



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

DIOGO VALMOR PEREIRA

QUILOMBISMO:

O índice secreto de uma proposta anti-isolacionista do negro (1948-1982)

CAMPINAS-SP

2020

DIOGO VALMOR PEREIRA

QUILOMBISMO:

O índice secreto de uma proposta anti-isolacionista do negro (1948-1982)

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas para obtenção do título de mestre em Sociologia.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Mário Augusto Medeiros da Silva.

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO/TESE DEFENDIDA PELO ALUNO DIOGO VALMOR PEREIRA E ORIENTADA PELO PROF. DR. MÁRIO AUGUSTO MEDEIROS DA SILVA.

CAMPINAS-SP

2020

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Pereira, Diogo Valmor, 1988-

P414q Quilombismo : o índice secreto de uma proposta anti-isolacionista do negro (1948 - 1982) / Diogo Valmor Pereira. – Campinas, SP : [s.n.], 2020.

Orientador: Mário Augusto Medeiros da Silva.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nascimento, Abdias do, 1914-2011. 2. Quilombolas. 3. Pan-africanismo.

4. Negros intelectuais. 5. Antirracismo. I. Silva, Mário Augusto Medeiros da, 1982-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Quilombism : the secret index of a black anti-isolationist proposal (1948 - 1982)

Palavras-chave em inglês:

Quilombolas

Pan-africanism

Black

intellectuals Anti-

racism

Área de concentração: Sociologia

Titulação: Mestre em Sociologia

Banca examinadora:

Mário Augusto Medeiros da Silva

[Orientador] Antonio Sérgio Alfredo

Guimarães

Noel dos Santos Carvalho

Data de defesa: 27-04-2020

Programa de Pós-Graduação: Sociologia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 27 de Março de 2020, considerou o candidato Diogo Valmor Pereira aprovado.

Prof. Dr. Mário Augusto Medeiros da Silva – Presidente – Orientador

Prof. Dr. Antônio Sérgio Alfredo Guimarães – Titular – Externo

Prof. Dr. Noel dos Santos Carvalho – Titular – Externo

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Em lembrança de Juliana, que ao caminhar se recusava tocar os pés no chão.

Agradecimentos

Confesso ser um leitor assíduo de agradecimentos e prefácios, creio que são nessas partes que podemos entender aspectos ausentes no restante do texto, onde ganhamos a dimensão de que escrever uma dissertação ou tese não é algo totalmente solitário. Percebemos nessas seções a trajetória de um autor, redes de solidariedades e amigos, amores e perdas, construção de alianças e rompimentos. Contudo, chegou a minha vez de escrever os agradecimentos, espero que os que forem ler esta seção, entendem os caminhos que trouxeram até aqui.

Primeiro quero começar agradecendo aos meus pais, Antonio Pereira e Lúcia Aparecida Lopes da Silva. Graças a criação que eles me deram, que a educação sempre foi colocada em primeiro lugar, tanto no sentido mais banal da palavra, como respeitar pai e mãe, os mais velhos, ser uma criança cordial, não responder as pessoas com má-criação, ajudar nas tarefas de casa e tudo o que um núcleo familiar, seja ele qual for, que está preocupado com os seus descendentes ensina. Já no sentido mais técnico da coisa, quando se tratava de educação formal, não era diferente, isso se comprova ainda mais quando eu olho para trás e percebo o desdobramento que meus pais faziam para colocar seus filhos nas melhores escolas, quando no ensino particular, procuravam alguma forma de conseguir alguma bolsa de estudos, quando no ensino público, procuravam as escolas mais bem avaliadas da região para matricular suas três proles. Se organizavam — apesar da intensa carga de trabalho, meu pai caminhoneiro, minha mãe em fábricas — para acompanhar o desempenho de seus filhos com os estudos, indo em reuniões de pais e mestre, verificando deveres de casa; lembro da minha mãe me acordando de madrugada para resolver as lições que eu deixava para trás. Talvez essa preocupação se dava, pois os dois não concluíram seus estudos no tempo regular, tiveram que recorrer ao sistema de supletivo para completar seus estudos. Eles entendiam a falta que uma educação de qualidade fazia em seus respectivos trabalhos, sentiam isso na pele, na extração de suas forças de trabalho pelo mercado. Obrigado mãe, obrigado pai, por me fazerem filho da classe trabalhadora e por me ensinarem o valor dos estudos e do trabalho. Minha mãe tem a mania de guardar, na parte de cima do armário, os cadernos de escola dos seus três filhos, essa dissertação certamente será guardada lá.

Quero agradecer ao meu irmão, Lucas Valmor Pereira, o filho querido, o homem alto, mau e gracioso, um grande coração, que sempre me presenteou com duas coisas para proteção, a coragem em uma mão e uma lâmina em outro. Meu irmão, camarada, que apesar

de nunca ter lido Marx, Magón, Zapata ou Fanon, eu o considero o verdadeiro revolucionário, guerrilheiro. Obrigado, meu irmão, por me socorrer em diversos momentos da graduação, com caronas, conversas, amizades e sorrisos, sei que sem seu esforço, muitas coisas presentes nesse trabalho não teriam acontecido, obrigado por cuidar da nossa família.

Agradeço a minha irmã, Juliana Cristina Pereira, a caçula, a princesa da família, minha borboleta amarela, nosso orgulho e prova de persistência, aquela que me ensinou a alegria do amor fraternal e a tristeza de tal perda. Minha irmã querida, que sentia orgulho do “tato” por estudar em uma grande universidade e queria seguir seus passos. Sei que estaria orgulho de mim neste momento, todas as noites em que virei escrevendo essa dissertação, o que me dava forças para continuar era a sua imagem orgulhosa de mim gravada em minha retina. Quero agradecer por invadir meu quarto com seu cheiro; pelos soluços e lágrimas salgadas que escorrem pelo meu rosto quando lembro de você. Obrigado, irmãzinha querida.

Agradeço a Patricia Cristina Farina Bonani, minha experiência, minha resposta, minha dialética, aquela com quem aprendi os mistérios do coração e da alma, aquele que me ensinou o significado da palavra companheira. Agradeço por fazer parte do meu processo de escrita, que começou muito antes do mestrado. Obrigado por ler cada linha que escrevo; obrigado por entender tudo que escrevo; obrigado por fazer eu sentir tudo o que sinto. Obrigado, mesmo distante, você fez parte desse trabalho, uma parte de você está gravada nele e em mim. Só tenho a agradecer por ter tido a oportunidade de conhecer uma mulher tão grande como você, tanta grandiosidade transbordava em nossa relação e me fazia sentir grande também. Obrigado por cuidar de mim, da minha irmã, meu irmão e minha mãe. Obrigado por cuidar de nossos gatos. Obrigado por fazer meu coração se encher de alegria quando me lembro de você. Obrigado por deixar parte de você gravada em mim.

Agradeço ao Pedro Castro Picelli, Gustavo Reis de Araújo, Iasmim Vieira, Milene Marques; meus companheiros de leitura, amigos de estudos, cúmplices de confissões e parcerias de bar. Sem vocês tal trabalho certamente não teria o aspecto crítico que tem, sem suas leituras e sugestões, o presente trabalho não teria recebido os elogios que recebeu. Obrigado por fazerem a reta final se tornar algo mais leve e prazeroso. Agradeço a Pedro pelo

rigor acadêmico na leitura e por ser uma inspiração, sem você não teria chegado tão longe. Agradeço ao Gustavo, por ser meu fiel confidente desde o começo da graduação, pelos debates políticos e militantes, que geraram brigas, mas também boas risadas, obrigado por ser o Nego Angela. Iasmim e Milena, obrigado pelas indicações de leituras feministas que ajudaram a dar um arcabouço teórico fundamental para esse texto e para esse sujeito que vós escreve, obrigado meninas, que a academia seja tomada por vocês.

Agradeço ao Coletivo de Educação Popular Flor de Maio, uma família, um grupo de subversivos, obrigado por serem um perigo ao status quo. Obrigado por romperem “o asfalto, o nojo e o ódio”, obrigado por fazerem de mim uma pessoa melhor, um educador melhor, um militante melhor. Obrigado por fazerem sonhos se tornarem realidade. Obrigado a todos os companheiros do coletivo, não agradecerei nominalmente, pois afinal “quantos somos, não sei, somos um, talvez dois, três, talvez quatro; cinco, talvez, nada. Talvez a multiplicação de cinco em cinco mil e cujos restos encheriam doze terras. Quantos, não sei”, e esqueceria de alguém certamente. Mas obrigado.

Agradeço aos funcionários do Instituto de Filosofia e Ciências, Humanas, aos funcionários da biblioteca, aos funcionários das secretarias, as profissionais terceirizadas, que tempos melhores venham todas e todos.

Agradeço ao Prof. Dr. Mário Augusto Medeiros da Silva, meu orientador, meu professor, aquele que me fez ter gosto pela pesquisa acadêmica. Obrigado pela experiência de duas iniciações científicas e mais esse mestrado. Obrigado pela liberdade acadêmica, obrigado por inspirar jovens graduandos do IFCH, como eu, a serem melhores pesquisadores. Obrigado pelo rigor e excelência acadêmica.

Agradeço ao Prof. Dr. Noel dos Santos Carvalho e Prof. Dr. Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, que gentilmente aceitaram o compromisso de fazerem parte da minha banca, por dialogarem com esse humilde jovem pesquisador. Obrigado pelas críticas, elogiosas e sugestões. Obrigado por fazerem do universo acadêmico um acalento com alto rigor teórico.

O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), pela bolsa de estudos em tempo integral. O

presente trabalho também foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, por me concederem uma bolsa de pesquisa. Tais financiamentos viabilizaram a dedicação integral à realização deste projeto. Estamos vivendo em tempos onde o obscurantismo avança ainda mais sobre a ciência, onde o Estado sucateia ainda mais os quadros de excelência acadêmica no Brasil. Por esse motivo, agradeço pela bolsa em tempos de obscurantismo e tenho cada vez mais certeza, que sem as agências de fomento, às pesquisas acadêmicas no Brasil, seriam inviabilizadas. Obrigado.

Agradeço a todos os familiares, amigos, companheiros e professores que fizeram desse trabalho o que ele é. Obrigado.

Agradeço aos futuros leitores desta dissertação, que ela seja útil para suas pesquisas, que a universidade pública seja sempre um local de excelência acadêmica.

Por fim agradeço ao meu corpo, que ele “faça sempre de mim um homem que questiona!”.

RESUMO

Tomando como ponto de partida as obras de Abdias Nascimento, publicadas no contexto do (auto) exílio (1968-1981), nosso trabalho tem como foco analisar o conceito de Quilombismo do autor, a elaboração teórica deste termo, gênese e interlocuções que fizeram com que essa fosse a proposta de Nascimento para as resoluções das questões raciais brasileiras na década de 1980. Nesse sentido, tomaremos como referências bibliográficas para esse estudo, além das obras de Abdias Nascimento, trabalhos que tenham enfoque na trajetória e memória, englobando nessa perspectiva as adesões e rupturas políticos de Nascimento, tal como continuidades e descontinuidades em nosso autor. Tal enfoque se faz necessário pelo fato de Nascimento sempre ter mantido uma forte rede de solidariedade, durante quase 50 anos de atuação constante em movimentos sociais, sendo necessário uma análise de sua obra em um contexto de interlocução com outros intelectuais e obras. Contudo, é no periódico de 1948 — o Quilombo — que essa rede se amplia, ocorrendo uma aproximação de Abdias com determinados intelectuais e um distanciamento de outros. Acreditamos que o jornal, nesse sentido pode ser considerado como a gênese do conceito de Quilombismo elaborado por Abdias na década de 80.

Palavras Chave: Quilombismo; Antirracismo; Intelectuais negros; Abdias Nascimento.

ABSTRACT

Taking the works of Abdias Nascimento published within the context of self-exile (1968-1981) as a starting point, the focus of our paper is to analyze the author's concept of Quilombism, the theoretical elaboration of this term, its genesis, and the dialogues leading up to its becoming Nascimento's proposal for resolutions to Brazilian racial issues in the 1980s. In this sense, we will use bibliographical references including works of Abdias Nascimento and works that focus on trajectory and memory, encompassing in this perspective Nascimento's political affiliations and rifts, as well as the author's continuities and discontinuities. Such an approach is necessary because Nascimento always maintained a strong solidarity network during his almost 50 years of constant activity in social movements and his work must be analyzed within the context of discussions with other intellectuals and of other works. However, it is in the 1948 periodical, *Quilombo*, that this network expands, with Abdias drawing closer to certain intellectuals and breaking off with others. We believe that the journal can thus be considered the source of the concept of Quilombism elaborated by Abdias in the 1980s.

Palavras Chave: Quilombismo; Anti-racist; Black Intellectual; Abdias Nascimento.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	13
Objeto: construção do conceito de <i>Quilombismo</i>	25
Estratégias de investigação.....	28
Revisão bibliográfica.....	31
1 SUJEITOS.....	34
1.1 O sujeito.....	34
1.2 O sujeito e o trânsito.....	41
1.3 O sujeito e seus meandros.....	52
1.3 O sujeito e a cultura.....	61
1.4 Um sujeito fora do lugar?.....	77
2 OBJETOS.....	98
2.1 O objeto e o trânsito.....	98
2.2 O objeto e seus meandros.....	109
2.3 O objeto e a cultura de resistência.....	115
2.4 Um objeto fora do lugar?.....	124
3 POTENCIALIDADE.....	137
3.1 O discurso antirracista.....	137
3.2 O anti-isolacionismo negro.....	147
3.3 <i>Quilombismo</i> : a proposta.....	158
3.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	183
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	185

INTRODUÇÃO

Atribuímos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem. É por esta razão que julgamos necessário este estudo, que pode nos fornecer um dos elementos de compreensão da dimensão para-o-outro do homem de cor. Uma vez que falar é existir absolutamente para o outro. (FANON, 2008, p. 33)

O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que envolveu nossos antepassados? [...] Se assim é, foi-nos concedido, como a cada geração anterior à nossa, uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialismo histórico sabe disso. (Walter Benjamin, 1940)

Em *Dramas para negros e prólogo para brancos*, lançado em 1961, Abdias Nascimento inicia a sua obra com uma sequência de questões, todas pertinentes ao que tange o drama de ser negro no cotidiano brasileiro e à inexistência de tramas teatrais elaboradas para atores negros e para um público negro. Destas perguntas, queremos destacar uma, que a nosso ver, simplifica o tom do debate que irá se suceder no restante da obra. O autor inicia o segundo parágrafo de seu livro com o seguinte questionamento: “será a condição de negro e de africano estranha ao drama?” (NASCIMENTO, 1961, p. 09). Nascimento busca, com essa questão, uma resposta sobre a condição de ser negro na sociedade brasileira e como este *ser negro* é representado dentro dessa mesma sociedade. E como ele faz isso? Nomeando o corpo negro como protagonista de suas tramas. Nomear que o drama também deve ser feito para o corpo negro é resgatar o debate sobre aqueles que são vistos como párias, afinal, somente o sujeito vive o drama, papéis secundários são usados como adereços em uma narrativa mais ampla e, no caso da dramaturgia brasileira, representados ao bel prazer de uma sociedade que tem a questão racial como baliza de suas relações sociais. Abdias salienta que o foco é o negro, o corpo negro, o drama negro, a psique negra, o cotidiano negro, pois o branco já teve muito destaque e, nesse caso, resta-lhe apenas uma menção

no prólogo do autor. O que importa aqui não é apenas o resgate do que Nascimento nomeia de drama negro, mas a forma como ele reinventa esse drama, uma reinvenção do cotidiano negro, para novos tempos, vejamos: “mas nosso trabalho ontológico do drama negro no Brasil revela outra dimensão, na qual surge a voz autêntica do negro, como raça e como homem de côr: a vida social” (NASCIMENTO, 1961, p. 09).

Em nossa pesquisa, procuramos entender como esse estudo ontológico de Abdias sobre o drama negro no cotidiano, pode ser estendida de coadjuvante/protagonista para objeto de direito/sujeito de direito; de objeto da história para sujeito da história; de objeto de estudo para intelectual e, por fim e de uma forma mais abrangente, de sujeição para sujeito. Contudo, restam algumas questões não resolutas, que merecem uma atenção nessa introdução. Afinal a proposta de Quilombismo de Abdias tem como base apontar para as questões raciais na sociedade brasileira ao mesmo tempo em que procura maneiras de superar essas questões modernizando as relações sociais em nossa sociedade.

Nesse sentido, começemos por uma questão principal, que irá se desdobrar em diversas outras, ao longo deste trabalho. Dando o devido holofote ou destaque ao drama negro, este pode ser ouvido ou até mesmo compreendido? Para começar a tecer um apontamento, devemos recorrer os estudos dos grupos dos *Subalterns Studies*, formados nos anos 1980 por estudiosos indianos, uma das divulgadoras mais conhecidas desses estudos foi a teórica Gayatri Spivak e seu célebre ensaio “*Pode o Subalterno Falar?*”¹. O interessante é que Spivak e o grupo de estudos sobre subalternidade, resgatam o termo dentro das premissas de Gramsci, que faz uso distinto do termo ao longo de seus escritos no cárcere. Em resumo, a definição gramsciana de subalternidade pode ser dado como aqueles cuja voz não pode ser ouvida. Para Spivak, a subalternidade tem a ver com “as camadas mais baixas das sociedades constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p. 12).

¹ Ver : SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte, MG: Editora da UFMG, 2010.

Contudo para Gramsci existe uma distinção entre “subalternos” e “subalterno”, que pode passar a ser usado como adjetivo ou substantivo, no plural ou singular. O primeiro uso se refere ao segmento da população relação desagregada, politicamente (e, portanto, também culturalmente) marginal, a quem julga “às margens da história”. O segundo uso faz do termo “é usado para se referir a sujeitos singulares, seja em relação à sua posição social, seja em relação a seus limites culturais” (LIGUORI, 2017, p. 37). Enquanto o primeiro expressa um fenômeno coletivo social, de classe e que só pode ser revertido dentro de uma organização coletiva, o segundo pode ser alterado de acordo com as condições sociais ou culturais de cada indivíduo. Spivak (2010) nos lembra que subalternidade não é uma identidade e sim uma posição, nesse caso, as pessoas podem deixar de serem subalternas, seja individualmente ou coletivamente. O reflexo disso é o período que estamos vivendo, de reestruturação econômica, no qual está em curso um processo quase automático de subalternização das pessoas. Nesse sentido, sendo a subalternidade uma posição não fixada, elites locais podem ser consideradas subalternas em relação a um sistema econômico mais amplo. Sendo assim, vamos desdobrar a pergunta de Spivak sobre a fala dos subalternos. “Pode o subalterno falar?”. Passando de uma ideia a outra. Se falar, pode ser compreendido? Pode o subalterno ser escutado? Se subalternidade não é uma identidade e sim uma posição, no caso do negro, quando ele deixa de ser subalterno, certamente, fala, contudo, o que escutamos dessa fala quando seu status muda?

Pegemos o caso da Carolina Maria de Jesus e seu diário, “um dos exemplos mais claros do drama social que se constituiu a integração do negro à sociedade de classes, bem como suas consequências” (SILVA, 2011, p. 229), além de ser um dos muitos exemplos na qual o emprego do termo “subalterno”, dentro da definição de Gramsci, pode ser utilizado. Aos 44 anos, Carolina Maria de Jesus cruza com o jornalista Audálio Dantas, quando este vai fazer uma reportagem na favela do Canindé, em São Paulo-SP, no final da década de 1950. Após ter ouvido Carolina comentar que estava escrevendo um livro, ele se interessou pela mulher e por seus 30 cadernos guardados em seu barraco. Assim, se dá o ensejo para a publicação do livro de Carolina, *Quarto de despejo: o diário de uma favelada*, que teve sua primeira edição em 1960. Diz Carolina, “este meu Diário que escrevi há dez anos atrás mas não tinha a intenção de popularizar-me

pretendia revelar a minha situação e a situação dos meus filhos e a situação de vida dos favelados” (JESUS, 1996, p. 115). Nosso objetivo aqui não é discutir a intencionalidade do *estranho diário* (SILVA, 2011), tal como a polêmica, logo após o seu lançamento, onde livro foi acusado de falsear a realidade. Houve a suspeita, ainda, de que não tenha sido Carolina quem havia escrito aquele diário ou que o livro tinha sido fruto da mente do jornalista Audálio Dantas. A questão que queremos levantar aqui é o fato de o livro ter-se tornado um *boom* editorial, todos queriam ler, todos queriam comprar, todos queriam ver a favelada que escreve, a subalterna que fala, algo como aqueles circos de horrores e aberrações do séc, XIX, afinal, “ninguém melhor do que a negra Carolina para escrever histórias tão negras” (DANTAS, 1960 *apud* SILVA, 2011, p. 246).

Esse interesse pitoresco, na favelada que escreve, denota o porquê de o diário ser adjetivado como estranho. Na sociedade moderna brasileira é estranho ao negro ter dramas pessoais, é estranho ao negro ter momentos de reflexão sobre o dia que nasce². O que acontece é que o negro brasileiro está preso em sua negrura, tal como o branco em sua brancura (FANON, 2008. p.27), contudo diferente deste último, essa negrura a qual Fanon se refere, foi criado pelos próprios brancos e por isso o negro está preso dentro dela. Obras como as de Fanon e até mesmo as de Abdias, pretendem dar alteridade para o negro, criando discursos anti-racista que tem como objetivo fundamental, “nada mais nada menos, [do que] liberar o homem de cor” (FANON, 2008, p. 26). Pois, um negro é somente um negro no Brasil, porque é tratado como aquilo que socialmente designou-se ser negro, o mesmo ocorre com o branco e o indígena, homem ou mulher, homossexuais e héteros. A vida histórico-social construiu tais diferenças.

