudos atuais consideram que exaltar a miscigenação é também uma forma de negar a existência do “negro” e reforçar o branqueamento social como possibilidade idílica de democracia. Se, antes, a relação hierárquica do “dizer” impunha ao negro o discurso do dominador, nessa fase, ao assumir a postura de exaltar a miscigenação, o tópico “negro” torna-se tangencial/marginal. A *utopia* da democracia racial gera *atopias* sociais e discursivas e reitera as relações de poder.

Em vista disso, definida vertente de sociólogos e antropólogos critica essas pos-

11 Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092001000300001&script=sci_arttext> Acesso em: 15 ago. 2012. Entrevista concedida a Heloisa Pontes e publicada na Revista Brasileira de Ciências Sociais em outubro de 2001.

turas e assume outra em relação ao tema, em que conjuga a perspectiva sincrônica à diacrônica e analisa a realidade da população negra em São Paulo. Fernandes (2006:28) observa que “temos de admitir que o mito da democracia racial fomenta outros mitos paralelos, que concorrem para esconder ou para ‘enfeitar a realidade’ e são perfilados sem base objetiva, até mesmo por negros e mulatos”.

Além desses trabalhos, há que se considerar ainda as observações de Câmara Cascudo, em suas investigações folclóricas, bem como as de Darcy Ribeiro (1995) e outros. Efetivamente, nessa “cronologia”, didaticamente organizada, há uma lógica que apresenta a questão do negro na sociedade brasileira de diferentes maneiras, estudando aspectos comportamentais e culturais do Brasil Colonial, que levarão à concomitância de defesa de direitos necessários e a questionamentos que despertarão o interesse gritante tanto para as comunidades indígenas quanto para as comunidades africanas trazidas ao Brasil.

No final do século XX, portanto, começa um movimento de reação racional à temática “negro”, na sociedade, contudo, é ainda a voz do outro, da elite branca sobre o negro. Mas surgem também os movimentos políticos reacionários formados por intelectuais negros, cuja temática aproxima o ser e sua identidade social para lutar por direitos e políticas afirmativas, entre eles, Abdias Nascimento, Ney Lopes, Kabengelê Munanga, e outros.

Obviamente, este trabalho não se pretende histórico ou sociológico, mas não é possível analisar um discurso isolado das condições sócio-históricas de produção; assim, essa base teórica será utilizada neste capítulo e na análise final, quando necessário, para a análise da rede semântica global.

Para finalizar e compor a segunda parte de nosso diálogo histórico-discursivo para a comprovação da hipótese, Fanon (2008), de certo modo, alinhava essa rede discursiva de historiadores, porque apresenta reflexões muito particulares sobre a negritude como movimento político e artístico, aqui considerado *discurso da negritude*.

Se pensarmos que até bem pouco tempo, no Brasil (e arriscamos dizer que até a atualidade), os livros de História dedicavam algumas poucas páginas para tratar da questão do negro no Brasil e que o assunto ainda é abordado sob ótica europeia, perceberemos que analisar a formação discursiva que compõe esse discurso é atitude de-veras complexa.

Se, por um lado, as políticas afirmativas incluíram a temática da afrodescendência no ensino e o Movimento Negro intervém cada vez mais para que os materiais sejam feitos com propriedade e a partir de vozes acadêmicas relevantes, por outro, a História do Negro ainda está longe de ser incorporada de forma natural no cotidiano escolar, pois os materiais ainda passam pelo crivo de múltiplos olhares, inclusive, por olhares preconceituosos, assim como ainda há materiais avulsos que poderão, ou não, ser usados.

Assim, para a análise da *proxêmica discursiva* que compõe o *discurso da negritude*, e também para a comprovação de nossa tese relacionada ao *testemunho paratópico* que ocorre no quadro cênico de *Vencidos e Degenerados*, cumpre delimitarmos alguns pontos relevantes no universo Histórico afro-brasileiro, passando pelo tráfico negreiro até chegarmos à Abolição e à República, que compõem a encenação.

1.2 Historicidade: colônia, abolição e república

As sociedades africanas ou sociedades negras não se desenvolvem no Brasil, nas nações escravocratas ou nas Américas. A organização social africana pré-existe, com sua cultura, seus direitos, deveres e credos, no continente africano, e essa organização é que foi, e ainda é, sufocada e esquecida pelo mundo de forma brutal. M' Bokolo (2011), ao tratar da *História da África Negra*, no que concerne à sua constituição política, lembra:

O século XIX foi, na maior parte da África, a “era das revoluções”, tanto no plano político como nos planos econômico e social. Se, no domínio econômico, as mutações foram em parte geradas por impulsos externos, as alterações políticas tiveram as suas forças motrizes essenciais na própria África. Basta comparar dois mapas políticos da África, um de cerca de 1800 e outro de cerca de 1880, para avaliarmos a extensão dessas transformações. Por volta de 1800 (documento I), o Estado não representa a forma de organização política mais difundida no continente africano: lado a lado reinos, impérios, cidades-Estado, existem numerosas outras formações políticas, baseadas nas linhagens, nas aldeias, nos clãs etc.– sendo que a natureza desses sistemas políticos, a sua dinâmica interna, a passagem de uns aos outros e, em especial, a origem do Estado e as suas relações no terreno têm sido objeto de debates apaixonados entre antropólogos e historiadores desde o clássico African Political Systems de E.E. Evans-Pritchard e M. Fortes (1940). Pelo contrário, por volta de 1880, as formações políticas estatais ocupam extensões territoriais muito mais consideráveis e impressionam tanto por sua diversidade como pelo caráter irresistível de sua progressão.
(M' BOKOLO, 2011:23)

Assim, essa configuração social repleta de embates, guerras civis, guerras santas e colonizações se reconfigurava, no Brasil, e reforçava, como elemento econômico, a mão de obra escrava. Embora não seja somente esse o elemento necessário para a análise dos discursos constituintes que atravessam o *discurso da negritude*, por não termos um foco antropológico, ou sociológico, é interessante observar que esses elementos

sociais fazem parte da Formação Discursiva (FD) constituída até a escrita do romance *Vencidos e Degenerados* e corroboram a constituição do *testemunho-documental paratópico* do enunciador.

M'Bokolo (2011) pontua que as mutações e expansões que geraram as economias e sociedades no século XIX, na África, ainda tropeçam nos debates constantes relacionados ao tráfico negreiro pré e pós-colonial, bem como seus impactos nas economias, nas relações sociais e nas formações políticas africanas.

De fato, o “comércio legítimo” ou “lícito”, que dominou todo o século XIX pré-colonial, foi simultaneamente antítese absoluta, o sucessor imediato e o prolongamento direto do comércio negreiro que passara a ser objeto de opróbrio dos Estados industrializados. (M'BOKOLO, 2011:125)

Esse processo dividiu estudiosos do desenvolvimento econômico africano. Segundo M'Bokolo (2011), para alguns, como John E. Flint, o período foi regido pelo desenvolvimento periférico, no qual a economia local mantinha a organização social, cujas funções estavam centradas em mercadores e artesãos, que mantinham a realeza, as oligarquias e o clero; para outros, esse período foi responsável pela criação da dependência da África, em razão do desequilíbrio das funções econômico-sociais, numa economia pautada em “trocas desiguais”. A África Atlântica foi a que mais se associou ao comércio de escravos e a que mais sofreu com seus efeitos.

Da Senegâmbia às fronteiras meridionais de Angola, todos esses países tinham, pouco ou muito, de boa ou má vontade, fornecido escravos ao Novo Mundo, tendo-se organizado em função do tráfico negreiro e das relações de força que lhe subjazem. Ora, sabe-se, principalmente graças a um melhor conhecimento das origens desses escravos exportados, que esse comércio gerou uma geografia das trocas comerciais, quer dizer, das relações de complementaridade e de desequilíbrio, e fenômenos de integração regional que, longe de se limitarem às franjas costeiras, se aplicavam também às zonas interiores, penetrando muitas vezes profundamente no continente. A abolição do comércio negreiro e a instauração do “comércio lícito” representaram, pois um desafio para uma grande parte do continente. (M'BOKOLO, 2011:127)

A abolição do comércio, todavia, não exterminou a escravatura, ou as relações de poder, no continente e nas colônias, dando origem ao tráfico ilegal, que perdurou durante muitos anos, pois se registra uma discrepância de aproximadamente 80 anos entre a abolição da escravatura no Brasil e nos demais países que tiveram suas economias pautadas nessa modalidade de regime.