Sabe-se que Dantas selecionou trechos mais pertinentes dos escritos de Carolina, mas, ao que parece, a autora é uma escritora voraz e detalhista, segundo o jornalista, é até mesmo prolixa. Afirmo Dantas (1960 *apud* SILVA, 2011, p. 246):

[...] selecionei trechos, sem alterar uma palavra, passei a compor o livro. Explico: Carolina conta o seu dia inteiro, fiel até ao ato de mexer o feijão na panela. A repetição será inútil. Daí a necessidade de cortar, selecionar as histórias mais interessantes.

²“Quando despertei o astro rei deslisava no espaço. A minha filha Vera Eunice dizia: - Vai buscar água mamãe!” Jesus, 1983. p. 09.

Obviamente, existe um tácito interesse das pessoas em lerem o livro, afinal, o protagonismo ali é de Carolina e de seus filhos, mas, ao que tudo indica, o interesse das pessoas se dá pela relação da autora com alguns personagens secundários, como fome, miséria e pobreza. Afinal, Carolina estava presa em um papel pré definido para os negros. Aqueles que escapam desse papel ou é tachado de estranho e no caso da autora, chegando até mesmo a desconfiar da sua capacidade de escrever um diário. Em resumo, a favelada fala, mas as pessoas decidem o que querem escutar desta fala. A favelada escreve, mas as pessoas decidem o que querem publicar dessa escrita.

Se observarmos o segundo livro de Carolina, *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada*, publicado um ano depois do primeiro, veremos que ele não tem o mesmo sucesso editorial, enquanto *Quarto de despejo* vendeu mais de 10 mil livros somente na primeira edição, e foi, posteriormente, traduzido para mais de 15 línguas, o segundo vendeu apenas 3 mil livros na primeira edição de uma tiragem de 10 mil exemplares. No prefácio desse segundo livro, temos novamente a introdução do Audálio Dantas, na qual ele salienta como foi difícil selecionar trechos para a versão final do livro. Nele, tomamos ciência de que Carolina escreveu poemas e textos líricos que iam além do formato de um diário. O jornalista comenta que Carolina deveria guardar seus poemas e textos líricos para um momento oportuno, e que esses e outros textos poderiam ser publicados no futuro. Presume-se que, realmente, foram publicados, nove anos depois de sua morte, o livro ficou conhecido no Brasil como *Diário de Bitita*, nome escolhido por duas jornalistas que entrevistaram Carolina em 1975 e que “[...] estavam recolhendo testemunhos de mulheres brasileiras ligadas às mais variadas atividades. [...] Carolina, já esquecida pelo público e pela mídia, sentiu nesse encontro um vislumbre de esperança e entregou-lhes dois cadernos manuscritos, contendo relatos de sua infância e poesias” (CASTRO; MACHADO, 2007, p. 15 *apud* SILVA, 2011, p. 221).

O livro *Casa de alvenaria* foi considerado, por muitos críticos, tão importante quanto o primeiro e, até mesmo, uma continuidade na narrativa de Carolina, além de ter o seu conteúdo mais agressivo, pois a autora fazia muitas críticas ao contexto político da época culpando muitos políticos pela situação da pobreza no Brasil, “até mesmo os reformadores que seriam mais tardes

silenciados pelo golpe de 1964. Entre eles incluíam-se Miguel Arraes, dom Helder Câmara e Leonel Brizola” (BOM MEIHY; LEVINE, 1994, p. 34-35 *apud* SILVA, 2011, p. 221). Contudo, as pessoas já não se interessaram pela fala de uma ex-favelada, uma ex-subalterna que, agora, fazia duras críticas aos políticos do período ou, nas palavras de Dantas, o segundo livro retrata uma “história de uma ascensão social” (DANTAS, 1961, n.p.). Outro acontecimento pitoresco que pode exemplificar muito bem o que pretendemos aqui, com essa reconstrução dos acontecimentos em torno dos livros de Carolina Maria de Jesus, foi o breve encontro dela com integrantes da Frente Negra Brasileira, por volta de 1937 e 1938, menos de dois anos depois de sua chegada à cidade de São Paulo-SP. José Correia Leite (1992, p. 138), importante líder fretenegrino relata da seguinte forma seu encontro com Carolina Maria de Jesus:

ela já era nossa conhecida desde aquela época. Só que ela não fazia poesia que falasse de negro, ela nem tinha essa consciência, nem mesmo quando fez o *Quarto de despejo*. Nunca teve consciência de negra. A poesia dela, na época, era muito colorida, mas sem nenhuma conotação de origem, de raça.

O que queremos ressaltar aqui é que o subalterno pode falar, contudo, o que o outro escuta é uma escuta selecionada, fragmentada. No primeiro livro, temos uma grande procura por Carolina, pois todos querem ler uma subalterna que narra sua experiência com o grande tema da fome, que assola suas noites no barraco frio; no segundo livro, a procura não se dá por completo, pois nem todos querem ler uma ex-subalterna narrar sobre como é ter acesso ao que ter de comer e ao que dar de comer a seus filhos, as pessoas não querem ler a análise política de uma ex-favelada. No encontro com a Frente Negra, não lhes interessava uma fala que não estivesse em contato direto com a questão racial, tão em voga naquele momento. Porém, lendo os escritos de Carolina, percebe-se uma consciência de classe e de raça implicada em seus relatos metódicos do cotidiano. Nesse sentido, o subalterno pode falar, mas lhe é permitido falar somente aquilo que os outros querem ouvir. Nesse caso, o processo de fala não se completa e, quando não se escuta, de nada vale a fala.

Durante 300 anos na empresa colonial e escravocrata, um instrumento de tortura foi muito utilizado e popularizado entre os senhores de escravos, era um item muito procurado nas oficinas de ferreiros. Uma espécie de máscara de ferro, que tinha várias utilidades.

Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanos/as escravizados/as comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações (KILOMBA, 2017, p. 172).

Algumas eram usadas como correção para que os escravizados que tinham o vício de fumar ou de beber não o fizessem. Existem relatos da utilização dessa máscara para evitar o suicídio de negros, a fim de impedir que comessem terra, uma forma de suicidar-se muito comum entre os recém-escravizados. Porém, como salienta Kilomba (2017, p. 172), esse instrumento era mais conhecido como a máscara do silêncio e “sua principal função era ingerir nos negros escravizados um senso de mudez e medo”. E por que silenciar o escravizado desta forma? A autora explica:

a boca é um órgão muito especial, ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo, a boca torna-se o órgão da opressão por excelência, ela representa o órgão que os(as) brancos(as) querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente repreendido (KILOMBA, 2017, p. 172).

Assim, esse instrumento de tortura, a máscara, representa não só as práticas usadas no período da empresa colonial e escravocrata, mas revela métodos de silenciamento ainda presentes em nossa atual sociedade. De forma mais sintética, o que se deve salientar é que, na prática, fisiologicamente falando, não existe pessoa muda, deste modo, dentro da analogia utilizada aqui, o que se tem são pessoas silenciadas ao longo de determinados períodos históricos.

Na cidade de Cleveland, localizada no Estado de Ohio, nos Estados Unidos, ocorreu, em julho de 2018, a audiência de condenação de Franklyn Williams, de 32 anos, que estava sendo acusado de três assaltos à mão armada. Durante uma audiência de condenação, Williams não parava de falar e, apesar de mais de uma dúzia de advertências do juiz, ele falou durante 30 minutos. O juiz John Russo ordenou aos meirinhos presentes na sessão que tapassem a boca do réu com uma fita adesiva. Williams continuou a falar enquanto vários policiais o cercavam, parando apenas quando um pedaço de fita vermelha foi colocado sobre sua boca. Em uma entrevista a um jornal local da cidade, Williams diz: “então, quando eles colocaram a fita na minha boca, eu me senti tão humilhado. Eu apenas senti como uau, um abuso e discriminação dentro do tribunal. Ouvindo a fita

adesiva vir *pffffffttttt*, eu ainda ouço isso à noite [sic]”. A repórter indaga o porquê de Williams ter insistido em falar, mesmo com a ordem do juiz para ele se calar, e ele responde: “porque o juiz não permitiria que eu falasse e considerasse as coisas que eu estava tentando trazer para o registro. Ele me impediria antes de eu ser capaz de explicar qualquer coisa em meu nome”. O juiz condenou Williams a 24 anos de prisão³. A ação de Williams e a reação do juiz se encaixam muito bem com a citação de Fanon no primeiro capítulo de *Peles negras e máscaras brancas*: “o que é que vocês esperavam quando tiraram a mordaca que fechava essas bocas negras? Que eles entoassem hinos de louvação? Que as cabeças que nossos pais curvaram até o chão pela força, quando erguessem, revelassem adoração nos olhos?” (SARTRE, 1948 *apud* FANON, 2008, p. 43).

O debate proposto por Abdias no livro *Drama para negros e prólogo para brancos*, tem como cumprir o objetivo fundamental do Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado em 1944, fortalecer a cultura africana, existente no Brasil, combater o racismo e, acima de tudo, criar valores para a personalidade do negro, a fim de que estas fossem respeitadas, ao trazer peças em que o drama negro e o corpo negro fossem protagonistas e presentes. Essa obra de Abdias, revela como a sua produção intelectual começou a ganhar contornos mais nítidos sobre a produção e manifestação pública de uma consciência sobre a humanidade presente no debate sobre a negritude. Nascimento, ao tomar o discurso da negritude para si e revertê-lo para a realidade brasileira, onde impera a ideia de democracia racial, se vê diante de uma necessária radicalização do discurso sobre como o negro deve agir diante das questões raciais presentes em nossa sociedade, e passa a buscar novas formas de reinventar essa radicalização. Vejamos:

[...] No Brasil, a bandeira da Negritude foi empunhada pelo Teatro Experimental do Negro desde a sua fundação, em 1944. Quer no plano artístico, quer no plano social, o Teatro Experimental do Negro vem procurando restaurar, valorizar e exaltar a contribuição dos africanos à formação brasileira, desmascarando a ideologia da brancura que implantou entre nós uma situação tal que, na expressão satriana, ‘Desde que abre a boca, êle - o negro - se acusa, a menos que se encarnice em derrubar a hierarquia’ representada pelo colonizador e seu processo civilizatório (NASCIMENTO, 1961, p. 20 - 21).

³Juiz de Ohio ordena que a boca do réu seja fechada durante a sentença. *NBC*, 3 ago. 2018. (Tradução feita pelo autor.)

Nascimento queria chamar a atenção do setor artístico para a exclusão de atores negros no meio dramaturgo e, quando este existia, denunciar a estereotipagem na representação do negro na cena teatral. Com isso, o TEN buscava uma ação transformadora da realidade brasileira. Nacionalmente, a questão da estética negra foi empunhada pelo grupo teatral desde sua fundação, quer no plano artístico, quer no campo social. O TEN procurou restaurar, valorizar e exaltar a contribuição dos africanos à formação brasileira, ao desmascarar a ideologia do branqueamento que foi implantada na sociedade⁴.

Por outro lado, Guerreiro Ramos⁵ usa essa ideia de ação transformadora do grupo para chamar a atenção de um outro campo que, aos olhos do próprio autor, tem, de alguma forma, menosprezado o papel do negro na sociedade, a Antropologia e a Sociologia. Ramos salienta que “o Teatro Experimental do Negro foi, no Brasil, o primeiro a denunciar a alienação da antropologia e da sociologia, focalizando na gente de cor à luz do pitoresco ou do histórico puramente, como se tratasse de elemento estático ou mumificado” (RAMOS, 1957, p. 161). Mais adiante, ele acrescenta que “o negro é tema, é assunto, é objeto de registro, no Brasil, em todas as situações” (RAMOS, 1957, p. 162). A falta de debate sobre o papel do branco e sua contribuição para estereótipos e impactos nas desigualdades sociais é uma das formas de insistir, tenazmente, que essas mesmas desigualdades constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado e problematizado (BENTO, 2002, p. 28). O que se tem posto é uma crítica voraz, inicialmente com Nascimento, ao papel do negro na dramaturgia brasileira, com Guerreiro esse debate se amplia para o papel do negro na sociedade brasileira dentro de uma perspectiva sociológica, ou seja, um debate de como o negro é utilizado apenas como objeto de estudo ou, quando sujeitos, como algo estático.

4 Para um maior entendimento sobre o papel do TEN, ver os seguintes trabalhos: ROSA, Daniela Roberta Antônio. *Teatro experimental do negro: estratégia e ação*. 2007. 174 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007; Müller, Ricardo Gaspar. "*Identidade e cidadania: o Teatro Experimental do Negro*." *Dionysos. MinC/Fundacen* 28 (1988).

5 Alberto Guerreiro Ramos (1915 – 1982). Detentor de uma trajetória intelectual proeminente e oriundo do interior da Bahia, este autor fez parte da primeira turma de Ciências Sociais da extinta Faculdade Nacional de Filosofia (FNFfi) da Universidade do Brasil – atual Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Na década de quarenta atuou em vários órgãos do governo, integrando a Assessoria de Vargas no Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (IBESP) e no Instituto Superior de Estudos Brasileiro (ISEB). Foi deputado federal pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) no Rio de Janeiro e membro da delegação do Brasil junto à Organização das Nações Unidas (ONU). Ao lado de Abdias, militou no Teatro Experimental do Negro, até o fim das atividades do grupo, foi de extrema importância na trajetória intelectual de Nascimento, além de compor teoricamente muito dos debates implementados pelo grupo teatral. Ramos, faleceu aos 67 anos, na cidade de Los Angeles, onde lecionou na Universidade do Sul da Califórnia desde o seu exílio em 1966.

O que essas duas propostas têm em comum, além de uma busca pelo poder de voz ou uma incessante luta contra a mordaca que está, a todo momento, sendo colocada na boca dos subalternos. É uma reinvenção de novas formas de relações sociais racializadas, a criação de uma nova tradição política, cultural, econômica e racial, na qual o negro não seja limitado por sua negrura, dentro de papéis fixados em nossa sociedade. Sociedade essa, onde escrever um diário não seja algo estranha ao negro, como vimos com Carolina. E como veremos mais adiante com Abdias, onde o drama não seja estranha ao negro; que negros possam questionar as teorias raciais de sua sociedade, sem serem considerado micróbios que fazem sandices, ou capitães do mato, por pensarem diferente de determinados grupos políticos.

E porque reinventar novas formas dinâmicas de socialização se faz necessário? No caso da questão racial, existe uma espécie de refrão, um estribilho ou um bordão repetido constantemente, que nos impede de escutar essas vozes silenciadas pelo passado e presente. E, nesse sentido, a ideia de democracia racial funciona como “uma fonte de estancamento e de estagnação, solapando ou destruindo tendências de caráter inovador e democratizador nessa esfera de convivência social humana” (FERNANDES, 2008, p. 321), além de funcionar como esse bordão repetido constantemente, impedindo que elementos de dinamização e modernas formas de relações sociais surjam. A importância do trabalho de Abdias diante do Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado na década de 1940, reside no seu elemento dinamizador e modernizante que surge diante de uma sociedade que tem a questão racial como baliza de suas relações sociais. Talvez esteja aí a explicação para o uso da palavra experimental, no nome do grupo teatral. Abdias conhecia muito bem como essas relações sociais eram balizadas e soube articular meios para empreender novas formas de balizamento e seguiu experimentando meios de superar esse bordão repetido tenazmente, até chegar na sua proposta de *Quilombismo*.

Dessa forma, não basta apenas treinar nossos ouvidos para distinguir esse estribilho dessas vozes, como fez Abdias. Se seguirmos as premissas benjaminianas, devemos ter uma empatia, não com a história dos vencedores, pois

[...] a empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso já diz o suficiente para o materialista histórico. Todos o que até agora venceram participam do

cortejo triunfal, que os dominadores de hoje conduzem por sobre os corpos dos que hoje estão prostrados no chão” (BENJAMIN, 2012, p. 244).

Nesse sentido, o que nos resta com essa empatia é contar a história a contrapelo dos vencedores, observar, com desconfiança, os documentos da cultura e identificar neles os aspectos da barbárie, afinal, esse método não é “apenas uma especulação sobre o devir histórico, ‘enquanto tal’, mas uma reflexão crítica sobre o nosso discurso a respeito da história (das histórias) discurso esse inseparável de certa prática” (BENJAMIN, 2012, p. 7). Há o intuito de encontrar, no passado, as “centelhas da esperança”, um índice secreto que possa nos alertar para os perigos do presente. Contar a história a contrapelo não se resume a ampliá-la ou fazer dela mais democrática e popular. Benjamin, analisado por Löwy (2011, p. 26), vai além, ele procura uma ruptura radical e dialética,

[...] cujos objetivos constituem-se na destruição do fetichismo burguês dos “tesouros culturais” e no desvendamento do lado bárbaro escondido nas produções culturais; se trata de uma ruptura materialista da continuidade histórico-cultural.

Se a democracia racial funciona como um estribilho que nos impede de escutar os ecos do passado para vermos melhor o presente, o *Quilombismo* de Abdias funciona, neste sentido, como uma espécie de síncope⁶ capaz de criar um descompasso nesse refrão racial. A ideia de *Quilombismo* guarda essa força messiânica de que fala Walter Benjamin na epígrafe desta introdução. Escovar a história dos subalternos a contrapelo é o mesmo que não distinguir entre acontecimentos grandes e pequenos. Afinal, como salientado pelo próprio Abdias, “uma ciência histórica que não serve à história do povo de que trata está negando-se a si mesma. Trata-se de uma presunção cientificista e não de uma ciência histórica verdadeira” (NASCIMENTO, 1980, p. 261).

Temos que buscar em lutas passadas heranças culturais de resistências, *o índice secreto*, misterioso

⁶Síncope: [...] 3 (1881) MÚSICA padrão rítmico em que um som é articulado na parte fraca do tempo ou compasso, prolongando-se pela parte forte do seguinte. [...] na acep. de MÚS ‘id.’; ver sin-e-cope [...] (HOUAISS, 2001 *apud* MENEZES, 2016, p. 58). “O verbete ‘sincopar’ do Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa aponta a influência do francês Syncoper (c1300), com os significados de ‘cortar, extirpar’ (1385). Localiza ainda o étimo no grego Sugkopé,ês, como também está apontado no dicionário musical de Riemann, significando a ‘fragmentação de um metal para o fábriço de moeda, encurtamento, redução’, derivado de σύν σύν, ‘om’, ‘união’ + kop(ē) κοπή, ‘golpe’. O prefixo ‘sin-’ carrega os significados de ‘igual, recíproco, mútuo’ e ‘sún’ os significados de ‘juntamente, ao mesmo tempo, com, do lado de, de acordo com’, ocorrendo em grande número de vocábulos de origem grega. Na composição em vernáculo reveste a acepção de ‘ajuntamento, associação, reunião, simultaneidade’. Já o pospositivo ‘-cope’ é dado pelo Houaiss como um elemento complementar, derivado do grego κόπτο ‘bater, cortar’, quebrar em formas, como o grego apokopé ‘corte, apócope’, que do Renascimento em diante se torna apócope, síncope” (MENEZES, 2016, p. 176).

das armas usadas no passado que possam ser utilizadas no presente, assim exaltando tantos os caídos quanto os que irão ser libertos.

O *Quilombismo* de Abdias se faz necessário aqui, pois, segundo o próprio autor, “os quilombos dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII e do XIX nos legaram um patrimônio de prática quilombista. Cumpre aos negros atuais manter e ampliar a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua verdade” (NASCIMENTO,1980, p. 264). Nascimento aposta em um resgate das tradições, das experiências, para garantir que formas modernas de relações sociais racializadas surjam. A tese de Quilombismo de Abdias, é uma homenagem aos seus antepassados, um alerta os de sua geração e uma aposta em um futuro onde os negros não sofram com as amarras raciais.

Objeto: construção do conceito de *Quilombismo*

O objeto de pesquisa deste trabalho é o conceito de *Quilombismo*, apresentado por Abdias, na década de 1980. Contudo, devemos esclarecer que não temos pretensão de elaborar na totalidade e determinar em que período histórico se constitui em definitivo o conceito de *Quilombismo* e quais são suas determinações teóricas, pois entendemos que as ideias não são produtos acabados e datados. Para isso, iremos nos debruçar sobre três aspectos (ou mais, conforme surgir na escrita do trabalho) que estão diretamente ligados ao estudo sobre a construção das ideias ou a elaboração de conceitos, que, por sua vez, são os pontos de partidas desta dissertação: a) quando Abdias elabora esse conceito? ou, por outra, de que modo a trajetória de Abdias influenciou a elaboração desse conceito? b) como estudar as ideias de um autor negro ou de uma autora negra, sem focar apenas em sua trajetória? ou, por outra, a trajetória de um intelectual negro ou negra pode ser dissociada de suas ideias? c) como Abdias elabora seu conceito de *Quilombismo*? ou, por outra, quais são os aspectos presentes nesse conceito?