No Brasil, em quase todos os documentos legais encontrados nas bibliotecas do governo, assinados por Rui Barbosa, os negros escravizados teriam vindo de Angola e Moçambique, principalmente das castas de origem Banto. Entretanto, estudiosos da Antropologia e da Sociologia nacionais já analisaram em profundidade a rota do tráfico e comprovaram que atingia também outras localidades. Munanga (2006:20), de forma didática, reafirma a rota transatlântica:

1. *África Ocidental, de onde foram trazidos homens e mulheres dos atuais Senegal, Mali, Níger, Nigéria, Gana, Togo, Benin, Costa do Marfim, Guiné Bissau, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde, Guiné e Camarões;*
2. *África Centro-Ocidental, envolvendo povos do Gabão, Angola, República do Congo, República Democrática do Congo (antigo Zaire), República Centro-Africana;*
3. *África Austral, envolvendo povos de Moçambique, da África do Sul e da Namíbia.*

Nina Rodrigues (2010), em seus estudos principiados no início do século XIX, apresenta o “negro” no Brasil como um “problema” a ser estudado em minúcia. Embora siga pautada por aspectos racistas, que se apoiavam em teorias antropológicas e biológicas, que propagavam a inferioridade do negro, seus estudos denotam que nada houve de pacífico no período escravocrata, e que há muito a ser pesquisado nos grupos sociais trazidos ao Brasil:

A extinção da escravidão no Brasil não foi a solução, pacífica ou violenta, de um simples problema econômico. Como a extinção do tráfico, a da escravidão precisou revestir a forma toda sentimental de uma questão de honra e pundonor nacionais, afinada aos reclamos dos mais nobres sentimentos humanitários. Para dar-lhe esta feição impressionante foi necessário ou conveniente emprestar ao Negro a organização psíquica dos povos brancos mais cultos. Deu-se-lhe a supremacia no estoicismo do sofrimento, fez-se dele a vítima consciente da mais clamorosa injustiça social. Em tal emergência podia protestar, debalde, contra estes exageros a História toda, que nos mostra a escravidão como um estágio fatal da civilização dos povos; em vão continuaria a oferecer-lhe tácito desmentido a África inteira, onde a intervenção dos Europeus não conseguiu sequer a escravidão; sem fruto podia clamar o exemplo dos nossos Negros e Mestiços, livres ou escravizados, que continuavam a adquirir e a possuir escravos. O sentimento nobilíssimo da simpatia e piedade, ampliado nas proporções de uma avalanche enorme na sugestão coletiva de todo um povo, ao Negro havia conferido, exautoridade

própria, qualidades, sentimentos, dotes morais ou ideias que ele não tinha, que ele não podia ter; e naquela emergência não havia que apelar de tal sentença, pois a exaltação sentimental não dava tempo nem calma para reflexões e raciocínios. Em compensação, inconscientemente, nesta ilusão benéfica e progressista, operava-se para o Brasil a maior e a mais útil das reformas, – a extinção da escravidão. (RODRIGUES, 2010: 10-1)

O Brasil que surge dessa conjuntura é uma nação cheia de hiatos, preconceitos e problemas sociais entre as regiões. “Das três raças que entraram na constituição do Brasil, duas pelo menos, os indígenas e africanos, trazem à baila problemas étnicos muito complexos.” (PRADO JÚNIOR, 1981:79)

No Brasil, os grupos étnicos dividiam-se e integravam-se, gerando, inclusive, sublevações não somente políticas, mas também religiosas. Fato que Munanga (2006) confirma com propriedade (sem o ranço das teorias racistas que reinavam na época de Nina Rodrigues): o negro não conviveu pacificamente com o branco nem, muito menos, aceitou a escravidão como algo natural, assimilando-a, como apregoam alguns estudiosos mais atuais que analisam a constituição da nação sob uma perspectiva eurocentrista.

A diversidade étnica foi tão ampla que, no Brasil, não havia somente escravos originariamente trabalhadores braçais, escolhidos por sua força, mas também grupos étnicos trazidos para outras finalidades:

Escravos vindos das áreas de cultura negra mais adiantada foram um elemento ativo, criador, e quase que se pode acrescentar nobre na colonização do Brasil; degradados apenas pela sua condição de escravos. Longe de terem sido apenas animais de tração e operários de enxada, a serviço da agricultura, desempenharam uma função civilizadora. Foram a mão direita da formação agrária brasileira, os índios, e sob certo ponto de vista, os portugueses, a mão esquerda. (FREYRE, 2006:390)

Ao avaliar a extensão das transformações que ocorriam no continente, enquanto no Brasil os movimentos abolicionistas começavam a surgir, percebemos que aqui tínhamos grupos sociais africanos advindos de reinos, impérios, cidades-estados diversos, com dialetos, religiões e culturas diversificadas:

Os navios negreiros transportavam a bordo não somente homens, mulheres e crianças, mas ainda seus deuses, suas crenças e seu folclore. Contra a opressão dos brancos que queriam arrancá-los a suas culturas nativas para impor-lhes sua própria cultura, eles resistiram. Principalmente nas cidades, mais do que nos campos,

*onde podiam, durante a noite, encontrar-se e reconstruir suas sociedades primitivas; suas revoltas são o **testemunho indubitável** de uma vontade de escapar primeiramente à exploração econômica de que eram objeto e a um regime de trabalho odioso; mas nem sempre forçosa e completamente; elas são também o **testemunho**¹² de suas lutas contra o domínio de uma cultura que lhes era estranha. Não é surpreendente, pois, que encontremos na América civilizações africanas, ou pelo menos porções inteiras dessas civilizações. (BASTIDE, 1974:26, grifos nossos)*

Manter vivos os legados e a cultura original é *per se* um processo inerente à História do povo negro no Brasil e no mundo, testemunho que se consolida como forma de discurso proeminente e reacionário. As civilizações africanas trazem para o continente uma maneira particular de compreender o mundo, obviamente, espelhada em suas origens natais.

Às colônias e às civilizações que compuseram esse testemunho compete a herança da Nação brasileira, que se organiza sem romper com determinados vícios e aniquilamentos identitários. Essa herança fez com que nossas relações familiares e trabalhistas fossem afetadas pela constituição das regiões.

O português ocupou-as de forma caótica e, após a independência, ao contrário das demais nações escravocratas, não organizou indústrias ou comércios, ao contrário, manteve a relação de dominação em todas as fontes de renda, seja nas plantações de cana, café ou algodão, seja na criação bovina ou equina, seja na mineração; impôs sua religião, ignorou as heranças africana e indígena, e foi responsável pela miscigenação geral, ampliando as desigualdades entre brancos, negros, indígenas e mulatos. Holanda (1995:78) já preconizava que

enquanto perdurarem intactos e, apesar de tudo, poderosos os padrões econômicos e sociais herdados da era colonial e expressos principalmente na grande lavoura servida pelo braço escravo, as transformações mais ousadas teriam de ser superficiais e artificiosas.

Essas características afetavam a sociedade monárquica escravocrata e também a constituição social republicana, abolicionista e democrática, criando uma ilusão de liberdade e igualdade que não existe: de fato e de direito, os regimes políticos e econômicos, nacionais e internacionais, transformaram-se.

Tudo, nos séculos, transformou-se incessantemente. Só ela, a classe dirigente, permaneceu igual a si mesma, exercendo sua

12 Partilhamos dessa ideia de que o testemunho se dá de diferentes formas, mas o consideramos sempre, nesse caso específico, elemento discursivo de contestação contra o domínio e controle social exercido pela cultura europeia imposta.

interminável hegemonia. Senhorios velhos se sucedem em senhorios novos, super-homogêneos e solidários entre si, numa férrea união superarmada e a tudo predisposta para manter o povo gemendo e produzindo. Não o que querem e precisam, mas o que lhes mandam produzir, na forma que impõem indiferentes a seu destino. (RIBEIRO, 1995: 69)

Essa situação de dominação e hegemonia do senhorio cria arquétipos e crenças que se consolidam no imaginário brasileiro, como a ideia de que o negro aceitou passivamente sua situação. Muitos fatores foram responsáveis por isso, alguns, destacados por Munanga (2006:67-8), são:

1. *a existência do racismo em nossa sociedade, produzindo e disseminando uma visão negativa sobre o negro. Expressões marcantes do racismo podem ser percebidas nas piadas racistas formuladas no dia-a-dia e na associação que muitas pessoas fazem entre negro e criminalidade; negro e pobreza; negro e sujeira, dentre outras;*
2. *o desconhecimento de uma grande parte da sociedade brasileira, inclusive intelectuais, sobre os processos de luta e organização dos africanos escravizados e dos seus descendentes durante o regime escravista. É muito comum ouvirmos as pessoas atribuírem, de maneira equivocada, a longa duração da escravidão a um comportamento passivo e resignado dos negros ou demonstrarem total ignorância sobre as revoltas escravas e movimentos de luta após a escravidão. Há também uma falta de conhecimento sobre as ações do movimento negro na atualidade;*
3. *a falta de divulgação de pesquisas e livros que recontam a história do negro brasileiro, destacando-o como sujeito ativo e não como vítima da escravidão e do passado escravista. Basta pensar quantas vezes ouvimos ou lemos sobre líderes negros que atuaram nos movimentos de luta durante e após a escravidão; quantas vezes participamos de debates com pesquisadores negros e brancos sobre a participação dos negros no Brasil, ou, ainda, quantos documentários e programas informativos sobre esta temática são veiculados em outros meios de comunicação;*
4. *a crença de que no Brasil não há racismo e de que os diferentes grupos étnico-raciais aqui existentes, nos quais está incluído o segmento negro, viveram uma situação mais branda de exploração e escravidão quando comparados com a realidade de outros países. Ao fazer essa afirmação equivocada muitas pessoas costumam comparar a situação racial no Brasil com a de outros países, em diferentes épocas, nas quais as pessoas negras viviam em regime de segregação, separadas dos brancos em territórios, bairros*

ou guetos, sem usufruir dos mesmos direitos e sem poder conviver nos mesmos espaços que os brancos para superar essa visão de racismo perversa. Sendo assim, qualquer conjunto de ideias e práticas que considere um grupo racial como superior e outro como inferior deve ser combatido.

É fato que o racismo sempre existiu, no Brasil, inclusive com respaldo científico de uma época em que se buscavam respostas que justificassem a superioridade da raça branca sobre as demais. Em nome da raça, o europeu promoveu casamentos consanguíneos; em nome da suposta superioridade da raça, violentava ou seduzia negras e negros, em ambientes domésticos ou em senzalas, sem assumir relacionamentos, ou os filhos gerados dessas relações, vendendo os bebês mulatos recém-nascidos.

O racismo fez com que, durante muitos anos, pairassem, inclusive, mitos com relação ao desempenho sexual do negro, ao tamanho de sua genitália e ao seu papel nas alcovas dos senhores e senhoras. Dessa forma, havia a dupla imagem arraigada que reforçava o poderio dos donos de escravos: ou o negro era visto como um preguiçoso, intelectualmente incapaz de tomar suas próprias decisões sem um domínio superior, ou apresentava um defeito, o “defeito da raça africana, comunicado ao brasileiro, o erotismo, a luxúria, a depravação sexual” (FREYRE, 2006:398).

A visão deturpada tanto do negro quanto do índio já fazia parte do processo de comercialização de escravos. Freyre (2006), em seu célebre estudo sobre a formação da sociedade brasileira e suas relações familiares, salienta que, diferentemente do inglês, que observava com prioridade a força e a agilidade física do negro, ao português também interessavam o porte e os dotes sexuais e sensuais, sobretudo, das negras, e, para isso, dá o exemplo das negras enviadas para as Minas, onde não havia mulheres, as quais, por sua beleza e por uniões, foram chamadas Negras-Minas, cujo título já identificava seu diferencial: viviam em concubinato; os homens das Minas Gerais recusavam-se a casar-se oficialmente com brancas ou com negras, e firmavam, muitas vezes, diferentes relacionamentos durante a vida.¹³

Toda essa maneira de pensar e agir manteve-se mesmo após a abolição e a instauração da República.

13 Abrimos essa digressão antes de tratarmos da questão do racismo porque, no romance *Vencidos e Degenerados*, Andreza, mãe de Cláudio, personagem principal, é citada como uma negra-minas. E as negras-minas são citadas, fato interessante, levando em consideração que essa expressão surge nas Minas Gerais.

1.3 Historicidade: teorias racistas e racismo

O problema da “raça”, mesmo durante o processo abolicionista, não se configurava exatamente dessa forma, para a elite brasileira, nem estava em destaque:

Até o fim da escravidão, em 1888, a maior parte da elite brasileira dava pouca atenção ao problema da raça em si ou à relação entre as características reais do Brasil e seu desenvolvimento futuro. Embora preocupações sobre a questão racial estivessem sob a superfície do intenso debate a respeito da abolição e de outras reformas depois de 1850¹⁴, de modo geral os brasileiros não aludiam ao problema como um fenômeno social, preferindo falar em reformas das instituições e da legislação. É claro que essas mesmas inquietações aumentaram progressivamente o afã reformador, e a lentidão com que ocorriam essas reformas – por exemplo, a extinção total da escravidão, como vimos, só se deu em 1888, enquanto a monarquia foi derrubada no ano seguinte – reforçava a disposição da elite de presumir que bastariam reformas institucionais para pôr o Brasil no caminho do rápido progresso histórico. (SKIDMORE, 2012: 30)

Grande parte da elite via o escravo como passivo e necessário, e considerava a condição africana algo natural, traços esses assimilados pela sociedade a permanecerem no imaginário, como se a escravidão fosse inerente ao negro. Arriscamos dizer que somente houve real preocupação ao perceberem claramente as alterações de mercado, que requereriam nova modalidade de mão de obra.

Enquanto no Brasil oitocentista a visão da sociedade relacionada à condição do negro ainda era altamente idealizada e simbólica, o mundo, por sua vez, pautava seu olhar para a questão da “raça”, a partir de concepções científicas que pudessem justificar o racismo ou a superioridade de uma raça sobre a outra. No século XIX, três escolas teóricas racistas dominaram o cenário:

14 O autor considera que, mesmo após a Lei 150 – Eusébio de Queirós (disponível em: <http://www.historia.seed.pr.gov.br/arquivos/File/fontes%20historicas/lei_euzebio.pdf> Acesso em: 15 fev. 2104), que impedia o tráfico negreiro, ainda assim, a elite e a sociedade em geral não se preocupavam com a questão racial, mas com o aspecto econômico.

Quadro 1 - Escolas teóricas racistas do século XIX

Escola	Características
Etnológica-biológica	Evolução sistemática feita nos EUA entre 1840 e 1850. Conhecida como poligenia, as raças humanas teriam sido criadas na forma de diferentes espécies. Por exemplo, os estudos dos etnógrafos Samuel Morton, Josiah Nott e George Glidden, que mediram os crânios de múmias egípcias.
Histórica	Representada por Gobineau. Essa vertente tem o mesmo pressuposto da anterior para definir raças humanas diferenciadas, em que a raça branca seria superior em razão das evidências históricas, aceitando como pacíficas as diferenças físicas demonstradas por etnógrafos e anatomistas. Thomas Arnold, Robert Knox e Thomas Carlyle viam essa superioridade a partir dos triunfos criativos históricos da raça branca.
Darwinismo social	Alterando os princípios essenciais do darwinismo, os poligênicos transferiram para o meio social a análise da “seleção natural” em que os mais aptos sobreviveriam numa competição entre as espécies. Descreviam os negros como uma espécie incipiente. Essa hipótese foi aceita rapidamente por adeptos da Etnológica-biológica.