Essas três questões iniciais irão sempre nos guiar na elaboração do texto e das leituras. A primeira questão parece a mais simples de ser respondida, mas guarda uma armadilha metodológica perigosa, de que as ideias são produtos acabados em seus próprios períodos históricos, e que um autor as tem aos montes, guardadas em caixinhas, só esperando serem abertas e colocadas em prática, a elaboração de algumas teorias demoram anos para ser finalizadas e, muitas vezes, não são, como veremos mais adiante. A segunda talvez seja a que mais tenha dificultado o nosso estudo sobre intelectuais negros e negras e, ao mesmo tempo, é a questão mais delicada. Quando se fala em intelectuais negros e negras foca-se apenas em sua trajetória como exemplos de que as barreiras sociais podem ser transpostas, pouco se fala de suas ideias e interpretações da realidade. Contudo, ainda persiste a questão: as ideias de um autor e, especificamente de autores negros e negras, são distintas de suas biografias? É possível estudar a produção da intelectualidade negra sem fazer uma descrição monográfica de seu percurso biográfico? A terceira e última questão exige uma análise de como as ideias surgem, ou melhor de como os autores articulam seu arcabouço teórico para a elaboração de sínteses da realidade e de resoluções para a mesma, além de

uma compreensão deste conceito como uma proposta para as questões raciais e sociais presentes no horizonte do autor aqui estudado.

Apesar de existirem muitos estudos sobre intelectualidade negra no Brasil, ainda faltam trabalhos sobre como as ideias desses intelectuais são importantes para a formação da realidade brasileira, por exemplo, como muitos dos intelectuais negros constituíam a ideia de cidadania, nacionalidade, nação, Estado e afins? Como a fortuna crítica desses intelectuais guiam a realidade brasileira? Quantos desses intelectuais negros(as) estão entre os “clássicos” em áreas como o Pensamento Social brasileiro? Como os intelectuais negros e negras respondiam questões fundamentais para o Pensamento Social? Questões de que é feito o Brasil? Quantos “Brasis” cabem dentro de um único Brasil? Debates sobre o arcaico e moderno, sobre como superar o relativo atraso brasileiro.

Nina Rodrigues, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Oliveira Vianna, Gilberto Freyre, Roger Bastide, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior, Florestan Fernandes, Guerreiro Ramos, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Octavio Ianni e Gilda de Mello são autores que deixaram um grande arcabouço teórico sobre o Brasil. Qualquer interpretação sobre a realidade brasileira vai buscar, nesses e em outros clássicos, explicações sobre os avanços, os retrocessos, os sentidos ou os desvios em nosso curso histórico. Muitas dessas interpretações, sendo elas clássicas ou não, estão em disputas e demonstram que a realidade brasileira, ora ou outra, passa por um nexo de interpretações de dentro da academia. Se, para alguns, é possível traçar uma linha “evolutiva” entre os Brasis, para outros, na verdade, o que somos hoje é o resultado de uma confluência de aspectos que não deixaram de existir com o passar do tempo. O que dizer do próprio Pensamento Social Brasileiro como um objeto de estudo? Se a própria realidade brasileira pode ser entendida como algo feito de muitas contradições, ajustes e desajustes, quem dirá o Pensamento Social Brasileiro? Algo que se alimenta dos próprios ajustes e desajustes, que se firma nas contradições e nas tradições. Um campo da Sociologia que se torna objeto em eterna disputa das mais variadas interpretações sobre o Brasil. Interpretações essas que ora travam, ora destravam esse fluxo que a realidade brasileira nos impele, isso porque tais interpretações não trabalham apenas no campo cognitivo da coisa, do sentir e ver o Brasil, mas engendram as próprias forças sociais. Essas

interpretações, muitas vezes, são capazes de nos mostrar como atuar nessa realidade, fazendo perguntas e dando respostas nas quais é possível superar alguns percalços na sociedade. Essas disputas dos sentidos da realidade brasileira acontecem no presente, no presente também ocorrem as interpretações dessa mesma realidade, elas dão inteligibilidade e contribuem para delimitar as forças sociais dessas disputas. Um exemplo do que estamos querendo expor, é a crítica dos intelectuais do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) a intelectuais do séc. XIX. Pois,

quando os intelectuais do ISEB afirmam, por exemplo, que não existe um pensamento social brasileiro anterior ao modernismo, o que de fato eles estão fazendo é introduzir um corte arbitrário na história. Eles selecionam um evento para orientar politicamente uma luta ideológica contra outro grupo social, que até então possuía o monopólio da definição sobre o Ser nacional — os intelectuais tradicionais (ORTIZ, 1994. p. 08 - 09).

Sendo assim, qual a importância dos intelectuais negros e negras nessas disputas? Quantos deles impeliram e pautaram debates para delimitar as forças sociais? Nesse sentido, buscamos estudar Abdias Nascimento como um desses autores clássicos que olhou para as discontinuidades e continuidades de sua própria época, e propôs interpretações e saídas. Ao salientar as ideias de Abdias, pretendemos demonstrar a sua importância sociológica para a área do Pensamento Social. Por enquanto, como bem lembrado por Abdias “a alma negra, no Ocidente, ainda é uma exilada ‘no meio de frios *buildings* da cultura e da técnica brancas’” (NASCIMENTO, 1961, p. 19)⁷.

⁷A citação usado por Abdias é de Sartre, no texto reflexões sobre o racismo, de 1960. A citação completa seria: “(...) a alma negra é uma África da qual o preto está exilado no meio dos frios *buildings* da cultura e da técnica brancas. A negritude toda presente e oculta o obseda, o roça, ele se roça em sua asa sedosa, ela palpita, toda distendida através dele, como sua profunda memória (...). Mas tão logo o negro se volve para encará-la de frente, ela se esvanece como fumaça, erguendo-se entre ambos as muralhas da cultura branca, sua ciência, suas palavras, seus costumes” (SARTRE, 1963, p. 97).

Estratégias de investigação

Nossa estratégia de investigação também abrange a preocupação em não deixar de lado as filiações teóricas de nosso autor sem, necessariamente, focar em sua trajetória. Isso porque, muitas vezes, quando se fala de intelectuais negros, “fala-se mais da sua mobilidade social do que suas ideias e teorias” (GOMES, 2013, p. 151). Dessa ótica, ao estudar o pensamento *nascimentista*, ou de qualquer intelectual, nos afastamos de uma leitura meramente “descritiva, de uma análise que se atenha somente ao discurso e da consideração das ideias desligadas do contexto no qual são produzidas ou retomadas” (BASTO, 2010, p. 7). O que pretendemos, com o estudo sobre o conceito de *Quilombismo*, é evitar ao máximo explicar a obra do nosso autor por meio de sua origem social e das “moderníssimas reduções do conteúdo e da forma da produção intelectual às estratégias institucionais ou de ascensão profissional ou social das coteries” (BRANDÃO, 2005, p. 232).

Estudar as ideias de Abdias e explicá-las evitando uma mera descrição monográfica de sua trajetória, ou tentando justificá-las por meio de sua origem social ou ascensão, é compreender que as ideias não caem nas cabeças das pessoas como raios em um dia chuvoso, muito menos governam o mundo decidindo em quais cabeças elas iram florescer. As ideias estão enraizadas nas condições materiais de vida das pessoas e no contexto histórico ao qual estão inseridos, de acordo com Coutinho (2000, p. 9 *apud* BRANDÃO, 2005, p. 237), as ideias de cada período são “expressões condensadas de constelações sociais, meios privilegiados de reproduzir espiritualmente as contradições reais e, ao mesmo tempo, de propor um modo novo de enfrentá-las e superá-las”. Desta forma, optamos por um método analítico contextualista, que visa as premissas expostas por Quentin Skinner, sendo “necessário recuperar a intencionalidade dos autores clássicos considerando a reconstituição minuciosa do contexto original em que eles e seus textos estavam inscritos” (GIDDENS, 1998 *apud* BASTOS; BOTELHO, 2010, p. 492). O método contextualista, além de fornecer uma “sólida proteção contra as excentricidades do relativismo” (GIDDENS, 1998, p. 18 *apud* BASTOS; BOTELHO, 2010, p. 492), vai nos ajudar a entender o período específico no qual Abdias está elaborando sua proposta de se criar um Estado Nacional *Quilombola*, temos, como

hipótese, que a gênese dessa proposta vai desde o final da década de 1940 até o início dos anos 1980.

Nossa busca por uma compreensão do conceito de *Quilombismo* de Abdias, ao tratar o autor como um importante intérprete do Brasil, alinhado a um método de análise contextualista – ou seja, deixando de lado explicações do surgimento das ideias somente por meio de uma ascensão ou origem social, e focando na sua intencionalidade ao elaborar seu nexos de interpretação sobre o Brasil no contexto das questões de sua própria época – pode iluminar facetas sobre questões relacionadas à raça e à classe no presente, afinal, são os acontecimentos políticos e sociais em curso na atual sociedade que levam o Pensamento Social a buscar, nos objetos de estudos dos clássicos, a compreensão para entender esse fluxo que nos impele e que está associado ao nosso desenvolvimento histórico (BASTOS; BOTELHO, 2010).

Por exemplo, duas perspectivas, econômica e política, são de extrema importância para a elaboração do conceito de *Quilombismo* de Abdias, dentro do que estamos considerando como método contextualista. Contudo, para isso, precisamos ampliar nossa gama de textos escritos por Abdias, e evitar fazer uma leitura apenas de uma única obra, como forma acabada, a fim de captar com maior precisão sua intencionalidade, ao buscar em outros textos formas para a apreciação do vocabulário político mais amplo de sua época. Tomamos a liberdade de fazer uma longa citação de Quentin Skinner, afinal, nada melhor que o próprio autor para explicar os motivos de utilizarmos este método em nossos estudos, segue.

O que, exatamente, o procedimento aqui proposto nos permite identificar nos textos clássicos que não se possa encontrar à sua mera leitura? A resposta, em termos genéricos, penso eu, é que ele nos permite definir o que seus autores estavam fazendo quando os escreveram. Podemos começar assim a ver não apenas que argumentos eles apresentavam, mas também as questões que formulavam e tentavam responder, e em que medida aceitavam e endossavam, ou contestavam e repeliam, ou às vezes até ignoravam (de forma polêmica), as ideias e convenções então predominantes no debate político. Não podemos esperar atingir esse nível de compreensão estudando tão-somente os próprios textos. A fim de percebê-los como respostas a questões específicas, precisamos saber algo da sociedade na qual foram escritos. E, a fim de reconhecer a direção e força exatas de seus argumentos,

necessitamos ter alguma apreciação do vocabulário político mais amplo de sua época. Mas, de qualquer modo, é necessário ter acesso a esse nível de compreensão se pretendermos interpretar os clássicos de maneira convincente. Pois compreender as questões que um pensador fórmula, e o que ele faz com os conceitos a seu dispor, equivale a compreender algumas de suas intenções básicas ao escrever, e portanto implica esclarecer exatamente o que ele pode ter querido significar com o que disse – ou deixou de dizer. Quando tentamos situar desse modo um texto em seu contexto adequado, não nos limitamos a fornecer um “quadro” histórico para nossa interpretação: ingressamos já no próprio ato de interpretar (SKINNER, 1996. p. 13).

Inicialmente, tomaremos como fontes primárias duas obras de Abdias – publicadas antes do exílio (1968) e logo após o seu retorno do exílio (1981) – e um periódico do final da década de 1940. A primeira obra selecionada, *O negro revoltado*, trata-se de uma compilação de teses, documentos e debates ocorridos no I Congresso do Negro Brasileiro, realizado na cidade do Rio de Janeiro-RJ, em 1951. A proposta é fazer uma análise comparativa entre as duas introduções de *O negro revoltado*, a primeira de 1968, pouco antes do exílio de Abdias, nos Estados Unidos (EUA), e a segunda edição de 1982, publicada um ano depois de seu retorno ao país. Ao optarmos por uma comparação entre os dois prefácios, estamos levando em consideração o percurso de mais de uma década de mudanças no pensamento *nascimentista*, do ativismo negro, nas suas relações com os intelectuais não negros e mudanças sociais na sociedade brasileira após o golpe civil-militar de 1964. A segunda obra escolhida é o livro publicado em 1980, *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*, uma compilação de textos, organizada pelo próprio Abdias, apresentados em congressos fora do Brasil, no período em que esteve exilado. Aqui, pretendemos nos aprofundar no conceito de *Quilombismo* do autor, entender a constituição desse termo, como resolução das questões raciais brasileiras e como um novo modelo de organização ou reorganização social, proposto pelo autor. A terceira obra primária trata-se do jornal carioca, *O Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*, fundado em 9 de dezembro de 1948, por Abdias Nascimento, e extinto em 1950, e que contou com 10 edições. O periódico pode ser considerado como um desdobramento do Teatro Experimental do Negro, movimento surgido em 1944. Nomes como Gilberto Freyre, Artur Ramos e Guerreiro Ramos contribuíram com artigos escritos exclusivamente para o periódico. Nele, temos, como hipótese, a gênese do conceito de *Quilombismo*, apresentado

por Abdias na década de 1980, afinal, o jornal pretendia retomar a antiga luta de libertação do negro, e tinha como inspiração as lutas quilombolas no Brasil.

Revisão bibliográfica

Agora, passaremos, por alguns trabalhos acadêmicos que, de alguma forma, dialogam com nosso objeto de estudo e que já enfrentaram algumas das questões aqui apresentadas. Em nosso levantamento bibliográfico, até o momento, encontramos cerca de 22 trabalhos acadêmicos sobre Abdias Nascimento ou que tenham algum capítulo falando sobre ele, dentre eles, dissertações de mestrado, teses de doutorados, artigos em revistas, ensaios, além de duas bibliografias sobre Abdias. Dos textos acadêmicos, acreditamos que todos são pertinentes para o estudo da produção intelectual de pensadores e pensadoras negras, porém elegemos três trabalhos que levantaram questões parecidas com as nossas e conseguiram superá-las, com os quais dialogaremos mais intensamente.

Em ordem cronológica, começamos com a dissertação de mestrado *Abdias Nascimento: a trajetória de um negro revoltado (1914-1968)*, de Márcio Macedo, defendida em 2005. Macedo busca uma reconstrução biográfica da trajetória de Abdias numa perspectiva sociológica. A reconstrução de uma trajetória nessa perspectiva se faz pertinente, pois, ao colocar o percurso de Abdias paralelamente aos movimentos sociais, o seu trabalho vai, periodicamente, demonstrar os paradigmas ideológicos enfrentados e colocados pelo movimento negro e as propostas políticas utilizadas por esses movimentos, afinal, o percurso de Abdias está diretamente ligado ao movimento negro no Brasil. Muitos estudos sobre os movimentos negros no Brasil apontam para três períodos importantes, Frente Negra Brasileira (FNB) na década de 1930; Teatro Experimental do Negro (TEN), entre as décadas de 1940 e 1950; e Movimento Negro Unificado (MNU), no final da década de 1970 e no início de 1980. Abdias, direta ou indiretamente, participou de todos esses períodos. Na FNB, chegou a militar em uma posição secundária, devido à sua ligação com o Exército, mas dialogou com Correia Leite e com líderes fretenegrinos. No TEN, foi um dos principais fundadores, e atuou como escritor de peças, como ator, coordenou o jornal *O Quilombo*, além de organizar congressos científicos e, ao lado de Guerreiro Ramos, foi um importante porta-voz do movimento negro no Rio de Janeiro-RJ, na década de 1950. No MNU, participou ativamente no fim

da década de 1970, ajudou a instalar núcleos por todo o território brasileiro. A reconstrução buscada por Macedo abrange, talvez, o período de maior efervescência política e militante de Nascimento, apesar de o autor fazer um recorte histórico desde o nascimento de Abdias, em 1914, até o seu autoexílio, em 1968. Somente na década de 1930 e até a de 1950 que temos um Abdias muito ativo na militância negra, cenário muito diferente de seu retorno ao país, em 1982, quando tenta emplacar novamente uma carreira política, mas, dessa vez, de forma tímida. Nesse sentido, o trabalho de Macedo nos dá um arcabouço teórico importante para manobrar a trajetória de Abdias dentro dos movimentos sociais.

O segundo trabalho com o qual dialogaremos diretamente é a dissertação de mestrado de Daniela Roberta Antônio Rosa, *Teatro Experimental do Negro: estratégia e ação*, defendida em 2007, no Departamento de Sociologia da Unicamp. O trabalho de Rosa é de extrema importância para a nossa pesquisa, pois a autora, busca demonstrar as estratégias de ação do TEN, liderado por Abdias, como um importante grupo para o movimento negro brasileiro. Ao fazer um recorte que vai de 1944 até 1968, a autora consegue passar por todas as atividades da trupe que foram elaboradas fora dos palcos. O TEN organizou peças de teatros; grupos de alfabetização; grupos de terapia pensados pelo sociólogo Guerreiro Ramos; um jornal com 10 edições, *O Quilombo*; eventos científicos com diversos intelectuais; concursos de beleza; e concursos de artes plásticas. Ao fazer um levantamento de forma crítica dessas atividades, Rosa consegue demonstrar o êxito do TEN como um grupo social, e suas contradições como força política. A autora não poupa esforços em reconstruir as estratégias de ação do grupo, conseguindo abordar tanto os erros, quanto os acertos dessas ações. Dois aspectos salientados por Rosa em sua pesquisa foram fundamentais para o entendimento das estratégias de ação do TEN: a questão da moralização muito presente na imprensa negra do período e a importância dos eventos científicos, que revelam a importância desse espaço com uma disputa da classe média negra dentro por uma forma de intelectualidade.

O exílio de Abdias, que se deu em 1968 e se encerrou oficialmente em 1981, foi importante para a trajetória do autor, pois ampliou o seu trânsito pelas ideias, o colocou em contato com outras formas de militância, modificando sua visão sobre a questão racial no Brasil, em contraposição à de outros países, principalmente os do continente africano. Nesse sentido, a

dissertação de mestrado *Construindo o (auto)exílio: trajetória de Abdias do Nascimento nos Estados Unidos, 1968-1981*, de Tulio Custódio, defendida em 2011, vai nos ajudar a traçar os caminhos de Abdias em seu exílio. O trabalho de Custódio tem o êxito de demonstrar como Abdias manobra a sua narrativa de um exilado de forma estratégica, ao se colocar como uma referência no debate internacional quando o assunto é racismo no Brasil, e ao assumir o papel de porta-voz da questão racial em nosso país. O trabalho aborda como Abdias articula essa narrativa ao mesmo tempo em que ele vai mudando sua autoimagem no exílio. Custódio faz essa análise lançando mão de uma articulação entre discurso e imagem, reconstruindo fatos e experiências de Abdias no período de exílio, passando pelas atividades, redes pessoais e sua participação em diversos congressos e em seminários internacionais e, assim, nos dando um arcabouço teórico para compreender o trânsito das ideias em Abdias. Em geral, o trabalho de Custódio, tem como foco entender como Nascimento articula um discurso próprio com elementos transnacionais do discurso internacional negro, presente nas ideias pan-africanistas e afrocentrismo, para a construção do conceito de *Quilombismo*. Ou seja, havia claro interesse em demonstrar como, por meio de seu discurso ideológico, Nascimento daria seguimento à ruptura iniciada em seu pensamento nos anos 1960, a partir da inclusão dos conceitos de “resistência” e de “revolta”.

Esses três trabalhos articulados em nossa pesquisa, que abordam o autor aqui estudado em perspectivas e períodos históricos diferentes, vão nos ajudar a ter um domínio biográfico da trajetória de Abdias, aspecto muito importante para o nosso trabalho.

1 SUJEITOS

1.1 O sujeito

Nos primeiros minutos do filme *Possuída*, longa dirigido por Clarence Brown, lançado em 1931, temos uma cena que vai ser a tônica de todo o desenrolar da trama, na qual a protagonista Marian Martin (Joan Crawford), em pé, na estação, observa as janelas dos vagões de um trem que está lentamente parando à sua frente. Conforme o trem vai perdendo velocidade, o que se passa nas janelas vai se tornando mais nítido. Os acontecimentos são isolados, a cada janela que passa à sua frente, ela desvenda um mundo completamente diferente do seu, trabalhadores, camareiras, garçons, cavalheiros e damas, homens de negócios. Marian se encanta com aquele mundo, quando, de repente, o trem para definitivamente. No *caboose*, ela é surpreendida por Wally Stuart (Richard Gallagher), um nova-iorquino, que a indaga se ela estava observando dentro do trem. Depois de Marian fazer um sinal afirmativo com a cabeça, ele responde: “está olhando do lado errado, entre e olhe para fora!”. Depois desta cena, vislumbrada com promessas de Wally, a protagonista decide deixar sua vida de operária na pequena cidade provinciana onde vive, com seu noivo Al Manning (Wallace Ford), para tentar a vida na grande Nova York.

O diretor faz uso de um recurso metalinguístico, misturando a realidade no próprio filme com uma ficção elaborada pela personagem⁸, isso ocorre quando aquela que era só uma pessoa diante de um trem, que passa lentamente, se transforma em uma espectadora, ao contemplar as janelas como se fossem uma tela de cinema, passa a desejar participar dessa outra realidade que observa. Ela deixa de ser coadjuvante e tornar-se protagonista da história que almejou com os olhos por meio daquelas janelas, ocorrendo uma inversão na agência da personagem. Aquela que era, antes, levada pela história, passa a ser sujeito de sua própria trajetória. Primeiro, ela procura deslocar-se de seu território indo para um grande centro comercial, político e com mais oportunidades, Nova York. Depois, procura formas de se organizar e de ganhar a vida nessa grande cidade.