Adaptado de Skidmore (2012)

O mundo, então, passava a se preocupar com essa reconfiguração social, que imprimia novas relações sociais, culturais e mercadológicas. Entretanto, enquanto, no mundo, o homem negro buscava imprimir ou (re)construir sua identidade, no Brasil, aparentemente a perdia: pouquíssimos negros eram alfabetizados, embora a maioria tivesse passado pelo crivo jesuítico da catequese. Com a abolição, intensifica-se a concentração racial de renda e as crises econômicas locais pululam.

O abolicionismo faz parte de uma revolução social tipicamente do branco para o branco. Em consequência, a ordem social competitiva não concretizou, de imediato, nenhuma das esperanças de correção das iniquidades do antigo regime. Agrava-se, inicialmente, de forma extrema e por vezes chocante. Ao contrário do “negro”, o imigrante estava inserido no seio desse processo, pelo qual se deu a revolução burguesa em São Paulo. Por isso, ele adquiriu, rapidamente, uma situação de classe e conseguiu usá-la como meio adaptativo de competição e mobilidade social. O “negro” viu-se comprimido entre essas duas pressões contraditórias. Uma eliminava-o pelo menos do núcleo do sistema de trabalho e da classificação no seio da ordem social competitiva;

outra marcava nitidamente esse efeito, tornando-o ostensivo e fragoso pelo aparente êxito fulgurante de um “igual”. (FERNANDES, 2006:140)¹⁵

A estrutura social foi alterada, a “igualdade” não chegara, o negro era julgado por sua inadequação ao mercado emergente, por “meter o nariz onde não era chamado”, e a raça passa a ser um “problema”. Nas regiões de imigração, novas tensões surgem: o imigrante, ora companheiro, ora concorrente. E, nas demais regiões, a desestrutura era gritante: fazendeiros despreparados para a nova configuração apostam em novos negócios, mas eram tão dependentes de seus feitores, que se veem sem saída e seu patrimônio passa por uma derrocada.

A província de São Luís/MA está nesse rol de regiões que entram em decadência. Conforme Meireles (2012), sem poder importar negros da África, a aristocracia bem-educada na Europa ou pelas Companhias de Jesus começa a declinar. Jerônimo de Viveiros, autor da *História do Comércio*, citado por Meireles (2012:231), afirma:

*Donos das fazendas de algodão e de arroz e dos engenhos de açúcar estabelecidos às margens do Itapecuru-Mirim, do Meirim, do Pindaré, em Pastos Bons, na ânsia de salvarem ao menos parte do que possuíam, venderam suas terras por até 10% do valor, abandonaram-nas de vez, e fixaram-se definitivamente em São Luís em busca de uma salvação. E essa salvação, acreditavam, estaria na tentativa de transformar o Maranhão, província agrária e escravocrata, em um estado industrial e de trabalho livre, financiado por bancos locais; tudo, porém, quase só em São Luís. Foi assim que a cidade aristocrática, de uma sociedade esmeradamente educada e de hábitos requintados porque instruída na Europa, conforme nos atestaram visitantes insuspeitos como Spix, Martius e D’Orbiny, tentou em vão transmutar-se, como em um passe de mágica, numa cidade de empresários, de capitães de indústrias e de ricos banqueiros.*¹⁶

15 Exluímos os tremas, atualizando as citações.

16 A obra de Mário Meireles (1915-2003) foi escolhida por seu valor documental. Foi historiador proeminente, professor na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da UFMA. Tem uma obra vasta de estudos históricos sobre São Luís. Nesta obra, não encontramos nenhum registro sobre os movimentos abolicionistas no Maranhão, mas registros sobre a divisão de classes pautada, inclusive, na divisão de raças por cor e registra que, em 1648 e 1676, houve importação de escravos africanos, embora “ainda não fosse feita regularmente como ocorreria a partir de 1755”. (p. 94).

Quanto à sociedade, citando trechos do Compêndio Histórico-Político dos Princípios da Lavoura do Maranhão, de Raimundo de Sousa Gaioso, afirma que, em razão do clima e da lassidão, a miscigenação já tinha sido iniciada nas classes que compunham o Maranhão e apresenta a interessante “Tabuada das Misturas” (1960/2012:180) apresentada de forma superficial para descrever a miscigena-

De sorte que a nação buscava sua *identidade* e reconstituição. Na visão do historiador maranhense, tal qual a Abolição, a República ocorreu timidamente, na província, em cerimônia fechada em Gabinete, e anunciada no jornal *A Pacotilha* no dia seguinte.

Nascimento Moraes nasce em 1882; ou seja, é contemporâneo de todas essas questões que fazem parte do Brasil pós-colonial e da consolidação da República. Filho de negros, seu pai, negro livre, lutou na Guerra do Paraguai, mas não teve direito a medalha ou a prêmio, por ser analfabeto; era sapateiro, e sua mãe, negra liberta, trabalhava como cozinheira. Ele se diferenciava da maioria inculta que sofria ainda os efeitos da desagregação social; escrevia em jornais da região e lecionava. Por isso mesmo, também impunha sua *identidade negra e intelectual* numa sublevação individual que contagiava um pequeno grupo intelectual, que adquiriu, timidamente, força política e prestígio na sociedade maranhense.

Assim como Nascimento, muitas outras manifestações individuais e coletivas ocorreram, e foram relegadas ao esquecimento¹⁷, como as sublevações e os levantes das

ção em São Luís. Diz o autor:

“Na primeira parte, ele (Gaioso) diz que, para ficar branco, o cruzamento assim se faz:

1 branco com 1 negra produz mulato – $\frac{1}{2}$ branco, $\frac{1}{2}$ preto;

1 branco com 1 mulata produz quartão – $\frac{3}{4}$ branco e $\frac{1}{4}$ negro;

1 branco com 1 quartã produz oitão – $\frac{7}{8}$ branco e $\frac{1}{8}$ negro;

1 branco com 1 oitona produz branco – inteiramente branco.

Na segunda, ele previne que para ficar preto, o cruzamento será:

1 negro com 1 branca produz mulato – $\frac{1}{2}$ negro e $\frac{1}{2}$ branco;

1 negro com 1 mulata produz quartão – $\frac{3}{4}$ negro e $\frac{1}{4}$ branco;

1 negro com 1 quartã produz oitão – $\frac{7}{8}$ negro e $\frac{1}{8}$ branco;

1 negro com 1 mulata produz negro – inteiramente negro”.

Essa classificação, muito semelhante a algumas encontradas em livros didáticos do passado, além de denotar certo interesse na questão racial como compositora das classes sociais, também reitera a característica desagregadora e excludente que até hoje é preconizada de forma tão arraigada e intrínseca que se torna subliminar. Instaura-se uma segregação velada que constitui o discurso racista brasileiro.

Esse documento ilustra bem o que Kidmore (2012) diz sobre a questão da raça no Brasil, desconsiderada de forma redundante antes da abolição e/ou considerada, a partir das teorias de raça, de forma superficial e imitativa.

17 Nina Rodrigues, na obra *Os Africanos no Brasil*, demonstra que a cultura negra brasileira é forte desde sempre, que já havia movimentos organizados contra a colônia, embora sua

comunidades negras e indígenas durante a escravidão. Os movimentos negros pós-coloniais também foram sublimados pela elite brasileira, pelo governo e por grande parte da mídia. Um exemplo disso é lembrado por Fernandes (2006: 142), ao analisar a posição do negro na sociedade paulista:

No período que se inicia com a crise estrutural da Primeira República, o negro e o mulato também se projetaram de modo irregular e tímido, mas confluyente nas tendências de reconstrução social que abalavam a sociedade brasileira. Esforçaram-se mesmo por tomar posição diante dessas tendências em termos raciais, através de seus movimentos sociais de maior vulto, de 1927 a 1948, aproximadamente. Foram levados, assim, a equacionar historicamente os objetivos e as aspirações sociais da “gente negra” na luta consciente e organizada contra fatores e efeitos da concentração racial da renda, do prestígio social e do poder. Como estabelecia o Manifesto à gente negra brasileira¹⁸

Justamente essa postura contestatória, que comporá a busca por um lugar social e por uma identidade, é a característica que se manifesta em diferentes momentos da história nacional, mesmo nos primórdios da colonização, e que consideramos seja o princípio do discurso da negritude ou *um porvir* desse discurso.

1.4 Historicidade e identidade: a negritude conceituada

A historicidade do gênero, como veremos no capítulo III, refere-se ao caráter histórico que contém, cuja temporalidade não segue necessariamente a cronologia; o mesmo ocorre com a historicidade do/no discurso. Por causa disso, chegamos até aqui associando redundantemente a palavra historicidade à História e aos componentes históricos, por meio dos quais é possível recolher e delimitar diferentes formações discursivas relacionadas à negritude.

Cada teórico utilizado até aqui faz parte de uma gama de *metadiscursos* sobre o negro e sua cultura, sobre a formação da sociedade brasileira e a questão da raça, e todas elas estão no *corpora* e/ou se revelam paratopicamente.

Metadiscurso entendido como a postura do enunciador que se apropria de determinada temática discursiva e de suas relações interdiscursivas para explicar certo discurso. Esses metadiscursos servem para a análise das FDs e dos interdiscursos que comporão o que chamamos de discurso da negritude: demos voz ao outro, na com-

perspectiva seja pautada no darwinismo social, limitada e racista, seu valor é inquestionável.

¹⁸ O manifesto escrito por Arlindo Veiga dos Santos (2/12/1931) foi transcrito por Florestan Fernandes, na obra em referência, *O Negro no Mundo dos Brancos*, nas páginas 142-3.

posição de nossa voz, ainda que essa composição seja ilusória, uma vez que o inter-discurso tem seu primado, e de uma voz sempre ecoam outras vozes, num *continuum* que arremeda uma pseudo-originalidade. Ao homem contemporâneo, cuja vaidade se sobrepõe, resta a procura da originalidade. Mais fácil seria buscar novos olhares, na reconstrução do antigo, para recompor o novo-possível.

Ainda nos resta a tarefa de buscar um novo-possível, a partir do antigo, para conceituar negritude em nossa perspectiva. O termo negritude deve ser entendido pela inter-relação do discurso com os níveis político, ideológico, filosófico e cultural, em suas múltiplas acepções, pois, consoante Munanga (2012), o termo, no decorrer da História, assume uma variedade de definições de caráter biológico, ou racial, conceitual, psicológico e cultural. Antes de falarmos desses diferentes fatores que fazem parte da negritude, é relevante ressaltar que o termo está intimamente relacionado à identidade e ao que ela significa enquanto particularização de um indivíduo ou de um grupo.

A negritude nasce de um sentimento de frustração dos intelectuais negros por não terem encontrado no humanismo ocidental todas as dimensões de sua personalidade. Nesse sentido, é uma reação, uma defesa do perfil cultural do negro. Representa um protesto contra a atitude do europeu em querer ignorar outra realidade que não a dele, uma recusa da assimilação colonial, uma rejeição política, um conjunto de valores do mundo negro, que devem ser reencontrados, defendidos e mesmo repensados. Resumindo, trata-se primeiro de proclamar a originalidade da organização sociocultural dos negros, para depois defender sua unidade através de uma política de contra-aculturação, ou seja, desalienação autêntica. (MUNANGA, 2012:63, grifo nosso)

Somando essa perspectiva ao território de embates a que pertence o discurso, consideramos *discurso da negritude* o aquele que é instaurado pelas redes semânticas globais estabelecidas como reação, defesa e manifesto do perfil cultural do negro, seja de forma *tópica*, *atópica* ou *paratópica*, em diferentes gêneros do discurso e em diferentes FDs.

Com relação à *identidade*, se o Brasil e o povo negro passaram por uma (des) construção identitária e lutam por sua (re)construção, vivemos um momento ainda precoce de conceituação dessa identidade, mas, ainda assim, somos levados a nos perguntar: até mesmo essa busca não seria uma imposição, uma idealização, uma nova representação ou uma invenção discursiva?

Não há uma resposta pontual, ou factual, para essa questão, porque a construção da identidade é simbólica e social. Simbólica porque apresenta característica relacional de sistemas que a representem, como, por exemplo, após a Lei do Ventre Livre, quando a identidade do negro nascido livre se diferenciava do grupo de escravos, mas, ainda assim, a característica étnica mantinha uma característica relacional, de sorte

que é preciso associar diferentes elementos sociais para criar características que gerem uma identidade. Social porque é a exclusão, ou a inclusão num grupo social, ou em características de dado momento histórico, que permitirá identificar diferenças ou semelhanças que unam um grupo em torno de dada identidade. Para Woodward (2000:11),

a identidade é marcada pela diferença, mas parece que algumas diferenças – neste caso entre grupos étnicos – são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares.

Essa particularização leva a outras características inerentes à identidade, como a noção de pertencimento: pertencer ou não, partilhar ou não o espaço com alguém ou o espaço de alguém, há um movimento relacional entre um nós>eles. São as representações simbólicas estabelecidas nessa relação, ou no hiato que subjaz a elas, que criam novos sentidos para as desigualdades sociais, exclusões, divisões e estigmas.

Apesar dessa relação, importante é realçar a ideia de fluidez estabelecida por Hall (1997); ou seja, ainda que haja um “eu” e o “outro”, um “nós” e “eles”, por serem movidos pela existencialidade e sociedade, novos movimentos sociais e novas características podem surgir a qualquer momento, como, por exemplo, o movimento feminista, o neofeminismo e o feminismo negro, movimentos que partilham da mesma raiz, porém apresentam configurações identitárias distintas.

Seria como afirmar que o cerne das diferenças que compõem a identidade está em opostos que se atraem e, contraditoriamente, se assemelham sob alguns aspectos. A identidade associa-se à diferença de forma flexível, móvel e circular.

Ou seja, ainda que haja a relação nós>eles, eu>eles, uns>outros, não se trata de mera relação binária, por que, além dos fatores externos, competem também fatores internos, em que as subjetividades entram em ação. Aqui, entram em xeque a “subjetividade”, a “identidade” e o “ethos”. Embora “subjetividade” e “identidade” sejam termos tomados como sinônimos, quase sempre, e de forma inadequada, são conceitos distintos:

“Subjetividade” sugere a compreensão que temos sobre nosso eu. O termo envolve os pensamentos e as emoções conscientes e inconscientes que constituem nossas concepções sobre “quem nós somos”. A subjetividade envolve sentimentos e pensamentos pessoais. Entretanto, nós vivemos nossa subjetividade em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significados à experiência que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos uma identidade. Quaisquer que sejam os conjuntos de significados construídos pelos discursos, eles só podem ser eficazes se eles nos recrutam como sujeitos. Os sujeitos são, assim, sujeitos

ao discurso e devem, eles próprios, assumi-lo como indivíduos que, dessa forma, se posicionam a si próprios. As posições que assumimos e com as quais nos identificamos constituem nossas identidades. (WOODWARD, 2000:56)

O *ethos*, por sua vez, é uma imagem de si (de um sujeito) projetada no/pelo discurso, a qual pode, ou não, aproximar-se da subjetividade e/ou da identidade de um enunciador ou de um grupo. Isto é, o *ethos* pode servir como elemento identitário de grupo, como ética; ou pode ser a projeção de um sujeito; ou mera criação para propiciar a adesão. Considerando que sujeito, a partir da concepção de Althusser (1998), não é semelhante à pessoa humana, mas categoria simbolicamente construída nas relações de poder instituídas no aparelho formal do Estado, e a subjetividade pode ser explicada por meio de práticas sociais e simbólicas, nas quais as ideologias são sistemas de representação que recrutam sujeitos entre os indivíduos, ou transformam indivíduos em sujeitos.