⁸ Referência ao documentário *The Pervert's guide to cinema*. Sophie Fiennes, United Kingdom, 2006, 150 min.

Fazendo um esforço analítico ao deixarmos de lado o fato da protagonista do filme ser uma mulher branca, focando apenas na ideia de trânsito presente na cena descrita anteriormente, acreditamos que ela retrata, a nosso ver, muito bem a trajetória de Abdias Nascimento, uma pessoa que observou do lado de fora do trem, como espectador, e que, depois, decidiu tomar esse trem e mudar os rumos de sua própria história e tentar a vida na cidade grande, tudo isso alimentado por esse desejo de se sentir integrado. Nascimento sai em 1930, de Franca, uma pequena cidade do Estado de São Paulo, com pouca escolaridade, sem nenhuma experiência com o ativismo negro, para, na década de 1980, depois de um (auto) exílio nos EUA, retornar como um experiente professor universitário, intelectual e uma referência no meio do protesto negro. A trajetória social e intelectual de Abdias, assim como de tantos outros sujeitos do Brasil, exemplifica aquilo que Fernandes denomina de um “estudo de como o Povo emerge na história” (FERNANDES, 2008, p. 21), ou, em termos benjaminianos, de como o povo sai do vale das lamentações assolado pela escuridão e pelo frio, para saltar no céu do processo *continuum* histórico.

Apesar de nosso foco de estudo sobre o conceito de *Quilombismo* de Abdias fazer um recorte temporal de 1948-1982, período que temos como hipótese a gênese de formação desse conceito, que abrange a criação do jornal *O Quilombo*, em 1948, até 1982, ano de lançamento do livro *O Quilombismo*. Permitimo-nos, nesse momento do texto, fazer uma breve análise de elementos presentes na narrativa de Abdias sobre a sua própria biografia. Consideramos que existem aspectos dessas narrativas sobre sua infância, juventude e vida adulta que são pertinentes para uma análise sociológica mais profunda sobre o papel da memória e o papel das tradições presentes em sua tese de *Quilombismo* que trataremos no terceiro capítulo deste texto.

O francano Abdias Nascimento nasceu em 14 de março de 1914 e faleceu na cidade do Rio de Janeiro-RJ, em 24 de maio de 2011. Filho de Georgina Ferreira do Nascimento (D. Josina) e José Ferreira do Nascimento, Abdias descreve seus pais da seguinte forma:

meu pai era sapateiro. Minha vó Ismênia, ex-escrava, fora estuprada por um português em Formiga (Minas Gerais). Meu pai carregou, durante 95 anos de vida, a dor de ser um filho “natural”, isto é, de não ter sido reconhecido pelo pai. Minha mãe era cozinheira, doceira e costureira (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 30).

Em nossa comparação anterior, da trajetória de Abdias com a personagem do longa, dissemos que os dois personagens são movidos por um desejo de ser integrados a um sistema. Num afã de pertencimento, no caso de Marian, quando a personagem afirma, em uma fala com Wally, que ela sente que está tudo errado com ela, suas roupas, seu cabelo e sapatos, enfim, sua origem. A mocinha do filme está fora do sistema por uma questão de classe e, até mesmo, de gênero. Entretanto, o que move o nosso autor são outras questões que, certamente, estão ligadas a uma questão de classe, mas transpassadas por sua racialidade. Vejamos,

[...] o meu problema era ter meios para sair dos horizontes daquela terra. Não que a cidade em peso fosse uma cidade opressiva, pois eu, pelo menos individualmente, tinha muitas relações com as pessoas, com os colegas de escola; mas havia fatos de indiscutível caráter racista que chocavam muito. E sem compreender muito bem, mas guiado por um instinto, por uma intuição, eu queria sair dali para tentar, para ver o mundo fora daquilo (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 67).

Buscando fugir de uma cidade que imperava tradições provincianas devido aos aspectos econômicos herdados da escravidão e de um aparente isolamento, Nascimento presenciou, de perto, a herança que um sistema escravocrata pode deixar em uma sociedade como a brasileira. Observou as distinções entre um mundo negro e o mundo branco, ainda muito presentes em um período de menos de 30 anos da abolição da escravidão. Em relatos de sua biografia, diz ter tido muito contato com os fazendeiros locais, devido ao ofício da sua mãe, que era doceira, contudo, o que aparenta colocar em choque essas duas realidades vividas pelo autor era outro ofício que sua mãe exercia, “[...] minha mãe era contratada como ama-de-leite de filhos de fazendeiros: nós somos sete, seis irmãos e uma irmã. E a nossa família, e quase todos os meus irmãos têm irmão-de-leite” (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 30). Essa proximidade com o mundo branco pareceu causar no jovem Abdias um senso crítico desde muito cedo. Podemos notar isso em outro trecho de seu depoimento:

São imagens assim, esparsas, que guardo dessa fase em Cristais. Hoje já nem lembro mais do nome da rua em que nós morávamos. Sei que era casinha muito modesta, e que existia na entrada um grande caramanchão de chuchu. Dava chuchu demais! Então, a única maneira de dar conta daquela chuchuzada era criar porcos; a alimentação dos animais era obrigação das crianças. [...] Mas o engraçado mesmo era que aquilo me fazia pensar: “é

comida de gente, é comida de porco!” Eu já fazia esse tipo de raciocínio porque, de fato, a mesma comida que era a nossa, o chuchu, era a do porco. Depois nós comíamos o porco. [...] Só muito tempo depois que eu conheci o ciclo do caranguejo, e mais tarde a obra de Josué de Castro. Naquelas palafitas do Norte e do Nordeste, as pessoas faziam cocô; vinham os caranguejos e comiam o cocô, depois as pessoas se alimentavam com os caranguejos (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 34).

Deixemos um pouco o contato de Abdias com o mundo branco agora, e foquemos na primeira frase de seu testemunho. O que nos interessa aqui não é o que o autor diz pensar quando era criança, afinal, como salientado por Bourdieu (2001, p. 184-185), devemos desconfiar da ilusão biográfica daqueles que têm a

propensão a tornar-se o ideólogo de sua própria vida, selecionando, em função de uma intenção global, certos acontecimentos significativos e estabelecendo entre eles conexões para lhes dar coerência, como as que implica a sua instituição como causas ou, com mais frequência, como fins. Conta com a cumplicidade natural do biógrafo, que, a começar por suas disposições de profissional da interpretação, só pode ser levado a aceitar essa criação artificial de sentido.

Se o alerta de Bourdieu de sempre desconfiarmos das fontes, esse caso se aplica severamente em Abdias. Estamos falando de um personagem que soube de diversas formas controlar sua imagem, discurso conforme as circunstâncias. No caso da memória, o que Abdias procura é reinventar aspectos da coletividade, não se tratando apenas de um resgate das tradições que estão em perigo de se perderem. Como bem lembrado por Walter Benjamin em seu texto *Experiência e Pobreza* (1933), é necessário um bom contador de histórias, que saiba resgatar suas experiências: “quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?” (2012, p. 123). Contudo, apesar de parecer tentador associar Abdias ao *Narrador* de Benjamin, que faz relação aos processos de mudanças que ocorreram no mundo rural alemão no começo do séc. XIX. Pois, realmente Abdias articula suas memórias na tentativa de resgatar suas experiências, tendo como alvo a juventude negra e o movimento negro, para mostrar a importância da tradição e evitar uma pobreza de experiências, que podem resultar em barbárie para o povo negro. Abdias, está além de ser apenas um narrador benjaminiano, afinal, enquanto, no passado, “o ancião que se aproximava

da morte era o depositário privilegiado de uma experiência que transmitia aos mais jovens, hoje, ele não passa de um velho cujo o discurso é inútil” (BENJAMIN, 2012, p. 10). Nascimento se recusa a ser esse indivíduo que se aproxima da morte e inútil, com essa recusa ele busca novas formas de se reinventar, procura inventar tradições nos escombros deixado pelo progresso. Assim, faz muito mais sentido associar Abdias ao *Inventor* benjaminiano presente em suas famosas *Teses Sobre o Conceito de História* (1940). Não à toa a sua última autobiografia tem um aspecto de oratória, de relatos organizados e apresentados em uma escrita em conjunto com Éle Semog⁹, o livro tem como subtítulo a palavra *griot*¹⁰, designação dada pelos franceses aos contadores de história em determinadas regiões da África, os artesãos das palavras. E é disso que se trata a memória em Abdias, um artesanato das palavras, ele vai tecendo suas lembranças ao mesmo tempo em que transita nesse labirinto das memórias, usando-o como um fio de Ariadne, com a finalidade de reinventar, em sua narrativa, a melhor forma de articular o elemento da coletividade negra, para que este esteja sempre presente, resgatando tradições que estão desaparecendo ou que tendem a desaparecer, mas ao mesmo tempo reinventado-as para uma nova forma de coletividade. Vejamos:

[...] Nas fazendas havia as casas-grandes – embora eu não soubesse dessa conotação –, e existia uma parte, um anexo da casa principal, que não era a senzala, mas era destinada aos escravos que faziam os trabalhos da casa, às tarefas domésticas. Nesse local ficava um grande número de negros e negras. [...] Mas agora eu quero falar do que eu considero mais importante daquele período. Durante a noite, aquelas mulheres negras se juntavam no tal galpão, espécie de extensão da casa principal. Faziam pipocas, colocavam numas bacias e se reuniam para contar casos, contar as histórias. O, beleza! Eram história e fatos do tempo da escravidão, dos sofrimentos, e das alegrias, numa infinidade de personagens e de vivências, que para mim pareciam todas muito próximas. Pena eu não ser um bom memorialista. Talvez eu não consiga contar detalhes, lembrar da minúcias das histórias e dos “causos”, ou da maneira de cada uma daquelas pessoas falar; da ênfase, da entonação, que com certeza tornava cada uma daquelas narrativas mais curiosas e mais impressionantes (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 37).

⁹Pseudônimo de Luiz Carlos Amaral Gomes, que nasceu em Nova Iguaçu-RJ, em 7 de dezembro de 1952. Trabalhou no gabinete de Abdias, no período em que ele foi senador suplente de Darcy Ribeiro, pelo PDT.

¹⁰“O Griot, nas culturas mandês da África ocidental (Senegal, Guiné e países próximos), é o contador de histórias (‘artesão das palavras’) que preserva e transmite a sabedoria e a história do povo. A palavra *griot* é francesa; o termo nas línguas é djeli ou djali” (SEMOG, 2006, p. 63).

Abdias usa a memória como uma grande ferramenta de construção em uma narrativa, ele articula essa ferramenta, de forma muito consciente em toda sua trajetória. A ideia de que a memória é algo esparso, descontínuo, talvez seja a chave para compreender o que o nosso autor pretende ao manobrar, em seus discursos, a ideia de memória como forma de resistência, algo presente na sua tese de *Quilombismo*.

Podemos ressaltar três práticas que são muito pertinentes nessa forma de reinvenção presente em Abdias e estão presentes em toda sua trajetória, podemos discutir se em todos os momentos elas foram deliberadas ou não, mas que de fato elas ocorreram, não se pode negar. A primeira prática é a ideia de trânsito, Abdias soube transitar muito bem como um sujeito entre suas próprias memórias, e articulou, durante toda a sua trajetória, esse bem tão precioso que é a narrativa de sua própria história. Essa prática sempre esteve presente em Abdias, desde seu aspecto mais subjetivo com a salientado anteriormente, como até mesmo a mais superficial como transitar pelo espaço. Ao transitar pelos espaços Nascimento procurou sempre se firmar em grandes centros urbanos, podemos traçar essa linha da seguinte forma, Franca; Campinas; São Paulo; Rio de Janeiro; Chile; Colômbia; Peru; Argentina; Nova York; alguns países europeus; países do continente africano e Brasília.

A segunda prática ainda relacionada ao conceito de trânsito, que tem a ver com transitar pelas ideias, na qual Abdias sempre procurou se filiar as diversas correntes teóricas, muitas delas conflitantes, o que torna a trajetória do nosso autor nada óbvia. Contudo para facilitar a distinção entre transitar pelo espaço e pelas ideias, vamos nomear essa segunda prática de meandro, onde o sujeito procura o caminho com menos obstáculos. Sobre meandar pelas ideias podemos traçar a seguinte linha Militarismo; Integralismo; Frente Negra; Surrealismo; Escola Nina Rodrigues; Nacional populismo; Nacional desenvolvimentismo; Movimento Negro Unificado; Movimento de redemocratização do Brasil; Pan Africanismo e afrocentrismo.

A terceira prática está diretamente relacionada aos duas últimas, ao transitar pelos espaços e meandar pelas ideias, Nascimento sempre procurou se associar a grupos, coletivos e entidades. Ele entendia muito bem a importância de estar sempre em número, seja discutindo, manifestando, criando ou mesmo vadiando. Se buscarmos em sua biografia foram poucos o quase

nulos os momentos onde ele relata estar sozinho, sempre esteve associado a coletividade. Podemos citar, Ação Integralista Brasileira; Frente Negra Brasileira; *Santa Hermandad Orquídea*; Teatro Experimental do Negro; Umbanda e Candomblé; Vários congressos científicos, no Brasil, Europa e África; Movimento Negro Unificado; alguns partidos políticos, sendo o principal PDT.

Dito isso, passemos agora para a análise de tais práticas na trajetória de Abdias, em como tais modos engendraram a noção de território, espacialidade, sociabilidade e política em nosso autor. Sendo facilmente discerníveis ao longo de sua vida, sendo muitas vezes necessário, por parte de Abdias, para e rever sua forma de transitar pelos espaços, ideias e grupos. Estamos falando de um sujeito de não tem o adjetivo obvio como o mais fácil para descrever sua trajetória, um sujeito em constante trânsito, que representam tanto continuidades, quanto discontinuidades. Contudo, precisamos salientar dois importantes pontos presentes em nosso trabalho. O Primeiro reside no fato da dificuldade que é trabalhar essa ideia de meandro em Abdias dentro de todas as suas dimensões políticas, afinal para o nosso autor, tudo é política, como veremos ao longo do texto. O segundo ponto, trata-se na capacidade de Abdias de sempre reinventar a cena política e si mesmo, dessa forma compreendê-lo é compreender os momentos políticos do Brasil.

1.2 O sujeito e o trânsito

As cidades sempre tiveram um importante papel na trajetória de Abdias, ele sempre procurou sair de um aparente isolamento, ao migrar para cidades mais urbanizadas e cosmopolitas. Franca-SP, por exemplo, cidade natal de Abdias, tinha certa importância no período colonial, o que ressalta as tradições escravistas presentes na cidade. Podemos perceber essa importância ao analisarmos as constantes alterações de status e de nome que o atual município francano, conhecido como a “capital dos sapatos”, sofreu, indo de entreposto, em 1804, à comarca em 1839, até chegar à categoria de cidade, em 1889. Mesmo imperando tais tradições, Abdias e sua família souberam se articular para superá-las. Um exemplo disso foi o fato de seus pais o terem matriculado em um curso técnico, aos 11 anos: “foi quando eu entrei para a Escola de Comércio do Ateneu Francano, para estudar contabilidade. Esse curso era considerado como curso secundário, o antigo ginásio. Eu tinha então 11 anos” (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 37). A família de Abdias soube transitar entre o que podemos considerar como mundo branco e mundo negro, o que possibilitou ao nosso autor ter um arcabouço de possibilidades muito diferente das que eram dadas aos negros naquele período. Nas palavras de Abdias,

algum tempo depois, com uns 12 ou 13 anos, fui trabalhar no consultório médico do dr. José Ribeiro Conrado – o dr. Juquinha como era conhecido –, onde fazia os serviços de faxina e também ajudava a preparar os instrumentos para os exames médicos ou pequenas intervenções cirúrgicas. Foi um momento muito importante porque, ao lado desse consultório, existia o de um dentista. [...] A melhor parte dessa relação com o dentista é que ele tinha uma boa – porque não dizer uma excelente – biblioteca. Foi então que eu comecei a ler os primeiros livros com conteúdos mais densos (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 52).

Depois de Franca-SP, Abdias, com 16 anos, se muda para São Paulo-SP, onde entra em contato com a Guarda Civil da cidade. Percebeu, logo, a ausência de negros no quadro de guardas, algo que ocorreria muitas vezes ao longo de sua vida — perceber a ausência de negros em diversos espaços da vida política no Brasil. Em 1930, com apenas 16 anos, se alista no Exército brasileiro como voluntário — o que só foi possível com a falsificação de certidão de nascimento e com a

ajuda de um amigo advogado que custeou as passagens — e passa a viver por definitivo na capital paulista servindo no Segundo Grupo de Artilharia Pesada. No mesmo ano, presencia a Revolução de 1930, orquestrada por Getúlio Vargas, o que fez aumentar os movimentos de oposição de apoio ao Varguismo. As eleições de 1930 “obrigou a nação a encarar o debate não apenas sobre os procedimentos e as regras da sucessão presidencial, mas sobre as práticas do regime republicano: o valor da igualdade social, o exercício da cidadania e o modo como essas práticas são incorporadas pelas Repúblicas” (SCHWARCZ; STARLING, 2015. p. 351). Com as fortes ebulições políticas ocorrendo no país e a intensa movimentação do Exército, Abdias é transferido para a 11ª Companhia de Infantaria e, ao que parece, essa transferência se deu por mal comportamento de Abdias. Segundo o mesmo, citado por Almada (2009, p. 42), “para lá eram transferidos todos aqueles soldados insubordinados, os indisciplinados, que ficavam concentrados ali por causa das dificuldades que as unidades tinham para contratá-los”.

Com um cenário econômico favorável aos paulistas, devido as alterações que ocorreram no desenvolvimento econômico, com Minas Gerais enfraquecida política e economicamente, São Paulo torna-se a principal Estado da federação (SCHWARCZ; STARLING, 2015. p. 355). Além de ser uma das maiores oposições ao novo regime que se instaura. Abdias lutou do lado dos paulistas na conhecida “revolução” constitucionalista de 1932, uma oposição ao governo varguista apoiada por comerciantes, industriais e fazendeiros. Em geral, a população paulista se engajou muito nesta mobilização¹¹. A aderência negra a guerra de 1932, foi bem forte, chegando a ser criado um pelotão somente de soldados negros, a Legião Negra ou os Pérolas Negras. A experiência em nível militar com seus pares negros foi bem impactante na trajetória de Abdias. Segundo ele, “nesta revolução, eu tive também uma visão daquilo que o negro era capaz em São Paulo, se criou a Legião Negra” (NASCIMENTO, 1993, p. 3 *apud* MACEDO, 2007, p. 40). Com a derrota das tropas paulistas, Abdias intensifica sua militância na FNB, na qual, assim como no Integralismo, estabelecerá uma vasta rede de contatos.

¹¹“Apenas os trabalhadores das fábricas ficaram de fora da mobilização geral. No estado onde se concentrava o maior número de indústria do país, os operários não acorreram em massa para luta. Nos meios operário, muitos duvidavam de um levante em que não cabia nenhuma atenção as demandas dos trabalhadores; entre as elites de São Paulo, crescia o termo de que os operários mobilizados para guerra saíssem do controle e partissem para sua própria revolta. Enquanto durou a guerra, inquietos com o risco de comoção social, os dirigentes paulistas mantiveram suas fábricas sob estreita vigilância e aos lideranças operárias, se possível, trancadas da cadeia” (SCHWARCZ; STARLING, 2015. p. 365)

Nesse período, conflitos entre negros e brancos estavam se tornando algo corriqueiro da cidade de São Paulo-SP, esse cenário se acirrava ainda mais em um contexto de menos de meio século da abolição, com a introdução da mão de obra do branco europeu, fomentada pelo Estado brasileiro, e uma segregação racial velada. Como muita dessa mão de obra imigrante tinha como finalidade os campos, muitos negros foram forçados a saírem das zonas rurais e a migrar para os grandes centros. Nesse sentido, “é impossível determinar até onde o desajustamento do negro e do mulato foram de fato regulados por suas ligações com o mundo dos brancos. Uma coisa, porém, parece certa: nas migrações para a cidade, os negros com maior familiaridade e intimidade com as pessoas e o padrão de vida dos ex-escravos tinham maiores probabilidades de êxito” (FERNANDES, 2008, p. 95). Contudo, aqueles que não tinha essa familiaridade na qual se refere Fernandes, procuravam outras formas de se organizar, com Abdias não foi diferente, ele entendia a importância de se organizar em grupos e procurava isso no negro emergente das grandes cidades. Afinal,

após a Abolição, no entanto, houve um período na qual o negro não encontrava possibilidade de se integrar economicamente e encontrar a sua identidade étnica de forma não fragmentada e confusa. Daí uma fase onde ele, como o elemento mais onerado no processo de passagem da escravidão para o trabalho livre, desarticulou-se social, psicológica e culturalmente. Mas sempre procurou, em nível organizacional, reencontrar-se (MOURA, 2014. p. 280).

Nos centros urbanos, os negros que se organizavam eram perseguidos, o que fez que surgissem outros canais de denúncia. A imprensa negra tem um papel fundamental nesse período. *O Menelick* (1913), *O Alfinete* (1918), *A Liberdade* (1919), *O Kosmos* (1924), *O Elite* (1924), *Auriverde* (1928) e *O Clarim* (1923) são os jornais mais conhecidos e pesquisados. Muitos negros que chegavam à cidade acabavam por se organizar em clubes, jornais e afins. Com Abdias não foi diferente, apesar da vontade de se organizar politicamente, ele tinha uma consciência de sua situação, pois, em suas próprias palavras, “vinha do interior, completamente ignorante, tolo, sem meios de me orientar em assuntos políticos, mas transbordante de vontade de atuar” (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 67). Com uma imensa vontade de participar de organizações políticas, Abdias era impedido devido à sua situação servindo ao Exército, pois os soldados eram proibidos de

participar de qualquer atividade de cunho social ou político. Mas Abdias militava na clandestinidade:

[...] mesmo assim, eu distribuí por certo tempo, no quartel, exemplares do *Lanterna Vermelha*, jornal comunista clandestino, e fundei um jornalzinho, *O Recruta*, que chegou a circular por alguns números. A gente fazia aquele troço sem contato com ninguém esclarecido. Estava ali de soldado, pronto para obedecer às ordens; até para atirar no pessoal da Aliança Nacional libertadora se por acaso os oficiais dessem ordem, não tinha escolha, não tinha informação, nem ambiente, nem leitura. Aquela situação constituída um quebra-cabeça (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 68).

A imagem de um quebra-cabeça retrata bem a situação política na década de 1930. Tínhamos presente, na sociedade desse período, um forte discurso nacionalista e foi esse discurso que atraiu Abdias, um jovem que ansiavam por orientação política, que queria “enaltecer a nação e as coisas nacionais, resistindo ao domínio das referências alheias” (ALMADA, 2009, p. 45). O jovem Abdias acaba encontrando, nesta busca, os discursos de Plínio Salgado, que enfatizavam a defesa da cultura, da economia, do poder político nacional e militar da nação, um discurso no qual a soberania brasileira estava presente. Abdias logo aderiu ao movimento de Plínio Salgado, a Ação Integralista Brasileira (AIB). No mesmo período, Abdias começou a participar indiretamente de outro movimento, a Frente Negra Brasileira (FNB). Pode-se dizer que a FNB surge oficialmente em 1931, mas, de acordo com estudos sobre a imprensa negra, desde 1915

[...] já havia uma série de periódicos informativos e entidades recreativas nas quais os negros paulistas se reuniam. A partir dos anos 1920, de acordo com Bastide (1983) e Ferrara (1981), começam a surgir jornais com maior conotação política que, em conjunto com os primeiros, mais recreativos, e os posteriores, ficaram conhecidos como Imprensa Negra. Seu papel foi fundamental na denúncia da situação da população negra na cidade de São Paulo e do “preconceito de cor” existente, fato silenciado pelos grandes jornais da época (MACEDO, 2007, p. 40).

Esse canal de denúncia, organização e comunicação, os jornais, vai ser de extrema importância para o surgimento da ideia de *Quilombismo* de Abdias, que posteriormente vai trabalhar em diversos jornais, adquirindo experiência para no ano de 1948, lançar o primeiro periódico

dirigido por ele e que vai ser um dos braços de atuação do Teatro Experimental do Negro (TEN), *O Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*.

Participando de manifestações e distribuindo jornais da FNB, Abdias passa a ter contato com um outro tipo de militância que ele considerava mais orgânica, além de conhecer José Correia Leite e Fernando Góes, e, em suas próprias palavras, “foi nesse princípio de militância orgânica que eu comecei a sentir e entender o orgulho coletivo, porque o orgulho individual, que também é necessário, eu já tinha, pois meu pai e minha mãe me ensinaram muito bem” (ALMADA, 2009, p. 48). Como dito anteriormente, a condição de militar do Exército dificultava a atuação de Abdias nos movimentos sociais e, com a FNB, não foi diferente, “pois estava servindo o Exército, cujo regulamento disciplinar proibia qualquer participação em atividades sociais e políticas. Assim, minha participação era mais simbólica e espiritual” (NASCIMENTO, 1976, p. 28 *apud* MACEDO, 2005, p. 43).

Sempre visando objetivos e aspirações políticas em nível parlamentar, a FNB consegue se organizar como um partido político, mas essa nova empreitada é interrompida pela repressão do estado getulista, em 1937, que fez com que suas atividades como uma sociedade recreativa e de assistência se findassem em 1938. A FNB

[...] como qualquer outra instituição de massas, teve seus problemas internos de orientação e liderança, o que aliás é um índice de sua vitalidade. O dirigente Arlindo Veiga dos Santos se achava ligado ao Movimento Patrianovista, de orientação de direita, enquanto José Correia Leite se filiava ao pensamento socialista. Tal polarização levaria inevitavelmente ao fracionamento que ocorreu (NASCIMENTO, 1976 *apud* CAVALCANTI *et al.*, 1976, p. 27).

A FNB foi um importante movimento negro de denúncia do “preconceito de cor” e buscava mecanismos para enfrentá-lo, mas, ao mesmo tempo, “posicionava-se através de princípios universais abstratos, enfatizando a igualdade entre negros e brancos” (MACEDO, 2007, p. 41 *apud* FERNANDES, 1972, p. 92). Tinha como base o nacionalismo, a assimilação e a integração do negro à sociedade brasileira, o que significava, naquele momento, a negação de valores da cultura negra em prol da aceitação na sociedade branca. Acreditamos que a ideologia de assimilação do

negro defendida pela FNB era um reflexo do paradigma, gerido pela sociedade brasileira e sua busca por elementos de coesão, ao mesmo tempo, em que busca por uma modernização relacionada ao urbano. O desejo de aceitação em uma sociedade totalmente excludente acaba fazendo da imprensa negra o “grande instrumento do puritanismo preto” (BASTIDE, 1973, p. 149 *apud* ROSA, 2007, p. 70), um meio educativo e uma tentativa de desvinculação da imagem de selvageria e de desregramento ligada ao negro, pelo senso comum e pela história, ao trazer “regras para a conduta de um brasileiro negro, uma vez que quisesse se afastar da imagem do vício e da imoralidade constantemente atribuídos a ele. A conduta reta e irrepreensível era então pregada como forma de integrar-se e livrar-se do estigma negativo” (ROSA, 2007, p. 70-71).

O desejo de aceitação, somado à negação do perfil psicológico dos indivíduos negros ou grupos, nesse momento de transição e de alterações, gera um vazio de identidades, ou um grande campo de disputas para as mais variadas vertentes políticas, o que acaba refletindo nas formas de expressão desse desejo de aceitação, dando a esse desejo um tom moralizador, o que torna sua análise um tanto complexa, devido ao fato de ser grande as disputas dentro da própria imprensa negra. A nossa última análise sobre o papel da FNB e o da imprensa negra assume e o vasto campo de disputa que isso se tornou no final da década de 1930, tem lastro ao analisarmos o que se professava sobre o pan-africanismo¹² no periódico *O Clarim da Alvorada*, por exemplo. Existia, dentro do periódico, uma ala garveysta, intitulada *O Mundo Negro*. O jornal, dirigido pelo fretenegrino José Correia Leite, de aspirações socialista, mas que se preocupava com a divulgação dos debates que ocorriam no movimento negro internacional, por exemplo, com “notícias e artigos do movimento que Marcus Garvey, o grande negro jamaicano, desencadeará nos EUA sob o lema da *Volta à África*” (NASCIMENTO, 1976 *apud* CAVALCANTI *et al.*, 1976, p. 28), apesar de Garvey ser claramente contra o socialismo e comunismo. A doutrina de Garvey tinha como base a

12 Em 1900, ocorreu o Primeiro Congresso Pan-africano, sediado na cidade de Londres. W. E. B. Du Bois (1863-1968), norte-americano, foi presidente desse movimento, e ficou conhecido como pai do pan-africanismo moderno, apesar de muitos atribuírem o surgimento do termo pan-africano e do movimento ao advogado de Trindade e Tobago, Henry Silvester Williams (1869-1911). Vale citar outros intelectuais pan-africanistas: Alexander Crummell (1819-1898); Edward Wilmot Blyden (1832-1912); Booker T. Washington (1856-1915); Marcus Mosiah Garvey (1887-1940), George Padmore (1902-1959); Kawame N’Kruma (1909-1972), todos com propostas diversas para o movimento, ora pregando mais aspectos econômicos, educacionais, religiosos, socialistas e políticos, ora aglutinando todas essas pautas, radicalizando e levando os objetivos no movimento a outro patamar, como é o caso do jamaicano Marcus Garvey.

ideia de que o “povo Negro esperava receber respeito e tratamento justo em um mundo fundado pela concorrência racial e pelo conflito, de modo que ele advogava o surgimento de uma *Novo Negro*, que se basearia no orgulho, na unidade e reparação raciais para liberar sua terra de origem, construindo uma Nação, Governo e Exército próprios (GARVEY, 2017, p. 14 – 15). Esse Novo Negro, era baseado nessa moralização professada por alguns veículos da imprensa negra, com o objetivo de torna a conduta dos negros algo mais aceitável para uma possível integração. Os textos de Garvey iam além de professar um retorno à África e seu desenvolvimento econômico, ele trazia texto sobre economia doméstica, etiqueta social, formas de se organizar coletivamente, forma se organizar politicamente, motiva os negros a serem independentes economicamente. Assim, o *Clarim* noticiava, com uma certa frequência, congressos negros que ocorriam nos EUA e as ideias que circulavam pelos movimentos internacionais a despeito do protesto negro.

[...] Discursos vão se construindo paralelamente, em meio às lutas sociais, em alguns casos visando a integração e o reconhecimento, mesmo que proferindo o protesto (exemplo de setores da Imprensa e Teatro Negros); ou, desnudando inesperada e estranhamente, por outro lado, a impossibilidade de se integrar e ser aceito, nos moldes apresentados até então pelo contexto social (SILVA, 2011, p. 243).

Muitos dos intelectuais do período foram afetados por essas intensas mudanças, contradições e vasto campo em disputa, e “não ficaram imunes à radicalização política dos anos 30, optando ora pela vertente comunista, ora pela católica¹³ ou integralista” (OLIVEIRA, 1995, p. 23 *apud* MAIO, 1997, p. 128). Com Nascimento não foi diferente, ele entrou cedo para as fileiras da Ação Integralista do Brasil (AIB)¹⁴ e relata sua passagem pelo Integralismo:

[...] as lutas nacionalistas e anti-imperialistas, a oposição do capitalismo e à burguesia, foram os temas que me atraíram para as fileiras integralistas. Etapa importante da minha vida. No Integralismo foi onde pela primeira vez comecei a entender a realidade social,

¹³“Naquela altura o catolicismo se tornou uma fé renovada, um estado de espírito e uma dimensão estética. ‘Deus está na moda’, disse André Gide em relação à França, ao que ocorria na França e na verdade também para o Brasil. [...] Muitas vezes, o espiritualismo católico levou no Brasil dos anos 30 à simpatia pelas soluções políticas de direita, e mesmo fascistas, como foi o caso do Integralismo, cujo fundador, Plínio Salgado, modernista e participante do movimento estético renovador, aliou a doutrinação a uma atividade literária de certo interesse. E é curioso notar que as opções desse tipo foram favorecidas pela combinação de catolicismo, simbolismo e semimodernismo nacionalista” (CÂNDIDO, 1984, p. 31 *apud* MACEDO, 2005, p. 47).

¹⁴Abdias não foi o único intelectual negro que entrou para a AIB. Guerreiro Ramos, que viria a conhecer o nosso autor no Rio de Janeiro-RJ, em 1945, entrou para os camisas verdes em 1933, quando tinha 17 anos, ainda cursando o ginásio.

econômica e política do país e as implicações internacionais que o envolviam. A juventude integralista estudava muito e com seriedade (NASCIMENTO, 1976, p. 30 *apud* MACEDO, 2007, p. 47).

Ao que tudo indica, nas próprias palavras de Abdias, a militância dentro do integralismo foi muito importante para o amadurecimento intelectual de Abdias, onde ele diz ter encontrado e conhecido pessoas de primeira qualidade, vejamos:

Encontrei e conheci pessoas de primeira qualidade como um San Thiago Dantas, Gerardo Mello Mourão ou Roland Corbisier; assim como um Rômulo de Almeida, Lauro Escorel, Jaime de Azevedo Rodrigues (falecido), o bravo embaixador brasileiro num país europeu que se demitiu da carreira após o golpe militar de 1964; ou ainda Dom Hélder Câmara, Ernani da Silva Bruno, Antonio Galloti, M. Marei Guimarães e muitos outros. Conheci bem perto o chefe integralista Plínio Salgado de quem em certa época fui amigo. Dentro do integralismo, eu me separava do movimento negro, mantendo assim duas atividades paralelas” (NASCIMENTO, 1976, p. 30 *apud* MACEDO, 2005, p. 48).

A situação de Abdias com os movimentos sociais se altera quando ele é desligado do Exército brasileiro, em 1936. O desligamento ocorreu depois, de acompanhado de Sebastião Alves, ficarem presos durante um mês por causa de uma briga corporal contra o delegado de polícia e devido a um ato de discriminação racial do qual os dois foram vítimas dentro de uma boate.

Com esse desligamento do Exército, começou outra via dolorosa, porque a pessoa que é excluída dessa maneira fica sempre na mira da polícia, e nós já estávamos fichados no Gabinete de Investigações. Era uma perseguição sem tréguas sobre a gente, viramos cartas marcadas em São Paulo. E tinha outro agravante, pois, nossa luta de buscarmos instrumentos contra o imperialismo, contra o colonialismo, nos também éramos conhecidos como membros da Ação Integralista Brasileira. Isso significa que éramos subversivos mesmo, e a todo instante estávamos presos (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 81).

A partir daqui, teremos um aprofundamento de Abdias nos movimentos sociais. Como soldado do Exército, a vida política de Abdias ficava na clandestinidade, quando ocorre o seu desligamento, depois de seis anos servindo ao Exército brasileiro, temos um impulsionamento em sua vida política. No mesmo ano de seu afastamento, ele se muda para a cidade Rio de Janeiro-RJ. Na Cidade Maravilhosa, Abdias vai demonstrar a sua capacidade de se articular e de ampliar suas

redes de contato, o que denota sua eficácia de transitar por diversos locais. Ele chega à cidade carioca com apenas um contato, o de Rodrigues Alves, ainda do tempo da “revolução de 1932”, quando eles lutaram com as tropas do Rio de Janeiro-RJ. Esse amigo arruma um local para Abdias morar no morro da Mangueira.

Ali, em uma nova cidade e com poucos contatos, ele logo procura formas de se organizar e se sustentar. Ele começa a trabalhar como faxineiro na Rádio Ipanema, e passou a revisor do jornal *O Radical*. Como esses trabalhos não eram fixos, Abdias foi vivendo de trabalhos aleatórios que surgiam, até a AIB criar o periódico *A Ofensiva*. No Rio de Janeiro-RJ, o jornal tinha, como redator-chefe, Madeira de Freitas. Abdias passou a trabalhar como colaborador para o jornal integralista, mas, apesar de sua afinidade com esse movimento, é trabalhando com seus companheiros de militância que sua fé no Integralismo começa a ser abalada. Após sofrer discriminação racial dentro do jornal integralista, Nascimento decide deixar o movimento.

Eu fui observando aquela situação e comecei a perceber algumas coisas que não me agradavam, no sentido do tratamento dispensado aos negros. Não era uma orientação deliberada, mas existia, dentro do Integralismo, um segmento que era sistematicamente racista contra os negros. Nunca falei ou discuti esse assunto com Plínio Salgado. O certo seria eu ter denunciado aquela situação; entretanto, o que decidi foi sair do Integralismo. Essa é a verdade. Isso aconteceu logo depois que cheguei ao Rio de Janeiro, em fins de 1936; formalmente minha saída foi em 1937 (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 84-85)

Esse afastamento das atividades integralistas aproximou Abdias de um outro tipo de militância, que tinha outra relação com suas identidades negras. Mudar para um grande centro cultural, como o Rio de Janeiro-RJ, foi de extrema importância para Abdias, esse trânsito ampliou sua perspectiva de militância, suas redes de contato e suas referências intelectuais. Também o afastou do integralismo e mostrou que existia uma distinção entre os movimentos negros do Rio de Janeiro-RJ e de São Paulo-SP. Em suas próprias palavras,

ao mesmo tempo, começo a viver outro tipo de realidade do negro. Já não se tratava só de protestar com aquelas atitudes violentas, como acontecia em São Paulo. Não se tratava de que, no Rio de Janeiro, o racismo fosse diferente, mas em São Paulo a reação era mais explícita. Por outro lado, no Rio de Janeiro, os negros tinham uma relação mais direta com

sua cultura, através dos seus terreiros, dos seus candomblés, e isso foi uma nova educação para mim; pois antes eu reagia instintivamente contra a discriminação, era uma necessidade de enfrentar aquela opressão com uma atitude de guerra, sem outro fundamento que não fosse a justiça, os direitos do cidadão. Mas, no Rio de Janeiro, havia outra dimensão. Eu pude entrar naquilo que era a alma negra e compreender as nossas tradições culturais (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 87).

Com a intensificação da repressão do regime varguista, depois de perseguir os comunistas e declarar os fascistas como inimigos do Estado Novo. Essa repressão acabou refletindo nas lideranças negras da FNB e de muitos jornais da Imprensa Negra. Nesse período se intensifica a perseguição aos movimentos sociais. Abdias foi preso com integralistas, ex-integralistas, comunistas e anarquistas, e ficou detido durante seis meses. A vida política na penitenciária Frei Caneca, mesmo presídio onde Carlos Prestes ficou detido, era bem intensa e Abdias participou ativamente dessas atividades. Em 1938, foi liberto e, no mesmo, ano se dirigiu para a cidade de Campinas-SP, onde organizou o Congresso Afro-Campineiro.

O ano de 1938 marca em definitivo a entrada de Abdias na vida política e intelectual. Formado em Economia e sem as amarras do Exército, o nosso autor estava livre para se engajar no que mais lhe interessava, o movimento negro. No mesmo ano, ele organiza um congresso da cidade de Campinas-SP, sobre o qual trataremos mais à frente. Depois do I Congresso Afro-Campineiro, em comemoração ao cinquentenário da abolição da escravidão, Abdias retorna para o estado do Rio de Janeiro, para buscar novas formas de se organizar.

Procurando outra vez o que fazer. Mas, desta feita, não vivia aquelas tensões anteriores por definir o meu destino. Os planos e sonhos maiores permaneciam ativos, mas nem tanto emergentes. À medida que eu aprofundava o conhecimento a cidade, as suas manhãs e os seus movimentos, ia me sentindo mais à vontade; outros desejos fluíam, as rotas mudavam com as possibilidades mais imediatas” (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 99).

Nessa busca por desejos mais imediatos, Abdias reencontra antigos amigos e, com eles, funda a *Santa Hermandad Orquídea*, um grupo de jovens com premissas surrealistas que queria viver a boa vida da boemia. Em um determinado momento, esse grupo de jovens decide sair pelo mundo para viver aventuras e inspirações para ter o que escrever. Abdias e os demais decidem fazer

uma longa viagem pela América Latina. O grupo passa um período em Belém, em Manaus, na Colômbia, no Peru, na Bolívia, no Uruguai e na Argentina. Na cidade de Lima, no Peru, Abdias passa por uma grande transformação em sua militância negra ou, em suas próprias palavras, “nessa minha passagem por Lima, foi quando começou a grande virada, o grande salto qualitativo da minha existência” (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 109). Depois de assistir a uma peça em que a personagem principal era negra, mas estava sendo representado por um branco que se pintava de preto para atuar, Nascimento decide criar uma trupe de teatro somente de negros, em seu retorno para o Brasil. “De forma límpida e definitiva, eu decidi ali mesmo: vou para o Brasil e vou fazer teatro negro” (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 109). Antes de seu retorno a terras brasileiras, Abdias desembarca na Argentina, onde adquire experiências com teatro popular e de rua e, quando retorna em definitivo para o Rio de Janeiro-RJ, procura formas de criar a sua trupe de teatro.

1.3 O sujeito e seus meandros

Os acontecimentos na cidade de Lima e sua experiência com o teatro de rua, em Buenos Aires, fizeram Nascimento voltar para o Brasil, em 1943, com o intuito de fundar um teatro somente de negros. Ao chegar ao Brasil, seus planos são temporariamente deixados de lado, pois, ao desembarcar em São Paulo-SP, Nascimento é preso por dois processos que foram abertos na cidade, em 1936, o primeiro sobre sua briga de bar que causou seu desligamento do Exército e segundo por um desentendimento com um tenente negro – sobre o qual não conseguimos mais informações.

[...] Vai para a penitenciária do Carandiru, em São Paulo, por ordem de Mascarenhas Moraes, comandante da Força Expedicionária Brasileira (FEB), por ser época de guerra. Na prisão, tem sua primeira experiência com dramaturgia, elaborando o que ele chamou de “Teatro do Sentenciado”. Estimula os presos a escreverem peças e escreve sua primeira peça (que nunca seria encenada), intitulada *Zé Bacoco*. Este foi seu primeiro treino como diretor de teatro. Ainda na prisão, escreve o romance *Zé Capetinha* é um tipo de caderno da prisão, intitulado *Submundo*. Sua libertação ocorre em abril de 1944, após entrar com um recurso no Supremo Tribunal Federal (STF) (MACEDO, 2005, p. 57).