Assim, enquanto o *ethos* é uma criação do enunciador, a subjetividade está em suas ações e práticas sociais, no processo interativo, enquanto a identidade está ligada à ideologia e às posições assumidas por um sujeito dentro da sociedade. Diríamos que o *ethos* e a subjetividade são *endofóricos*; emergem de dentro para fora nos/dos discursos, enquanto a identidade é um movimento de fora para dentro do discurso, ou de uma FD.

Do mesmo modo, entendemos o *discurso da negritude* como categoria simbólica que demonstra a reação de um enunciador negro ou que toma a voz do povo negro para mobilizar-se de forma reacionária.

Fanon (2008) evoca esse *discurso da negritude* de forma inusitada, e dessa inter-relação eu-outro emerge o racismo; um grupo de pessoas sai dessa relação e em nome dela se sente no direito de insurgir violentamente contra o outro. Sem perceber, a luta contra o racismo encontra-se não em ser o outro, mas em se inserir nessa relação, ou seja, a luta está em ser aceito pelo outro, mas o contrassenso racional é que o negro não precisa e não deve ser aceito pelo outro porque, simplesmente, sua existência independe do outro.

O autor aborda uma consciência do existir que deve negar o branqueamento e que o apagamento imposto pelo branco desintegra a imagem de si mesmo, a imagem do negro e do colonizador, pois, para compreender e mudar a situação do negro, é preciso que essa imagem social do negro “deixe de existir” para se ressignificar e não ser colocado na situação de inferior, reaproximando distâncias, pois

enquanto o negro estiver em casa não precisará, salvo por ocasião de pequenas lutas intestinas, confirmar seu ser diante de um outro. Claro, bem que existe o momento de “ser para-o-outro”, de que fala Hegel, mas qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada. Parece que este fato

não reteve suficientemente a atenção daqueles que escreveram sobre a questão colonial. (FANON, 2008:104)

“Ser para-o-outro” significa deixar de ser, pois não é possível realizar seu ser diante do outro, ou ser para o outro, se, para este “outro”, o “ser” não existe, foi “objetificado”. Transformados em objetos, os grupos étnicos escravizados perderam-se de si, daí essa resignificação de sua identidade, não para o outro, mas para si mesmo (o Ser).

Nessa situação, os sujeitos encontram-se no que Bhabha (1998) denominou de “entre-lugar”. Para ele,

o afastamento das singularidades de “classe” ou “gênero” como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições de sujeito – raça, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual – que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno. O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (BHABHA, 1998:20-1)

Esses entre-lugares manifestados em estratégias de subjetivação consolidam-se no discurso, atravessam suas fronteiras, representadas em *topias, atopias e paratopias* múltiplas focadas como resistência às nulidades impostas na cena que enuncia a renovação da própria enunciação e na linguagem e pela linguagem que os sujeitos buscam validação social, imposição e renovação dos “dizeres” que o deslocam e provocam assimilações e apagamentos impostos por um discurso que se apoia na “tradição”.

Se pensarmos na *arqueologia do discurso* de Foucault (2005a)¹⁹ no que concerne aos discursos constituintes como elementos fundadores de um “dizer”, assumimos que os discursos constituintes que compõem o universo das civilizações negras no Brasil e das demais regiões estão longe de ser alcançados pela população branca, pois não é possível ainda chegar à origem fundadora.

Isto é, seguramente, quando falamos de discursos fundadores ou discursos constituintes, ainda que, por exemplo, a Matemática seja universal, há muitos outros com os quais nunca teremos contato e que fazem ou fizeram parte da cultura do povo africano, ponto em que chegamos a um paradoxo. Os discursos constituintes dos quais fala Foucault (2005a) não são os mesmos das civilizações africanas e nunca serão.

Para atingirmos essa resposta com minúcia científica seria necessário um estudo multidisciplinar, unindo antropólogos, teólogos, arqueólogos, linguistas e demais profissionais. Sabemos que o discurso religioso é um discurso constituinte, mas o discurso religioso, literário e filosófico citados por Foucault (2005a) são os constituintes universais.

A partir de uma perspectiva europeia, nesse sentido, os constituintes africanos diferem. Será, talvez, o conhecimento dos gêneros do discurso que possibilitarão tatear esses discursos constituintes, de sorte que identificamos, dentro dos limites deste estudo, um discurso religioso constituinte de forma genérica.

Se, por um lado, temos um mundo globalizado, *Movimentos Negros* mais estruturados, igualdades garantidas por lei, mais democracias e liberdade de imprensa, e, por outro, ainda temos civilizações racistas, desconhecimentos e desrespeitos com a diáspora e a cultura africanas, permitimo-nos dizer que há, entre ambas as civilizações, uma espécie de *paradoxo de Fermi* social²⁰. Existe, por parte do branco, resistência em reconhecer o negro como “o outro” e, principalmente, como igual.

Essa igualdade inexistente, na verdade, porque nem existe o branco, nem existe o negro, logo, não há diferenças ou igualdades, e o que competiria à raça humana, competiria aos movimentos políticos e culturais de origem negra. De certo modo, o princípio da mediocridade que faz parte do paradoxo de Fermi também se aplica à relação civilizações brancas *versus* civilizações negras, pois as civilizações dominadoras e escravocratas, num primeiro momento, negaram qualquer cultura, conhecimento ou herança proveniente da África; mas aculturaram, escravizaram e dizimaram; negaram a existência dessa civilização e dessas ações; da abolição até a atualidade, brancos se apropriam e apreciam cada vez mais a cultura, o folclore e os conhecimentos do negro, mas, ainda assim, negam, não valorizam, ou não assimilam a existência de uma cultura negra sem a intervenção dos colonizadores. E esse é o grande paradoxo: o princípio da mediocridade impera.

No cotidiano, o negro vai enfrentar o seu inverso, forjado e imposto. Ele não permanecerá indiferente. Por pressão psicológica, acaba reconhecendo-se num arremedo detestado, porém convertido em sinal familiar. A acusação perturba-o, tanto mais porque admira e teme seu poderoso acusador. Perguntar-se-á, afinal, se

20 Enrico Fermi, Prêmio Nobel de Física em 1938, foi um físico italiano que desenvolveu o primeiro reator nuclear e esteve envolvido em projetos científicos sobre a utilização da energia nuclear durante a Segunda Guerra Mundial e, durante o pós-guerra, com Michael H. Hart. Em 1975, instituiu-se o paradoxo de Fermi que surge do questionamento relacionado à idade do universo e à existência de outras civilizações, os físicos questionam por quê não há evidências de existências de outras civilizações extraterrestres, sondas ou indícios de vida, sendo o universo milenar e creem que há barreiras que impedem esse acesso, mas também há o princípio da mediocridade, que faz com que os terrestres julguem-se únicos e neguem a existência de outras populações. Disponível em: <http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/1938/fermi-bio.html>. Acesso em: 5 jan. 2015.

o colonizador não tem um pouco de razão. Será que não somos mesmo ociosos ou medrosos, deixando-nos dominar e oprimir por uma minoria estrangeira? A tecnologia superdesenvolvida trazida pelo branco ajudaria a instaurar uma situação de crise na consciência do negro. Nesse sentido, em algumas culturas, o branco foi comparado a Deus e aos ancestrais. (MUNANGA, 2012: 37)

Na busca de romper com a mediocridade e com o paradoxo que afirmamos existir, o negro se vê com o olhar do outro e, historicamente, sobretudo a elite negra, busca assemelhar-se ao outro, embranquecer-se, assimila valores culturais, como primeira tentativa de reclamar direitos sociais. No enunciado de *Vencidos e Degenerados*, observa-se que, na sociedade, já havia ex-escravos que juntavam dinheiro para ter seus escravos (retomaremos esse aspecto durante a análise), (re)inventando seu lugar social e criando o entre-lugar dito por Bhabha (1998). A segunda tentativa, possivelmente a mais leal, é a de negação desse branqueamento e de retorno às origens.