Depois de liberto, procura reorganizar sua rede de contatos, encontra o crítico literário e jornalista, Fernando Góes, que lhe apresenta Mário de Andrade. Abdias comenta com os dois sobre seus planos de inaugurar um teatro somente de negros. Apenas Góes se mostra interessado por sua nova empreitada, mas, com pouco apoio na cidade de São Paulo-SP, desloca-se novamente para o Rio de Janeiro-RJ à procura de amigos para desengavetar o seu projeto. Em outubro de 1944, após sete meses em liberdade, Abdias com Aguinaldo de Oliveira Camargo, Sebastião Rodrigues, Wilson Tiberio, Jose Herbel, Teodorico dos Santos, Arinda Serafim e com Maria Gonçalves, inauguram o Teatro Experimental do Negro. Em 8 de maio de 1945, o TEN estreava no Teatro Municipal com a peça *O imperador Jones*, de Eugene O’Neill, traduzida por Ricardo Werneck de Aguiar.

Importante salientar o fato de o TEN não ser a primeira experiência de teatro feito apenas por negros no Brasil.

Na mesma cidade do Rio de Janeiro, entre 1926 e 1927, a Companhia Negra de Revistas, tendo à frente o artista De Chocolat, consistiu em um notável exemplo de teatro produzido,

organizado e encenado por negros, colocando, em seu trabalho, o afro-brasileiro como presença viva da cultura nacional, naquele contexto em fervorosa discussão (TRAPP, 2018, p. 86).

Mas foi depois de iniciativas como essa, elaborada por Abdias, que podemos observar uma profusão de teatros negros, para citar a mais popular O Teatro Popular Brasileiro, inaugurado em 1950, na cidade do Rio de Janeiro-RJ, por um dos fundadores do TEN, Solano Trindade (1908-1974). A trupe, que existiu até meados dos anos 1970, na cidade de “Embu das Artes, São Paulo – para onde Solano havia se mudado em 1961 –, tornou-se um marco na história da cultura negra brasileira” (TRAPP, 2018, p. 86). Vejamos o que Nascimento (1976) citado por Cavalcanti *et al.* (1976, p. 40), diz sobre isso:

O TEN entusiasmou a muita gente, e inspirou a formação de vários outros teatros negros pelo Brasil afora. Eu mesmo dei permissão para que o Geraldo Campos criasse o Teatro Experimental do Negro em São Paulo; no Rio, um grupo havia trabalhado na peça *Aruanda*, de Joaquim Ribeiro, produzida pelo TEN, resolveu continuar por conta própria e fundou o Grupo dos Novos, o qual se tornou a Brasileira; o poeta Solano Trindade, também tocado por essa inspiração, fundou o Teatro Popular Brasileiro; Mercedes Batista fundou o seu grupo de dança folclórica, após um ano de estudo com Katherine Dunham, em Nova York.

Se transitar pelos grandes centros urbanos teve um importante impacto na trajetória de Abdias, podemos dizer que esse trânsito refletia na forma em que ele se relacionava com as diversas correntes teóricas que encontrou em seu percurso. Ao meandar pelas ideias, Nascimento procurava reinventar sua visão de mundo. Isso explicaria como ele sai de uma proposta conservadora, integralismo de Plínio Salgado, passando para um movimento surrealista de origem marxista, para na década de 1940 fundar um grupo de teatro somente de negros, ou chegar nos anos 1980 em pleno processo de redemocratização do Brasil com sua proposta de criação de um Estado nacional quilombola.

Guerreiro Ramos, foi um dos principais parceiros de Abdias no projeto TEN e via com desconfianças aqueles que faziam do movimento negro um projeto de ordem pessoal e se engajavam nele como forma de garantir a ascensão social. Em uma conferência realizada no

auditório do Ministério da Educação, organizada pelo TEN, em 1948, Ramos faz a seguinte crítica ao que considera uma mudança de paradigma na realidade racial brasileira: “as chamadas culturas negras estavam passando para a categoria de curiosidades históricas, tendendo, mesmo para desespero dos antropólogos e sociólogos, a ser instrumentalizadas por negros e mulatos ladinos numa indústria turística do pitoresco” (RAMOS, 2003, p. 26). Esse trecho da conferência foi reproduzido na primeira edição do jornal *O Quilombo*, em 1948, em um evento que contou com uma solenidade oferecida pelo TEN ao jornalista americano Dr. George S. Schuyler, correspondente do jornal *The Pittsburgh Courier*, que estava na cidade do Rio de Janeiro-RJ para realizar uma série de reportagens sobre o negro no Brasil. O nome dado à conferência de Ramos foi “Contactos raciais no Brasil” e sua fala faz uma dura crítica à forma como a questão racial vinha sendo usada tanto pela academia do período, e do monopólio que ela tinha em relação aos assuntos raciais, quanto daqueles que queriam usar a cultura negra como exportação do “real” Brasil, ao buscar um senso comum de identidade brasileira.

O termo “ladino” foi usado por Ramos em outra situação ao se referir a Abdias em 1945, quando este o convida para conhecer o TEN: “o fundador do TEN (Abdias) me procurava para obter meu apoio na sua iniciativa e eu o despistei, como se despista a um demagogo e a um negro ladino. Ficou, entretanto, deste encontro, a curiosidade pelo movimento” (RAMOS, 1950, p. 35 *apud* MACEDO, 2005, p. 56). A ideia de negro ladino e demagogo se faz presente, pois, ao que tudo indica, este meandro de Abdias pelas ideias não era bem-visto por algumas pessoas do movimento negro. Pairava sobre Abdias uma desconfiança, sua revolta contra a opressão racial era vista por muitos como autêntica, “sincera e verdadeira; já por outros, como uma simples estratégia para fazer dos negros uma massa de manobra num projeto individual de ascensão social e por que não, política” (MACEDO, 2005, p. 56). Nesse primeiro encontro, Abdias encarna, em Ramos, a ideia de um negro veterano da velha militância negra, alguém que busca o caminho mais fácil de ascensão social através da militância. Por isso, era necessário despistar o “demagogo” Abdias, que tinha um percurso um tanto quanto inusitado. Afinal, até fundar o TEN, em 1944, Nascimento tem uma trajetória nada óbvia. Contudo, a maior desconfiança de Ramos contra Abdias, nesse período,

se dava pelo fato de o sociólogo baiano considerar que as organizações políticas que envolviam a questão racial eram um equívoco estratégico contra o racismo no Brasil:

Os meios de luta do negro brasileiro não devem ser demagógicos nem sentimentais, têm que ser adequados ao modo como se coloca o problema no Brasil. Penso que os homens de cor não devem jamais organizar-se para combater o preconceito racial. Nesta parte, sua atitude deve ser tanto quanto possível de indiferença e até humorística, nunca de indignação (RAMOS, 1946, p. 6 *apud* GUIMARÃES; MACEDO, 2008, p. 153).

Nos atentemos, agora, as análises elaboradas por Petrônio Domingues, em seu artigo *Tudo preto: a invenção do teatro negro no Brasil*, de 2009. Nele, o autor busca reconstruir a narrativa elaborada em torno do teatro negro no Brasil. Usa, como exemplo da construção dessa narrativa, duas grandes trupes, a Companhia Negra de Revistas (1926 e 1927) e o TEN (1944 até 1968). No texto, o autor levanta o debate sobre se de fato as duas trupes faziam um teatro propriamente antirracista, na verdade, segundo o autor, estamos falando de dois grupos cheios de ambiguidades, contradições e dilemas. No caso da Companhia, suas peças eram marcadas de exotismo e tinham apenas um caráter comercial, o que foi o motivo de sua pouca duração. Vejamos o que o autor salienta sobre o grupo:

Os sambas, por exemplo, não eram identificados como símbolo da negritude, mas como expressão daquilo que era considerado genuinamente nacional: a mestiçagem. Um intelectual chegou até a admitir na época que a Companhia não fazia “arte negra, mas arte brasileira da melhor. Arte mestiça” (DOMINGUES, 2009, p. 115).

Em outro momento, afirma:

A Companhia Negra de Revistas apareceu num momento em que havia resistência aos negros e à sua cultura, resistência, aliás, que também era manifestada no mundo teatral. Entretanto, a Companhia não levava – e não desejava levar – para o palco peças de “tese”. Pelo contrário, ela já nasceu com o propósito de divertir o público, encenando as “coisas da raça negra” com música, dança, sarcasmo, ironia e humor. De forma ambígua, as “coisas da raça negra” foram muitas vezes exploradas pela perspectiva do exótico (DOMINGUES, 2009, p. 123).

Vamos, agora, aos apontamentos elaborados pelo autor ao TEN, que tinha um suposto elitismo em seu projeto político-cultural.

Eles denunciavam os estereótipos raciais, mas parte da dramaturgia produzida ou escolhida pela troupe continuou reproduzindo imagens da “cultura negra” de forma exótica ou estilizada, bem como alimentando representações das religiões de matriz africana de maneira folclorizada ou espetacularizada. Além disso, a riqueza expressiva de suas produções foi prestigiada quase que exclusivamente por uma plateia de espectadores brancos. Ou seja, na medida em que optou por não construir um teatro popular, o TEN inviabilizou sua inserção junto ao público negro (DOMINGUES, 2009, p. 124).

Domingues considera que o discurso de Nascimento era de alguma forma monopolizador em torno da dramaturgia brasileira, na qual se busca com esse monopólio uma construção do TEN como pioneiro na construção do cenário teatral ligado ao negro. Vejamos:

Quando se faz alusão ao teatro negro, pensa-se quase que automaticamente no Teatro Experimental do Negro (TEN). Este é tido por muitos como a primeira e única experiência do gênero no país. O curioso é que a Companhia Negra de Revistas foi “esquecida”, inclusive, pelos arautos da causa negra. Abdias do Nascimento, um dos fundadores do TEN, por exemplo, já escreveu vários textos sobre a presença do afro-brasileiro no mundo teatral e jamais fez um registro da Companhia Negra de Revistas. Será que Nascimento entende que teatro ligeiro não deva ser levado a sério? Isto é, apenas o drama – uma das modalidades do teatro ocidental – é digno de nota? Ou será que ele não tomou conhecimento da pujante carreira de sucesso da “trupe chocolatina”? [...] O certo é que o “esquecimento” de Abdias de Nascimento não é obra do acaso. Provavelmente, está relacionado ao seu esforço de amiúde querer “inventar” uma tradição: o TEN teria significado um verdadeiro divisor de águas na cena teatral brasileira. Trata-se de uma ilação exagerada e descabida, posto que o grupo não foi o precursor em matéria de teatro negro, tampouco conseguiu revolucionar a dramaturgia do país (DOMINGUES, 2009, p. 125).

Vamos aos contra-argumentos. Começemos com a Companhia Negra de Revistas. Domingues considera que o grupo não tenha feito um autêntico teatro negro, valorizando pouco as “coisas negras” em prol de agradar um determinado público e focar no comercial, ao fazer de suas

peças algo cômico e exótico, reivindicar pouco a ideia de *Negritude*¹⁵ e demonstrar muito a ideia de mestiçagem. Como veremos mais adiante, a ideia de um teatro de “tese”¹⁶ atraía pouco o público e o gênero alegre fazia muito mais sentido para uma trupe que via, no teatro, uma forma de existência e de ganhar a vida. Um outro apontamento pertinente de Domingues, que gostaríamos de discutir aqui, é o fato de que a Companhia fazia uso dos sambas em suas peças mais como um elemento de brasilidade do que de negritude. Devemos considerar que a trupe existiu por apenas um ano — entre 1926 e 1927 — e o movimento de negritude se consolida nos bairros estudantis franceses somente na década de 1930. A recepção da negritude em terras brasileiras acreditamos que se dá em 1950, com o I Congresso do Negro Brasileiro, como veremos mais adiante, contudo, sabemos que isso não é consenso. Sobre a ideia de mestiçagem, devemos lembrar que esse era o debate em voga dentro das elites intelectuais, artísticas, políticas e econômicas, é de se esperar que uma pequena trupe de teatro reproduzisse não somente o senso comum da época, como também o que pensam as elites da sociedade brasileira, tal como o TEN reproduziu uma imagem estereotipado do negro, como veremos mais adiante.

Sobre o TEN, concordamos quando Domingues diz que o grupo tem suas contradições, que pretendemos salientar, mas discordamos quanto ao fato de o TEN não ter conseguido revolucionar o teatro brasileiro. Estamos falando de um grupo de teatro que tinha negros que ocupavam todas as funções, desde atores, diretores, escritores, figurinistas, cenógrafos, ou seja, cargos em que pouco ou nunca aparecia o corpo negro. Além de tratar do debate sobre o drama negro, ora importando peças, ora escrevendo suas próprias peças, fazendo com que o negro deixasse de ser coadjuvante e representado a bel-prazer de uma sociedade racista e passasse a ser protagonista nas coxias e no palco.

15 Em 1934, alguns desses estudantes universitários fundaram, em Paris, a revista, de edição única, *L'Étudiant Noir* e a revista *La Légitime Défense*. A proposta de ambas era unir as diversas etnias dos estudantes universitários africanos presentes na metrópole francesa, denunciar o racismo presente da metrópole, a hipocrisia do mundo ocidental branco e os aspectos do ser negro em um mundo de brancos. Alguns desses estudantes eram Léon Damas (1912-1978), da Guiana Francesa; Aimé Césaire (1913-2008) e René Maran (1887-1960), da Martinica; Léopold Sédar Senghor (1906-2001), do Senegal e Price-Mars (1876-1969), do Haiti.

16 “Teatro que tenta desenvolver e comunicar uma tese filosófica ou social, filtrando-a de uma forma bastante evidente na fábula e na ação dramática. Nesse sentido, utiliza muito a linguagem didática. O teatro de tese só usa a linguagem dramática e cênica como um meio justificado por um propósito estético ou político. Daí a sua fraqueza estética e a frustração do público, tratada como uma criança que ‘recebe um sermão’ (ex.: Casa de bonecos, do IBSEN, a maioria dos trabalhos de B. Shaw e, para crianças filosoficamente muito avançadas, Entre quatro paredes, de J. P. Sartre) (PAVIS, 2001, p. 287).

Conforme escreve Roger Bastide, em *Sociologia do Teatro Negro Brasileiro*, o teatro negro seria um meio de preencher o vazio instituído na passagem da sociedade tradicional e escravista na qual haveria mais eco para manifestações teatrais folclóricas e onde o negro tinha um lugar bastante incômodo no teatro branco para a sociedade moderna. De certa forma é exatamente contra a representação do negro neste teatro tradicional criado sob uma base escravista ou imediatamente posterior a ela, que o TEN se insere (ROSA, 2007, p. 62).

Nesse sentido, podemos considerar que o TEN foi revolucionário, por contestar e negar os papéis que a sociedade brasileira destinava ao negro. Sim, Abdias reivindica muito para si ideia de se criar uma tradição teatral negra no brasileira, mas duvidamos muito que seu “esquecimento” sobre a Companhia tenha sido de propósito, afinal, Sebastião Prata (o Grande Otelo, 1915-1993), que é umas dos grandes atores que passaram pelo TEN, passou também pela Companhia. O esquecimento de Abdias, talvez, tenha mais a ver com os próprios elementos apresentados pelo próprio Domingues, de que a Companhia não fazia teatro propriamente negro, e menos a ver com um malabarismo de Nascimento para recriar uma narrativa complexa em que o TEN estivesse no centro. Sobre o que Abdias acha do teatro de revista, podemos conferir o seguinte depoimento:

A mulata é feita simplesmente como objeto sexual, como uma carne à venda, e isto é um fato que o Teatro Experimental do Negro veio contestar, questionar e se possível superar, essa falta de respeito a mulher negra. Esse teatro de estereótipo, sobretudo o chamado teatro de revista, só põe a mulata em termos pejorativos, como prostituta, uma mulher absolutamente carente de qualquer princípio ético” (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 123).

Nascimento se posiciona sobre a forma como ele vê o teatro de revista e a forma como este vê o negro e sua representação. Vejamos um depoimento do próprio Grande Otelo sobre isso. “No teatro brasileiro, o negro é sempre colocado numa posição inferior, de empregado, de subalterno, o único que colocou o negro fazendo papel de protagonista foi Abdias do Nascimento, com a peça *O imperador Jones*” (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 123).

Outro aspecto importante a ser salientado nos escritos de Domingues, reside na visão do autor em enxergar o TEN apenas como um grupo teatral e apontar para o seu público de ser majoritariamente branco, o que inviabilizaria sua inserção com o público negro. O debate sobre o

público do grupo teatral ser uma classe média branca, está inserido dentro das contradições da própria trupe, contudo vale salientar, que o TEN promoveu muitas atividades culturais abertas, tinha várias frentes de atuação e as peças de teatro eram apenas uma destas. Uma das atividades mais conhecidas eram as oficinas de alfabetização para empregadas domésticas, além de grupos de estudos para discutir seus direitos. Ocorreram cursos abertos à comunidade, um deles intitulado “Os africanos na diáspora”, que abordavam a história africana numa perspectiva diaspórica e o negro brasileiro dentro dela¹⁷. O grupo teve um jornal, *O Quilombo*, que circulou entre os anos 1948 e 1950. Organizou congressos científicos, concursos de beleza e concursos de arte. Se o público que assistia às peças era majoritariamente branco e de classe média para cima, os integrantes do grupo eram negros, de classe média para baixo. O TEN recrutava seus integrantes entre empregadas domésticas, operários, desempregados, funcionários públicos e autônomos. O TEN, encabeçado por Abdias e Guerreiro, contam com cerca de

cinquenta e uma atividades realizadas. Configura-se, assim, a segunda fase dos movimentos negros brasileiros (GUIMARÃES, 1999; 2002). Alguns o veem como um momento menor, se comparado a FNB, nos anos 1930, e ao MNU, na virada dos anos 1970 para os 1980 (MACEDO, 2005, p. 75).

Em relação ao elitismo presente no TEN, o próprio criador do grupo falou sobre isso, já na década de 1970:

A perspectiva da “integração” que me orientou, mal ou bem, desde a década dos trinta, significava uma direção que conduziu ao afastamento do povo. O Teatro Experimental do Negro, por exemplo, chegou a fazer alguns espetáculos nos subúrbios, uma vez num terreiro de “macumba”. Foi a coisa mais gostosa, aquela reação imediata e viva, o público entendendo tudo, participando integralmente do espetáculo. Mas isso foi exceção. No geral, nos dirigimos ao público tradicional do teatro, que, claro, é branco e de elite. Foi um erro insistir em um projeto para o meio intelectual. Havia o equívoco de querer se “civilizar”, a expectativa de ser “compreendido” pelas elites do país. A “integração” significa um esforço para que a cultura negra fosse reconhecida pela sociedade brasileira, e *são as elites (brancas) que controlam os mecanismos de reconhecimento e de prestígio*. Então circulávamos num meio que não era exatamente o nosso, sempre aquela ambiguidade,

¹⁷A revista *Dionysos* (n. 28, 1988) trouxe um dossiê completo das atividades elaboradas pelo TEN, entre os anos 1944 e 1968.

pedido apoio, buscando patrocinadores, usando a linguagem e os contatos e gente que não só explora o negro economicamente, como ignora e despreza a sua cultura (NASCIMENTO, 1976 *apud* CAVALCANTI *et al.*, 1976, p. 43, destaques nossos).

Em seu depoimento, Nascimento deixa claro que suas intenções com o grupo eram de uma possível integração por meio do reconhecimento e do prestígio, e aqui acreditamos que Domingues tenha cometido alguns equívocos ao não contextualizar quais eram os objetivos do grupo e suas estratégias para atingir tais metas, além de não indagar o que o grupo entendia por integração, reconhecimento e suas concepções da palavra civilizar.

É sobre esses aspectos que pretendemos nos debruçar agora, pois compreender as estratégias do TEN para realizar seus objetivos pode nos dizer muito sobre a forma de militância negra que surge e que se finda no bojo da ideia de democracia racial, dentro de uma reconfiguração nacional na qual o movimento negro não está à parte. Essa nova configuração nacional pode ser percebida na própria trajetória de Abdias e no termo experimental, usado no nome da trupe. Afinal, Nascimento sabia que, no Brasil, as relações sociais são balizadas pela questão racial, apesar dessa nova configuração, e sabia quem manobrava essas mudanças e as relações sociais em torno delas, os brancos e as elites. O TEN surge, nesse sentido, como uma experimentação para empreender novas formas de balizamento das relações sociais racializadas no Brasil. O interessante é que o grupo aposta em um projeto que visa educar o negro, mas acima de tudo educar o branco, buscando uma conciliação entre brancos e negros, algo que Abdias considera anos mais tarde, em seu último depoimento exposto logo acima, como um erro ter apostado nessa única saída, a conciliação.

Desta forma, Abdias procura além de sair de um aparente isolamento espacial, transitando para grandes centros urbanos, ele vai meandar pelas diversas correntes teóricas que têm soluções para as questões raciais no Brasil, não se envergonhar ora de apostar em algumas dessas correntes, ora de reavaliar seu erro em algumas dessas apostas. Nascimento procura sempre novas estratégias políticas, algo visto como oportunismo por uma parte da militância. Contudo, aqui cabem algumas questões. Como Nascimento buscou formas de reconhecer essas manobras sociais em torno da questão racial? Que arcabouços teóricos ele articulou para empreender essas novas formas de balizamento? Inicialmente, a resposta é simples, transitando pelos espaços e pelas ideias,

procurando nunca se manter estático e isolado. Mas devemos nos aprofundar nessas questões e, para isso, acreditamos ser necessária a compreensão de dois aspectos na contextualização das estratégias escolhidas pelo TEN, duas formas de atuação que serão muito importantes na formação do conceito de *Quilombismo* de Abdias: os aspectos econômicos (nacional desenvolvimentismo) e políticos (nacional-popular).