Mesmo com a recusa da assimilação, as três primeiras gerações de colonizados não almejavam a coletividade ou busca de uma identidade negra. Segundo Munanga (2012), sua aspiração principal era obter um nível de vida semelhante ao do branco.

A *negritude* surge efetivamente quando esse confronto e essa contestação saem do individual e passam ao coletivo, como negação da supremacia colonizadora e, sobretudo, quando envolve o povo colonizado. Condicionada pela evolução político-econômica, dentro e fora do País, evolui, então, para o atual pan-africanismo, que apregoa o retorno às origens para reafirmar e lutar pela identidade do negro africano dentro e fora da África, pois

o vento que as levou soprou a partir das Américas, tendo como origem provável os Estados Unidos, passando pelo Haiti, seguindo seu caminho até a Europa, manifestando-se na Inglaterra para se cristalizar, enfim, na França, em Paris, no Quartier Latin. A partir daí, alastra-se cobrindo toda a África negra e os negros em diásporas, isto é, as Américas. (MUNANGA, 2012: 45)

Nos Estados Unidos, intelectuais e escritores negros unem-se para romper com o complexo de rejeição e exclusão social; destacam-se entre eles Longston Hughes²¹, Pai da Negritude (citado no Cap. III), e W. E. B. Du Bois²², autor de *Almas Negras*. Na Europa, o Renascimento Negro é afluído ao final da Segunda Guerra Mundial,

²¹ Poeta norte-americano politicamente ativo no movimento de valorização da cultura afro no Harlem, em 1920. Disponível em: <http://www.poets.org/poetsorg/poet/langston-hughes>. Acesso em: 24 mar. 2015.

²² Sociólogo, historiador e ativista no Movimento Pan-africano nos EUA. Disponível em: <http://www.naACP.org/pages/naACP-history-w.e.b.-dubois>. Acesso em: 24 mar. 2015.

principalmente na França, onde a movimentação começou acirrada no *Quartier Latin*²³. Destacam-se, entre outros, Dr. Prince-Mars²⁴, René Maran²⁵, o senegalês Leopold Sedar Senghor²⁶, o guianense Leon Damas²⁷, e Aimé Césaire²⁸, martiniquense e criador da ideologia da negritude para aquele contexto (MUNANGA, 2012).

Sartre (1968) considera que esse movimento de nascimento e reação da cultura negra e negação da cultura branca é um antirracismo necessário, em que o sujeito segue um processo em que morre a cultura branca para renascer a cultura negra. Esse movimento de reação política, social e cultural feito por meio das artes em geral e a partir do qual emana a voz significativa do negro, é o que chamaremos de *discurso da negritude*. É o discurso que rompe com as relações de poder instauradas e leva o filósofo a se questionar sobre a utilização política da língua francesa e as relações socioculturais.

Conforme salienta Arantes (2011:393), “a palavra *nègre* será invertida, para reivindicar a busca de raízes africanas e a construção de uma nova identidade”.

23 O Quartier Latin é o complexo universitário e intelectual que se situa no coração de Paris. Dali parte a maioria dos movimentos políticos e as transformações sociais da contemporaneidade, embora já fosse influente durante a Idade Média. Os roteiros turísticos o designam como região formada pelos bairros 5 e 6 de Paris.

24 Jean Prince-Mars nasceu em Grande Rivière du Nord (Haiti), em 15 de outubro de 1876, e morreu em Petionville (Haiti), em 1o de março de 1969. Era médico, etnógrafo, diplomata, estadista, educador e escritor, e considerado como o principal mentor do Haiti no século XX e ativista nos movimentos negros. Disponível em: <<http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/price-mars.html>>. Acesso em: 24 mar. 2015.

25 René Maran, escritor e ensaísta da Martinica, conhecido por despertar na sociedade negra a consciência de seu poder e sua força nos movimentos negros. Seu romance mais famoso é *Batouala*, o Verdadeiro Romance Negro, com o qual ganhou o prêmio Prix Councourt. Disponível em: <<http://mondesfrancophones.com/espaces/creolisations/qui-etait-vraiment-rene-maran-le-premier-goncourt-noir/>>. Acesso em: 24 mar. 2015.

26 Político e escritor senegalês que idealiza, com Aimé Césaire, o conceito de negritude, durante o período que se estende do início da Primeira Guerra ao final da Segunda Guerra Mundial. É possível ter noção de sua atuação política em: <<http://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-moments-d-eloquence/leopold-sedar-senghor-je-vous-dis-que-la-france-est-un-arbre-vivant-29-janvier-1957>>. Acesso em: 24 mar. 2015. E também em: <<http://www.poetryfoundation.org/bio/leopold-sedar-senghor>>. Acesso em: 24 mar. 2015. Kabengelê utiliza o texto *Ames Moires*, escrito por este autor e publicado em 1977 em obra organizada pela Universidade Católica de Louvain.

27 Léon-Gontran Damas foi um escritor, poeta e político francês, nascido a 28 de março de 1912 na Guiana Francesa e falecido a 22 de janeiro de 1978 nos Estados Unidos. Era mestiço de negro, ameríndio e branco. Sobre ele, há uma obra intitulada *The Negritude revisited – A interview by Léon Damas*, disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=in3gV2s-6VQC&pg=PA23&lpg=PA23&dq=Leon+Damas&source=bl&ots=TUWZN8Yinx&sig=jPPYswNB32EIYv15sfA_4k6tiH8&hl=pt-BR&sa=X&ei=uB4SVYz2GszZsATa9ICACg&ved=0CGEQ6AEwCA#v=onepage&q=Leon%20Damas&f=false>. Acesso em: 24 de mar. 2015. Foi um dos fundadores da Negritude, juntamente com Césaire e Sengor nos anos 1940.

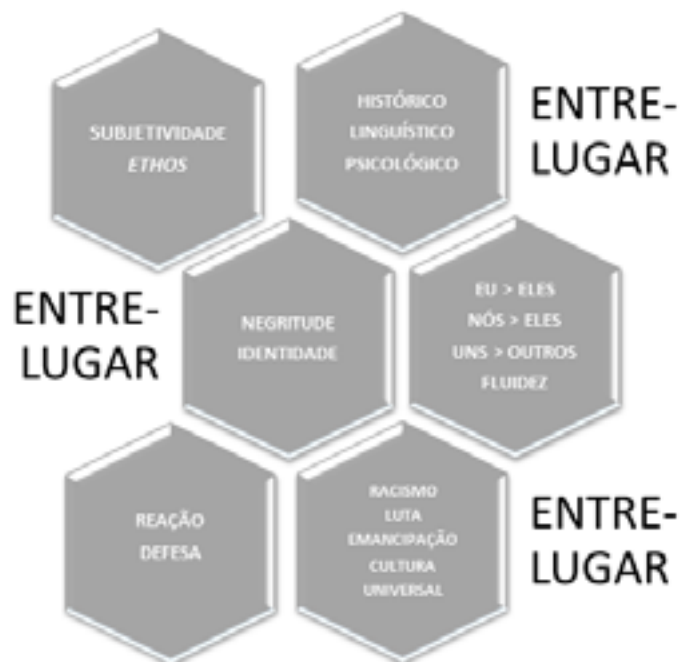
28 Foi fundador da Negritude juntamente com Sengor e Damas, nasceu na Martinica e foi ideólogo do conceito de negritude e defensor dos direitos africanos. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/autor/aime-cesaire>>. Acesso em: 24 mar. 2015. Kabengelê Munanga não somente cita Aimé, mas também utiliza seus ensaios em suas pesquisas, nesta obra utiliza “Le discours sur la Negritude”

Essa reivindicação fortalecerá e questionará o próprio termo negritude, o qual assume valores polissêmicos. Bernd (1988), com enfoque mais literário, faz leitura aproximada das questões trazidas por Munanga (2012) e defende que o termo pode apresentar muitos significados, como: fazer parte desse grupo étnico; a própria raça tomada individualmente; a ação consciente e reivindicatória do homem negro civilizado; o estilo artístico ou literário desse grupo de artistas; e, ainda, o conjunto de valores da civilização africana.

Para este trabalho, assumimos os estudos de Munanga (2012) como princípio norteador da participação do negro nos Movimentos Negros e nas diferentes acepções de negritude, a qual se resume em: *identidade, fidelidade e solidariedade*. (CÉSARIE *apud* MUNANGA, 2012).

Os principais objetivos dos movimentos que envolvem a negritude são: a busca de uma identidade cultural negra africana; luta pela emancipação dos povos subjugados; uma civilização universal dialógica; e repúdio ao ódio (MUNANGA, 2012). Ou seja, a negritude envolve objetivos, ações de cunhos pessoal e coletivo, procedimentos e estratégias, resgate, partilha e transformação. Posto isso, não fica difícil verificar a complexidade e magnitude desse movimento como tentativa de ruptura do paradoxo (Fig. 1).

Figura 1 – Negritude e identidade



Adaptado de Munanga (2012), Bhabha (1998) e Fanon (2008)

Em razão desse “Renascimento Negro” e desse complexo sistema entremeado por entre-lugares, há muitas interpretações para o termo negritude. Munanga (2012) parte dos estudos de Lecherbonnier (1977) e Bimwenyi-kweshi (1977) e reitera que há pelo menos duas acepções antinômicas: uma mítica e outra ideológica. Enquanto a primeira busca as origens primitivas anteriores à colonização, a segunda impõe um modo de ação, ao negro, uma negritude ofensiva em resposta às degradações do passado. Entre essas duas, há uma gama de definições que preveem aspectos relacionados à identidade dos movimentos (Quadro II).

Quadro II - Definições de negritude relacionadas à identidade dos movimentos

Definições	Características
De caráter biológico ou racial	– Associada à solidariedade cesariana, são todos os aspectos que unem a raça negra e a noção de pertencimento.
De base sociocultural ou classe	– Reduz raça a classe. Visão classista mascara os mecanismos de opressão.
De caráter psicológico	– Conjunto de traços psicológicos característicos: comportamento, capacidade de emoção, personalidade e alma.
De caráter cultural e ambíguo	<ul style="list-style-type: none"> – Negritude-essência <i>versus</i> tomada de posição; – Negritude mistificada (sonhadora; contemplativa)/válida(combativa); – Negritude eterna/episódica e histórica; – Negritude ególatra e autossuficiente <i>versus</i> acabada no passado; – Negritude voltada ao passado <i>versus</i> projetada ao futuro; – Ideológica <i>versus</i> utópica; – Real <i>versus</i> mítica.
Outras ordens a partir da literatura sobre o tema	<ul style="list-style-type: none"> – Dolorosa; – Agressiva; – Serena; – Vitoriosa.

Adaptado de Munanga (2012)

Até aqui fizemos um percurso teórico para a análise das condições sócio-históricas de produção em que surge o termo negritude, a partir dos movimentos políticos e culturais conhecidos como Renascimento Negro.

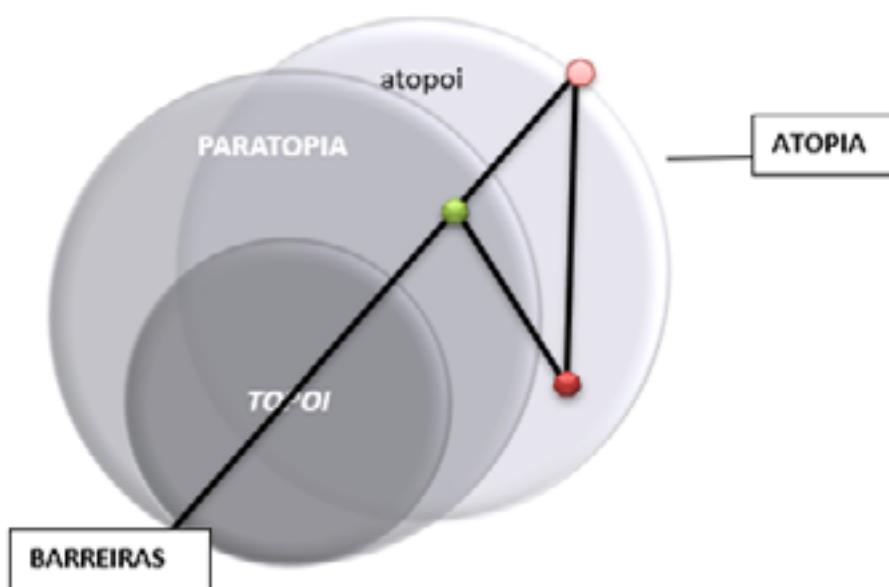
Vimos que o termo involucra questões deveras complexas, e chegamos a um paradoxo comparável ao *paradoxo de Fermi*. Entretanto, são dados que se referem às condições sócio-históricas de produção para a análise das FDs e, consequentemente,

do que chamamos discurso da negritude, porém, não são o discurso propriamente dito, simplesmente, porque o discurso se depreende da análise das FDs que estão intimamente relacionadas à ideologia e aos gêneros.

Durante o período colonial, por exemplo, o gênero *carta de alforria* pertence à FD escravocrata e é elemento que denota a relação de poder entre dominador/dominado. Sua posse era privilégio social de uma minoria que passava por trabalhos e sofrimentos impensáveis para obtê-la; quando utilizada para recolocação no mercado de trabalho livre, a carta torna-se *carta de apresentação*, *documento de identificação* e imprime, assim, novo significado às relações entre os enunciadores. São das análises dessas relações interativas que se observam as de poderio; daí emanam espaços e universos discursivos.

Por fim, para ilustrar essa complexidade paradoxal entre civilizações, apresentamos nosso esquema paratópico relacionado à ideia de Fermi, no que concerne aos universos, para criarmos nosso esquema discursivo. Aliás, sobrepomos à ideia de universo a ideia de multiverso.

Figura 2 – Esquema paratópico



Imaginemos que cada ponto colorido representa uma civilização em épocas diferentes e que, dentro desses pontos, há diferentes relações identitárias e FDs, assim como há barreiras de ordens interna e externa que atravessam esses discursos.

No caso específico da relação discursiva entre civilizações, o paradoxo se estabelece justamente porque o discurso da negritude surge como ação social. Com ela, surgem discursos que atravessam essas barreiras e fazem com que a civilização branca a aceite, seja por razões de fato e direito, seja por imposições sociais. De forma aberta ou velada, entretanto, os embates continuam e não há uma aceitação completa por parte de ambos, sobretudo, por parte dos brancos que negam a cultura das civilizações negras e resistem em considerar suas religiões e organizações sociais. Negam até a *constituência* de um discurso independente.

Se, por um lado, brancos aceitam as danças, vestimentas, idealizam safaris, canções e lendas, por outro, negam cultos religiosos islâmicos em algumas regiões, negam cultos de candomblé e, inclusive, muitas vezes, não associam a ideia de intelectualidade à África. É diante desses embates que surge o discurso da negritude. Nossa lógica de análise é bem simples e já que utilizamos Fermi, seguiremos com a seguinte comparação: tal qual a análise de um astro solar ou de uma super nova, a análise do discurso deve fazer o recorte necessário para o estudo das relações semânticas para assumir a existência do outro e entender a negação que existe na relação eu>outro. Assim, temos múltiplos universos interseccionados, paralelos e marginais.

Para finalizar, neste capítulo, tratamos das seguintes categorias:

Quadro III – Síntese do capítulo

Historicidade: condições sócio-históricas do negro na colônia
Negritude e pan-africanismo
Acepções para o discurso da negritude