1.3 O sujeito e a cultura

Da perspectiva política, os aspectos sobre o nacional populismo do qual o TEN está inserido, surgem algumas questões que podem nos ajudar na reconstrução e na contextualização do conceito de *Quilombismo*. Seria o TEN uma das muitas expressões do nacional populismo do Estado Novo? E com o fim do Estado Novo e as novas configurações e pactos políticos que se abrem, qual o papel do TEN nesse novo rearranjo das forças políticas? Qual a influência do nacional populismo no quilombismo de Abdias? Como o debate sobre identidade e Estado ainda estão presentes na ideia de Quilombismo?

No Estado Novo, a cultura era vista como um assunto do governo, isso pois em 1939 Getúlio Vargas cria uma das engrenagens que fazia girar seu governo e a história do Brasil, transformando radicalmente a cultura, política e econômica do país. O Departamento de Imprensa e propaganda (DIP),

diretamente subordinado à Presidência, com órgãos filiados nos estados e dirigido por um jornalista, Lourival Fontes, cuja lealdade estava em Vargas, e as simpatias políticas, com o fascismo italiano, o DIP era uma máquina bem planejada: tinha seis seções - propaganda, radiodifusão, cinema e teatro, turismo, imprensa e serviços auxiliares - e a tarefa de proteger as bases de legitimidade do Estado Novo (SCHWARCZ; STARLING, 2015. p. 376).

As bases de legitimidade do regime varguista defendida pelo DIP, era uma ligação entre população e Vargas, pois este era um forte aparato de legitimação das decisões do governo, como a criação do programa *Hora do Brasil*, canal direto de comunicação entre o governo e o povo, um programa transmitido em cadeia nacional, além de ser um grande divulgador do ideário político.

Outra base que legitimava o governo, era a interferência em todas as áreas da cultura pelo DIP. A agência censurou diversas formas de manifestações artísticas e culturais, fazia um forte controle sobre o que era produzido culturalmente no país, instrumentalizou compositores, artistas, escritores, jornalista, diversificou na sociedade brasileira diversas linhas de ações para que esse controle fosse possível. Um exemplo disso foi o “controle sobre tudo o que se relacionava com a canção popular no Brasil, talvez a mais eficiente linguagem produtora de conhecimento sobre o Brasil e acessível a toda a população” (SCHWARCZ; STARLING, 2015. p. 376). Tudo isso respaldado por uma elite intelectual que aspirava mudanças na área da cultura,

em escala nacional, uma estética, uma imaginação e um pensamento que já estavam circunscritos aos regionalismos. O Estado Novo forneceu régua e compasso a esse esforço de construção de uma nacionalidade triunfante, sustentada, numa ponta, pela crença na autenticidade da cultura popular e, na outra, pela mistura heterogênea, de elementos culturais originários de várias regiões do país (SCHWARCZ; STARLING, 2015. p. 378).

E aqui entramos em um debate muito pertinente para um dos objetivos centrais do TEN, enquanto uma expressão dessa busca por uma nacionalidade, uma espécie de índice de aspectos nacionais típicos de todos brasileiros, mas que foi negligenciada pelas balizas raciais na sociedade brasileira. Esse era o contexto social que precede a criação do TEN e a militância de Abdias, um quadro caracterizado por intensas mudanças sociais e culturais no pensamento brasileiro, mudanças geradas por um Estado que procurava uma coesão social, buscando uma modernização por meio da assimilação de elementos estéticos das culturas populares, mas que ainda tinha suas bases assentadas em uma sociedade agrária e originária do latifúndio. Assim,

[...] as culturas negras ou mestiças passam a ser absorvidas e até enaltecidas como parte do país, numa sociedade que procurava se afastar da base agrária em busca de traços modernos, desejando ocultar a filiação negra, mas ao mesmo tempo, buscando nela o elemento genuinamente brasileiro, democrático e pacífico. Uma de nossas contradições fundamentais, que explicita acima de tudo o projeto de nação sustentado à época que tinha como uma de suas bandeiras a igualdade racial (ROSA, 2007, p. 72-73).

O papel dessa contradição, pode ser observado na persistência ainda pejorativa da representação na dramaturgia, na literatura, enfim, no imaginário popular do homem e da mulher

negra mesmo após a abolição. Estamos tratando de uma sociedade que pretende se modernizar, mas que não lança mão dos papéis de dominação existentes e perpetuados no campo cultural e das relações sociais, uma sociedade que pressuriza tais relações de modo a evitar que novas e modernas formas de relações sociais surjam. E a contradição fundamental está posta aqui, modernizar sem abrir mão das formas antigas de dominação; absorver formas populares e democráticas de cultura, mas criando e hierarquizando essas formas; estamos falando de uma engrenagem que tende girar em falso. Assim, O Estado ao fazer um inventário hierarquizado da cultura em um momento específico, faz do campo da cultura uma das grandes ferramentas do jogo de poder. Nesse sentido, temos de olhar para essas formas que surgem e estão sendo absorvidas. E aqui está a inovação do TEN, em reinventar novas formas de absorção e integração pela cultura e entender que esse campo é um campo em disputa. Muito dos estudos sobre o TEN, consideram que seu maior êxito reside no fato de terem criado um teatro somente de negros — assunto que tentamos debater no tópico anterior —, algo que realmente é discutível, afinal

no momento imediatamente posterior à abolição o negro aparece no teatro, mas ainda atrelado ao passado escravista, ou seja, demonstrando que “só como escravo ou ex-escravo é que o negro oferecia interesse dramático. Simplesmente como homem, não” (MENDES, 1982). Era somente na sua condição de cativo ou ex-cativo, e neste caso sofrendo com a herança deixada pelo cativo, que o negro poderia ser retratado, para, além disso, não. Daí o desinteresse pelos personagens no período posterior ao fim da escravidão, onde quando apareciam os negros reproduziam estereótipos já consagrados (ROSA, 2007, p. 37-38).

Desse modo, percebe-se que o grande problema apresentado por Abdias, ao criar o TEN, não era o fato de existir ou não atores negros,

[...] mas a representação que se tinha dos mesmos e os papéis que lhes eram reservados. Neste sentido, é possível até mesmo relativizar a história contada por Nascimento para explicitar o momento que lhe teria surgido o *insight* da necessidade de um teatro negro. O *blackface* praticado pelo ator peruano e presenciado por Nascimento em 1941 não era prática comum no Brasil, mas a representação e os papéis reservados aos negros eram grotescos ou de submissão (MACEDO, 2005, p. 72).

Apesar das tentativas, ainda no século XIX, de denúncia da condição do negro pós-abolição pelo teatro abolicionista, existiu uma resistência do público com as mazelas denunciadas pelos dramaturgos, a pouca audiência dessa temática explicita bem essa situação de persistência dos estereótipos.

O gênero alegre desde a década de 50 arrasta muitas pessoas ao teatro. E ganha grande destaque nos anos finais da escravidão, e as peças de tese, mesmo as poucas abolicionistas, despertavam pouco interesse do público, ficando por pouco tempo em cartaz (ROSA, 2007, p. 39).

O desinteresse do público da época pelo debate abolicionista, pela questão racial e pelo teatro como denúncia só reforçam a tese de que a sociedade tentava se modernizar, mas sem lançar mão de suas posições determinadas pela origem agrária, apesar das tentativas de mudanças dos diversos estereótipos. A produção literária e de peças chamadas de “teses” do período traziam uma análise detalhada sobre o perfil psicológico do homem branco em relação à escravidão e ao negro. Mas, sendo o teatro algo considerado, por muitos, como uma profissão de pouco prestígio e destinada às classes baixas da sociedade, pouco podia se esperar dessa busca ou “conscientização” por meio do teatro de tese. Contudo, ocorreram alterações comportamentais no teatro brasileiro. Essas alterações são perceptíveis entre os séculos XVIII e XIX e se consolidam no momento em que a família portuguesa desembarca no Brasil, em 1808. Assim, o teatro, nesse instante, deixa de ser algo marginalizado e passa a ser elitizado. Ocorre um movimento de elitização do teatro, no qual surgem mais atores brancos, some do palco o agente negro e, quando esse existia, aparecia apenas em papéis desumanizados. O teatro muda, mas a visão sobre o negro continua a mesma.

Diante disso, a grande presença negra nos palcos do século XVIII e a representação desumanizada do XIX têm como base fundamental a maneira como o negro era visto e tratado na sociedade escravista, que se manteve ao longo destes dois séculos. Portanto, o que mudou foi o status do teatro (ROSA, 2007, p. 37).

Já no século XX, ou precisamente no Estado Novo, podemos tirar do debate sobre as mudanças de paradigmas e a busca por elementos de coesão, ao mesmo tempo, por uma modernização relacionada ao urbano, o real sentido de abandono do agrário — o negro urbano e

cosmopolita —, que, apesar de ter insistentemente negado o seu papel na atual sociedade que surge, vai resistindo às imposições, por meio do associativismo. Abdias Nascimento e sua iniciativa, como o TEN, é o melhor exemplo disso.

Ao ter esse perfil “rejeitado” pelo Estado Novo, o personagem é readaptado aos moldes do regime uma vez que “a apologia do malandro carioca choca a ética promovida pelo Estado Novo, que considera pernicioso o tom carinhoso como é descrito na música popular. Assim, os concursos de música organizados pela Rádio Nacional, mídia muito bem manipulada pelo governo Vargas e que nunca virá a ser monopólio, exaltam os sambas que elogiam o trabalho e a vida decente” (BASTOS, RIDENTI, ROLAND, 2003, p. 92). Para Mônica Velloso, entretanto, a figura do malandro é “vista como herança do passado ingrato que marginaliza os ex-escravos do mercado de trabalho” (VELLOSO, 1997, p. 67) e perde seu sentido à medida que há uma valorização do trabalhador nacional (ROSA, 2007, p. 41).

Falar de cultura ou identidade no Brasil, significa falar das relações de poder. Afinal podemos considerar dentro desse debate “o pessimismo” de Nina Rodrigues, o “otimismo” de Gilberto Freyre, o “projeto” do ISEB como diferentes faces da mesma discussão sobre a relação entre cultura e Estado no Brasil (ORTIZ, 1994). Nesse sentido podemos considerar o TEN como uma fração dessa busca de uma identidade nacional. Devemos lembrar que, segundo Ortiz (1994), o debate sobre identidade, no caso a nacional, tem duas dimensões uma externa, que se refere a fato dela nos diferenciar dos de fora e interna onde se busca pontos de contato entre os indivíduos de uma determinada sociedade. Assim, do nacional-popular e

na representação vitoriosa dos anos 1930, o brasileiro nasce, portanto onde começa a mestiçagem. A mistura deixou de ser desvantagem para tornar-se elogio, e diversas práticas regionais associadas a popular - na culinária, na dança, na música, na religião, seriam devidamente desafricanizados, por assim dizer. Transformadas em motivo de orgulho nacional, foram aclamadas, e são até hoje consideradas, mas da originalidade da cultura do país (SCHWARCZ; STARLING, 2015. p. 378) .

O poder dessas relações reside em uma procura pela identidade autenticamente brasileiro, ou seja, de acordo com Ortiz (1994), essa pluralidade de identidades não é autêntica, pois ela ocorre em diferentes momentos históricos e é feita por diferente seres sociais. Pois a história das identidades corresponde a interesse de variados grupos sociais, que se alteram de acordo com a sua

relação com o Estado. O fechamento do ISEB nos anos 1960, é um bom exemplo disso. A era Vargas, que se iniciou na década de 1930, foi o alicerce para essa relação entre Cultura e Estado, algo que foi estendido para a economia, para isso o governo Vargas “definiu a opção pelo ideário nacional-desenvolvimentismo: a defesa da intervenção do Estado em atividades consideradas de interesse nacional, priorizando as indústrias e aquelas vinculadas à diversificação do mercado interno” (SCHWARCZ; STARLING, 2015. p. 378). Com as novas formas de desenvolvimento econômico e “na medida em que o capitalismo atinge novas formas de desenvolvimento, tem-se que novos tipos de organização da cultura são implementados” (ORTIZ, 1994, p. 08). O TEN é uma dessas novas formas de organização da cultura, o reflexo de uma nova classe média negra.

O debate sobre a integração simbólica¹⁸, mesmo no fim do estado novista, tem força suficiente para gerar mudanças culturais a longo prazo. Com o debate sobre cultura na mão do Estado, a cultura passa a ser um meio de integração, mas sob o controle do aparelho estatal, fazendo com que o discurso nacional e do Poder Nacional tomem contornos sistemáticos e centralizados. Essa centralização segundo Ortiz (1994) se dá por completo nos anos 1960, com a criação de um sistema nacional de telecomunicações, contudo em relação a questão racial dentro dessa centralização, existe um espaço onde vazio onde a integração simbólica, foi utilizado pelo TEN como uma das suas muitas estratégias de atuação, afinal

algumas manifestações culturais de origem negra, tidas anteriormente como negativas e até símbolos e causadoras do atraso brasileiro, passarem a ser pensadas como expressão da brasilidade. O samba e a figura do malandro são exemplos disso, o primeiro passa a ser policiado devido à sua espontaneidade, e para que se evitasse a exploração da imoralidade, tornando-se largamente utilizado até mesmo pela propaganda estatal (ROSA, 2007, p. 67).

Porém ainda temos que acrescentar nesta equação o desejo de aceitação ou integração, e o perfil psicológico dos indivíduos negros ou grupos, nesse momento de transição e de alterações, tudo isso gera um vazio de identidades e um campo de disputa. Como salientado anteriormente, essas forças acabam refletindo nas formas de expressão desse desejo de aceitação e dá a elas um

¹⁸“Pois, simbolicamente, os negros foram incorporados sim, por Freyre (1933), por Mário de Andrade (1944) pelos folcloristas, pelos modernistas” (GUIMARÃES, 2003, p. 107 *apud* ROSA, 2007, p. 13).

viés moralizador. Principalmente por parte de uma nova classe média negra emergente, na qual o TEN faz parte.

O desejo de aceitação em uma sociedade branca acaba refletido no conteúdo de muitos jornais, e neste sentido o caráter educativo vinculado à maioria deles apresenta-se como uma tentativa de se desvincular o negro da imagem de selvageria e desregramento. Assim a Imprensa Negra brasileira “vai ser no Brasil o grande instrumento do puritanismo preto” (BASTIDE, 1973, p. 149) ao fazer uma crítica à conduta que se acreditava desregrada e pregando a instrução. Desta forma, as dicas de comportamento e maneira de se vestir também são comuns. [...] Em suma, o “puritanismo preto” consiste no grande cuidado de alguns órgãos da imprensa negra servirem de instrumento “educativo” do negro brasileiro à medida que apresentavam em seus números, regras para a conduta de um brasileiro negro, uma vez que quisesse se afastar da imagem do vício e da imoralidade constantemente atribuídos a ele. A conduta reta e irrepreensível era então pregada como forma de integrar-se e livrar-se do estigma negativo (ROSA, 2007, p. 70-72).

Nesse sentido, seria interessante imaginar que existe um duplo movimento ou uma força contrária de outros grupos sociais que negam esses papéis. Pensamos nisso ao focar no papel do TEN, que identifica essa recolocação do negro no imaginário popular, mas, ao mesmo tempo, coloca em xeque essa incorporação, pois

[...] o discurso dominante baseia-se em uma análise que ora tem no negro a explicação do vício e do fracasso do povo brasileiro, ora o dilui em um discurso nacionalista e o vê como parte da amálgama formadora do mesmo povo, o Teatro Experimental do Negro tem em seu horizonte a mudança desse olhar, e ao tentá-lo a partir desta análise parece tender a desarticular o discurso contrário (ROSA, 2007, p. 104).

Como o intenso debate sobre a construção da identidade nacional não abarcava as diversas pautas existentes e, na verdade, empurrava algumas delas para um segundo escalão — o da questão racial —, o TEN, ao perceber isso, reivindica essa pauta. Em uma das falas de Abdias, percebe-se essa urgência no resgate da questão.

Fundando o Teatro Experimental do Negro (TEN) em 1944, pretendia organizar um tipo de ação que a um tempo tivesse significado cultural, valor artístico e função social. De início

havia a necessidade urgente do resgate da cultura negra e seus valores, violentados, negados, oprimidos e desfigurados (NASCIMENTO, 1982, p. 83 *apud* ROSA, 2007, p. 64).

Com essa nova postura de desarticular o discurso oficial sobre a questão racial, o TEN acaba por fortalecer os valores da cultura africana, existente no Brasil, ao denunciar o racismo e, acima de tudo, lutar para que os valores da personalidade do negro fossem respeitados. Assim, o grupo foi capaz de fazer da arte sua principal pauta, uma arma de reverberação para outras questões da vida política e da alma do negro brasileiro.

[...] Embora não tenha desenvolvido uma nova linguagem estética que desse conta dos signos cênicos e dos gestos criadores, o TEN fez do espaço cênico um lugar de liberação dos constrangimentos e de recriação da fala, covardemente soterrada durante tanto tempo pelo projeto de poder das minorias social e racialmente dominantes (TAVARES, 1988, p. 85 *apud* ROSA, 2007, p. 116).

Iniciativas como as do TEN denotam bem essa nova forma de atuação e modernização, um grupo que procura, por meio da arte, dar um outro sentido, uma ancoragem para essa desconfiguração a respeito da imagem do negro brasileiro, ao deixar todo o simbolismo de lado, partindo para uma ação mais direta, e agir em uma década na qual o debate sobre a integração simbólica ainda se faz presente, mesmo no crepúsculo do Estado Novo:

[...] vale ressaltar que a criação desta companhia negra de teatro implicou primeiramente numa recusa em aceitar um lugar pré-determinado para o negro no Brasil, marcado pela exclusão, e também no questionamento crítico desta pré-determinação explicitada no palco como reflexo das interações de toda sociedade (ROSA, 2007, p. 17).

Sobre os aspectos econômicos, os anos 1950 e o debate sobre o nacional desenvolvimentismo, a modernização das estruturas sociais e dos meios de produção, são tema que afetaram em muito a distribuição das camadas sociais. Fazendo com que surgisse uma nova classe média, novas estruturas mentais urbanas, o dinamismo social se complexifica com a divisão internacional do trabalho, ou seja, “na medida em que o capitalismo atinge novas formas de desenvolvimento, tem-se que novos tipos de organização da cultura são implementados” (ORTIZ, 1994, p. 08). No Brasil essas novas estruturas modernas se alteram rapidamente a partir dos anos

1950 e 1960 e passam a pautar a vida social de maneira diferente da do passado. Nesse sentido, até que ponto o TEN não expressava essa nova mentalidade diante da economia e da sociedade com suas diversas frentes de atuação? Como o papel do TEN e essa nova mentalidade se expressam no Quilombismo de Abdias? Seria o Quilombismo uma continuidade desse processo iniciado na década de 1950? Quais os resquícios do nacional desenvolvimentismo podemos traçar posteriormente no Quilombismo? Como a proposta de Quilombismo se enquadra nestes novos tipos de organização da cultura nos anos 1980?

A era vargas na qual todo esse contexto relato anteriormente está inserido, além de inaugurar o debate sobre o que é nacional, o que é popular, sobre o que é ser brasileiro. Esse debate sobre a identidade nacional fica restrito ao meio intelectual e as elites, não indo de encontro a um anseio genuíno das camadas populares.

Se fosse o caso, as elites — portadoras do nacional — se limitariam apenas a formular e sistematizar — como os intelectuais, segundo Gramsci — sentimentos e aspirações comuns a todos; teríamos, então, o nacional-popular. Ou seja, o consenso de muitos em torno de certos valores; e a identidade nacional — definida, em nível coletivo, como sendo o próprio consenso, e, em nível individual, como a participação de cada um nesse consenso. Mas tal não é o caso: o que é nacional, no Brasil, não é popular; e o que é popular não é nacional. O elemento popular se exprime através de várias identidades, religiosas, lúdicas, etc., sim, baseadas no consenso dos seus participantes (MICHEL, 1990, P. 45).

Essa ancoragem auxilia na recolocação dos símbolos negros ao subvertê-los para si, além de denunciar a desconfiguração a respeito da imagem do negro brasileiro.

Uma expressão da recolocação do negro em termos simbólicos nesse momento de transição política e de redefinição social em que as figuras do negro e do mestiço são grandes temas de parte dos intelectuais. Recolocados aqui de maneira a não abandonar seu elemento fundamental: a descaracterização humana (ROSA, 2007, p. 41).

O êxito do TEN reside ao identificar a ausência de negros no teatro e a descaracterização humana, uma pauta ou um problema a ser combatido e questionado. O TEN olha para o teatro branco e observa, nele, como ocorre a desumanização do agente negro, olha para si novamente e cria as pautas para fundar o teatro negro, inverte-se, assim, a problemática da situação

como forma de superação. Nesse sentido, Roger Bastide salienta que essa era a única alternativa restante aos intelectuais negros para a criação de um novo paradigma racial, ou, nos termos usados anteriormente, de um novo balizamento das relações sociais racializadas. Vejamos:

só restava aos novos intelectuais negros uma saída, retomar dos brancos os “discursos” sobre o negro para inverter seus termos e instituir assim o único diálogo que poderia se tornar autêntico; em suma, era preciso criar o teatro negro no mesmo tipo que o teatro branco, quer dizer, como linguagem vocal e voltado a uma práxis política (BASTIDE, 1983, p. 146 *apud* ROSA, 2007, p. 102).

Essa inversão de “práxis” ou de “termos” pode ser percebida nas críticas que a trupe recebe desde a sua fundação, de ser racista, segregacionista. A mais célebre das críticas veio três dias depois de sua fundação. Em um artigo publicado no dia 17 de outubro de 1944, no jornal *O Globo*, intitulado “Teatro de Negros”, citado por Macedo (2005, p. 74), vemos:

Uma corrente defensora da cultura nacional e do desenvolvimento da cena brasileira está propagando e sagrando a ideia de formação de um teatro de negros, na ilusão de que nos advenha daí maiores vantagens para a arte e desenvolvimento do espírito nacional. [...] evidente que semelhante lembrança não deve merecer o aplauso das figuras de responsabilidade, no encaminhamento dessas questões, visto não haver nada entre nós que justifique essas distinções entre cena de brancos e cenas de negros, por muito que as mesmas sejam estabelecidas em nome de supostos interesses da cultura. Que nos Estados Unidos, onde e por assim dizer absoluto o princípio da separação das cores e especial a formação histórica, bem se compreende se dividem uns e outros no domínio da arte como se compreende que o anseio da originalidade dos países em que todas as artes evoluíram até o máximo, como na França, por exemplo, seus pintores e escultores fossem procurar inspirações no negro, ou nas ilhas exóticas. Mas, a verdade, aliás ainda por ser largamente explorada, e que entre nós nem sequer historicamente essas distinções se fundamentaram, e, a partir dos brados da consciência universal contra a escravatura, o drama humano da abolição e a voz do poeta dos escravos, seriam artificiais quase todas as obras de arte que exploram o tempo das senzalas porquanto, via de regra, os negros escravos, em todo o país, eram mais bem tratados do que muitos que hoje vivem desamparados. Os crimes, os tormentos, eram exceções, porquanto a regra foi sempre a doçura brasileira, o fenômeno da mãe preta, dos escravos que, mesmo sobrevinda a Abolição, ficaram por quase toda a parte

a serviço dos seus senhores, morreram acarinhados de todos. Sem preconceitos, sem estigmas, misturados e em fusão nos cadinhos de todos os sangues, estamos construindo a nacionalidade e afirmando a raça de amanhã. Falar em defender teatro de negros entre nós, é o mesmo que estimular o esporte dos negros, quando os quadros das nossas olimpíadas, mesmo no estrangeiro, misturam todos, acabar criando as escolas e universidades dos negros, os regimentos de negros e assim por diante. E no caso em apreço, a criação artificial do teatro que se propaga e tanto mais lamentável quanto é certo que a distinção estabelecida iria viver, aliás, falsamente, nas esferas sugestivas e impressionantes do teatro, que só deve ser um reflexo da vida dos nossos costumes, tendências, sentimentos e paixões. Coluna “Ecos e Comentários” (página editorial).

Nos anos 1946 e 1948, Nascimento vira colunista do jornal *Diário Trabalhista*, e sua coluna chamava-se *Problemas e aspirações do negro brasileiro*. Nela, anunciava a abertura de uma enquete sobre “a existência ou não de um problema do negro e do preconceito racial ou de cor no Brasil”. Essa pergunta denota como Abdias era um leitor assíduo de autores que faziam uma análise mais sistemática do Brasil e que forneciam, nesse momento, um caráter inovador para a questão racial brasileira e como ele estava procurando se orientar a respeito disso. Com essa enquete, dividida em duas partes, “problema do negro” e “discriminação racial ou de cor”, Abdias, por meio de diversas reportagens, começa a levantar subsídios para se posicionar no embate entre Freyre e Ramos e suas teses ainda em disputa na década de 1940. O termo “problema do negro”, elaborado por Nina Rodrigues no final do século XIX, estava sendo muito utilizado por seus seguidores, principalmente por Arthur Ramos, ao recolocar esse termo em uma enquete, Abdias busca saber a opinião dos seus pares a respeito dessa questão e fomenta o debate na sociedade. O mesmo ocorre com Freyre, ao colocar, na segunda parte da enquete, se o que existe no Brasil é um preconceito de cor ou de raça. Assim, procura saber sobre a tese central freyriana, a questão da democracia racial. Contudo, Ramos parece ter tido maior influência no pensamento de Abdias, e outro exemplo dessa influência é o recorrente uso de termos como “mentalidade pré-lógica” e “cultura atrasada”, ao se referir à população de cor, expressões utilizadas por Arthur Ramos desde seu primeiro livro sobre o problema racial, *O negro brasileiro*, de 1934” (MAIO, 1997, p. 272 *apud* MACEDO, 2005, p. 62). Acreditamos que, nesse período, Abdias já começa a acumular debates, teorias e teses que engendrarão suas posições e estratégias de integração do negro juntamente ao TEN. Passa a transitar

pelas ideias à procura daquela que melhor lhe caberia como forma de atuação, ora associando a elas, ora rompendo com elas, mas sempre procurando se recolocar no debate, evitando ficar estático.

Uma dessas estratégias é subverter a ideia de democracia racial, que é usada na sociedade em geral como um filtro para a integração e a ascensão do negro, excluindo-o de determinados espaços. Dentro da lógica de inversão da “práxis”, a ideia de democracia racial poderia ser usada como uma ferramenta na qual os negros ou o movimento negro reivindicaria posturas mais adequadas dos próprios brancos, quando eles não agiam de acordo com o “pacto racial”. Por exemplo, em um dos apêndices do livro *O negro revoltado*, publicado em 1968, mas que traz uma compilação de teses discutidas em 1950, no I Congresso do Negro Brasileiro, Abdias nos apresenta uma carta escrita ao delegado de polícia sobre o incidente no qual ele, Ruth de Sousa, Marina Gonçalves e Claudiano Filho, integrantes do TEN, foram impedidos de entrar no Hotel Glória, onde estava sendo realizado o baile dos artistas, em fevereiro de 1949. Na carta, Abdias apela ao senso democrático do delegado, de nacionalidade e de moralidade, ao alegar que tais posturas são antidemocráticas e anticristãs, e questiona se esses posicionamentos são de ordem individual, de racistas que trabalham dentro dos departamentos policiais, ou se são ordens da própria polícia como instituição. Abdias usa a ideia de democracia racial para acusar os comportamentos racistas, ao fazer uma inversão deste uso, que sempre foi usado como forma de exclusão do negro e filtro na integração ou para justificar que o racismo ou a discriminação racial não existem no Brasil. Aqui, Nascimento faz uso dessa ideia para balizar os comportamentos daqueles que quebram o pacto racial, ao apelar para uma moralização do negro e de seus comportamentos, vejamos:

O negro tem sido bom brasileiro desde a formação da nacionalidade. Tem sido bom soldado e bom trabalhador. Mantém família organizada, cumpre seus deveres paternos, sociais e religiosos. Em suma, é gente pobre de bens e rica do senso dos seus deveres e direitos, e dessa consciência de dignidade humana frequentemente violada pelos racistas que, desgraçadamente, insistem em tentar destruir a harmonia de raças que vem presidindo a marcha da nossa civilização mestiça (NASCIMENTO, 1968, p. 59).

Essa inversão da “práxis” ou “aquilo que pode-se chamar de movimento dialético de superação de um problema a partir dele mesmo” (ROSA, 2007, p. 102), podemos discutir a

intencionalidade dessa inversão, se era proposital ou se realmente Abdias acreditava na democracia racial, a última alternativa parece mais acertada, como veremos mais adiante. Contudo, a inversão ocorreu de fato e trouxe alguns entraves na forma como o TEN poderia colocar suas estratégias em prática, além de estar relacionada aos equívocos comentados por Abdias anteriormente e com as contradições do grupo.

Em maio de 1949, na cidade do Rio de Janeiro-RJ, Abdias fica responsável pelo discurso de abertura da Conferência Nacional do Negro. Com o título “Espírito e fisionomia do Teatro Experimental do Negro”¹⁹, Nascimento faz um breve relato das atividades desenvolvidas pelo TEN e expõe a seguinte fala: “o TEN não é apenas uma entidade política, nem simplesmente uma associação artística, mas um experimento psicossociológico tendo em vista adestrar a gente negra nos estilos de comportamento das classes mais elevadas do país”. A questão moralizadora, que antes surgia em uma parte da Imprensa Negra, ressurgiu no TEN, na forma de adestramento, mas apresentada, nesse caso, como uma dupla significação:

Mas é o uso de uma palavra que chama atenção na argumentação de Nascimento, o adestramento, que juntamente com a educação é apontado como necessário tanto para os brancos, como forma de livrá-los da ideia de superioridade, quanto para os negros tidos como de “mentalidade pré-letrada e pré-lógica” para os quais “as técnicas sociais letradas ou lógicas, os conceitos, as ideias” não poderiam ser eficazes (ROSA, 2007, p. 103).

O uso do termo “adestrar” incomoda inicialmente, mas pode nos revelar às estratégias de reivindicação dentro do movimento negro e ao sentido que ele dava ao termo. Afinal, “classificar esta análise, que nos leva à ideia de adestramento defendida pelo grupo simplesmente como ambígua, parece não dar conta de seu sentido no interior do movimento negro” (ROSA, 2007, p. 104). Apropriando-se do discurso dominante e o revertendo para si, o TEN faz uma inversão da práxis, termos e luta, mostrando-se como uma inovação no meio do movimento negro. A reversão desse discurso a favor próprio faz com que umas das principais pautas do TEN seja a reivindicação de papéis voltados para o cotidiano negro e que esses sejam interpretados por negros. A estratégia e a articulação do TEN em cima dessa pauta denotam o seu sucesso como um movimento social forte.

19 O discurso foi reproduzido na terceira edição do jornal *O Quilombo*: vida e aspirações do negro. No fac-similar elaborado pela Editora 34, o trecho do texto se encontra na página 40.

O teatro negro no Brasil tem no Teatro Experimental do Negro sua principal manifestação surgida em um momento político e intelectual peculiar, tornando-se importante para a observação de elementos centrais para discussão do negro no pensamento social brasileiro que vão desde os motivos para a criação do grupo até as estratégias de sua atuação diante do contexto em que se articula (ROSA, 2007, p. 61).

Outro fator importante para esse tipo de estratégia utilizada pelo grupo foi a chegada de Guerreiro Ramos, que compõe o grupo em 1948, em um momento em que o tem

[...] encontrava-se, para alguns autores, em sua fase áurea. É nele que o leque de atuação se expande e são realizados os eventos científicos. Expansão que tem na realidade a mesma motivação inicial: dar visibilidade ao negro e dar a ele oportunidade de ser sujeito e não somente objeto de suas discussões. O que é feito rodeado pela tensão que o aspecto “militante” produzia para o grupo, especialmente para Guerreiro Ramos (ROSA, 2007, p. 107).

A concepção de Guerreiro sobre o racismo no Brasil estava muito relacionada às questões culturalistas e à Sociologia americana de Franz Boas e aos trabalhos da Escola de Chicago.

Apesar disso, o racismo é visto por Guerreiro Ramos como remanescente e difuso no senso comum, significando uma ideologia que consagra a dominação política e social das elites brancas. Tratar-se-ia, conforme convencionado no debate da época, de um preconceito à brasileira: sutil e vinculado à questão de classe (SHIOTA, 2010, p. 53).

Podemos perceber essa aproximação de Guerreiro com a Sociologia americana, quando analisamos outras colocações do autor:

Deste modo, na grande terra de Roosevelt, o que se chama de problema do negro é um verdadeiro conflito de raças. O negro americano está segregado da comunidade para cuja grandeza ele coopera. No Brasil, o preconceito existe, mas é mais disfarçado e o negro sofre uma discriminação menos ofensiva. Entre nós, o preconceito racial perde em importância para os outros dois aspectos da questão: o preconceito de classe e a incompatibilidade de dois mundos mentais distintos (RAMOS, 1946, p. 6 *apud* GUIMARÃES; MACEDO, 2008, p. 152).

A proximidade de Guerreiro com essa concepção de Sociologia, cujas soluções para os entraves raciais brasileiros pressupunham que era necessária uma integração que tinha como

sinônimo a ideia de branqueamento, vai se alterar conforme o seu contato com a militância dentro do TEN e a ampliação das tensões em torno do debate racial. Se Abdias fazia um trânsito pelas ideias, acreditamos que, com Guerreiro, não seria diferente. A adesão do sociólogo ao TEN demandou uma revisão de seus posicionamentos sobre o ativismo negro, sobre a presença ou não de um preconceito de cor ou raça no Brasil. O primeiro confronto de ideias que ocorreu em Guerreiro foi seu posicionamento sobre o preconceito no Brasil. Em seu primeiro artigo publicado no jornal *O Quilombo*, nomeado de “Contactos raciais no Brasil”, Guerreiro admite o preconceito de cor no Brasil. Vejamos:

A expressão “preconceito de racial” não deve ser empregada em relação a homem de cor, como sinônimos de “preconceito de cor” ou “discriminação de cor”. Estas duas últimas convêm mais a caso brasileiro. Há preconceito racial no Brasil em relação a quase todo o estrangeiro” (RAMOS, 2003 [1948], p. 26).

Uma vez admitido o preconceito de cor no Brasil e agora participando de um movimento social, cabia buscar formas de superar esses entraves, o que nos leva novamente ao debate sobre adestramento, algo muito presente nas falas, nos artigos e nos textos de Guerreiro Ramos, que prática, no TEN, uma espécie de microsociologia, sendo o palco usado como método de análise das relações sociais, por meio de um método que ele nomeava de psicodrama.

A ideia de adestramento também no discurso de Guerreiro Ramos surge acrescida de outro elemento uma vez que o adestramento deve vir acompanhado de mecanismos para absorção do negro “reeducado” e “adestrado” através de uma mudança sociocultural efetiva, evitando assim a criação de “situações marginais dentro da sociedade”. Ou seja, este negro, reeducado e passível de ser absorvido no “mundo dos brancos”, deveria ter *condições de* colocar em prática todo o aprendido neste processo. Do contrário ele constituiria apenas um grupo excepcional comparado aos demais. E este não era o objetivo do grupo (ROSA, 2007, p. 108).

Guerreiro tinha uma visão bem complexa desse processo de adestramento, no qual o negro não seria apenas alguém que seria integrado, mas chave central para pensar e repensar essa forma de integração. O autor para além da integração, estava pensando em como “curar” o homem negro e a mulher negra nessa sociedade de brancos:

tratava-se de adestrar o homem negro, mas também de pensar para ele uma sociedade que o integre, dando condições para que coloque em prática todo o aprendizado neste processo. A este respeito Guerreiro diz ser “necessário instalar na sociedade brasileira mecanismos integrativos de capilaridade social capazes de dar função e posição adequada aos elementos da massa de cor que se adestrarem nos estilos de nossas classes dominantes (ROSA, 2007, p. 109).

Neste tópico tínhamos com pretensão demonstrar o papel da cultura na criação do TEN e como Abdias, acompanhado de outros intelectuais e ativistas, souberam se articular nesse campo em aberto para alcançar seus objetivos, que era de reinventar uma nova concepção e tradições ligadas ao mundo negro a serem incorporadas na sociedade brasileira. Entendemos o TEN como uma fração do nacional-popular e do nacional desenvolvimentismo, do primeiro ele se coloca como um detentor do discurso negro, reinventando e dando a pauta das questões raciais, do segundo ele é pensado por uma classe média negra, que tinha como intuito integrar o negro através da cultura, conciliando negros e brancos. Nesse sentido concordamos com os apontamentos de Stuart Hall (2013, p. 378 - 379), onde

a questão importante é o ordenamento das diferenças morais estética, das estéticas sociais, os ordenamentos culturais que a abrem a cultura para o jogo do poder, e não um inventário do que é alto versus o que é baixo em um momento específico. É por isso que Gramsci deu à questão que chamou de “nacional-popular” tamanha importância estratégica, pois entendeu que é no terreno do senso comum que a hegemonia cultural é produzida, perdida e se torna objeto de lutas. O papel do “popular” na cultura é o de fixar a autenticidade das formas populares das quais elas retiram o seu vigor e nós perimemente vê-las como expressão de uma vida social subalterna específica, que resiste a ser constantemente reformulada enquanto baixa e subalterna.

Contudo resta um último questionamento sobre a inversão da “praxis” do uso da democracia racial, onde se trata a tal ideia como um polo invertido pelos movimentos negros, ou intelectuais negros do período. O questionamento vai no seguinte sentido, em vez de existir tal inversão, não estaríamos falando de diferentes significados em disputas?

1.4 Um sujeito fora do lugar?

“Eu creio que é difícil ser negro, e é difícil ser intelectual no Brasil. Essas duas coisas juntas, dão o que dão, né! É difícil ser negro, porque fora das situações de evidência o cotidiano é muito pesado para os negros. É difícil ser intelectual, porque não faz parte da cultura nacional ouvir tranquilamente uma palavra crítica.” Milton Santos (2006)²⁰

Em 1978, Pedro Uchôa e Jovelino Ramos lançam no Brasil, o livro *Memórias do Exílio: Brasil 1964 - 19??*, dirigido e organizado por eles. Na qual os autores buscam depoimentos e testemunhos de brasileiros, que a partir da experiência de exílio em países como a Polônia, ficaram impressionados com o peso da *memória coletiva* na vida política e intelectual desses países; a Polônia por exemplo tem um longo histórico de emigração política, sendo assim, muito do que forma uma parte fundamental da bagagem cultural é produzido pelos sujeitos que vivem fora da vida “política” do mesmo, espalhados pelo mundo. O interessante da obra de Uchôa e Ramos é que eles buscam com os testemunhos um apelo “para fortalecer ou debilitar, mas também para completar, o que sabemos de um evento do qual já estamos informados de alguma forma, *embora muitas circunstâncias nos permaneçam obscuras*” (Halbwachs, 1990, p. 25 grifos nossos). Buscando compilar experiências e testemunhos de pessoas que foram exiladas no contexto da ditadura civil-militar no Brasil, através da memória coletiva do que foi esse período onde muitos brasileiros foram exilados, o trabalho foi realizado através de cartas e entrevista com os convidados para a elaboração da obra. Na página anterior a cada texto, existe uma espécie de dossiê sobre a pessoa que iremos ler o testemunho, dividido em quatro partes, *Lugares*, locais por onde passou; *Datas*, quando começou o exílio; *Profissão*, o que fazia antes do exílio e depois dele, “Crime”, motivo do exílio.

O primeiro texto do primeiro volume escolhido para abertura do compilado de testemunhos, foi o de Abdias Nascimento. Se o evento que se busca fortalecer alguns aspectos e debilitar outras é a ditadura civil-militar no Brasil, porque o primeiro texto de um livro de testemunhos sobre o que se passou no país a partir de 1964 é o de um intelectual negro? Quais circunstâncias os autores querem

²⁰ *Encontro com Milton Santos, ou O mundo global visto do lado de cá*. Direção de Silvio Tendler. [Brasil]: Caliban Produções Cinematográficas, 2006. 1 DVD (90 min.), son., color., 4 3/4 pol.

deslindar com esse primeiro depoimento sobre a ditadura? O que o depoimento de Abdias diz sobre a situação do negro no Brasil no período ditatorial e em outros períodos? Como o depoimento de Abdias reflete suas posições ideológicas durante o exílio?

A resposta mais superficial para umas dessas perguntas pode ser dada pelo fato de Abdias ser um dos patrocinadores²¹ do livro, acompanhado de Paulo Freire e Nelson Werneck Sodré, e ter exigido que seu testemunho fosse o primeiro a ser publicado, além de não existir evidências disso. Mas acima de tudo, essa resposta não contempla todo quadro de perguntas levantadas anteriormente, pois ao publicarem esse livro os organizadores, estão entrando em um embate direto com o governo militar do período, uma força a ser levada a sério depois do avanço repressivo de 1968. Pois, como os próprios autores dizem no prefácio,

houve enfim a crítica de que o projeto era político demais. A simples manifestação dos “maus brasileiros”, na linguagem editorial, criaria um choque com o governo brasileiro num nível mais radical do que é desejável no quadro da realidade nacional atual. Melhor, quem sabe, recolher as *Memórias* e arquivá-las para serem publicadas em um futuro menos repressivo. Essa crítica expressa, no mínimo, uma falta de curiosidade pelos brasileiros no exílio. é “natural que a maioria dos exilados contatados pelos editores não estivessem de acordo com ela (Cavalcanti; Ramos, 1978, p. 17).

O trecho acima parece nos indicar melhor o caminho ou caminhos que a escolha dos testemunhos parece nos querer levar. Ao abrirem o livro com um testemunho de Abdias, os autores estão procurando responder às críticas que o projeto do livro gerou durante a sua elaboração, a primeira de que o livro era demasiadamente político e de que existe uma espécie de “mini-ideologia no projeto”, vejamos:

na discussão sobre o título a dar a esse primeiro volume, os coordenadores consideraram a sugestão *O Outro lado da História*. Essa sugestão foi descartada diante da objeção de que ela sugeriria uma identificação entre “opositores” e “exílio”. A intenção dos coordenadores não era de fazer uma apologia aos exilados brasileiros. Evitamos também a martiologia. Salvo exceções, os exilados brasileiros não podem ser consistentemente caracterizados como “vítimas inocentes de uma injustiça”. Via de regra, foram e são agentes suficientemente maduros para reconhecer os riscos acarretados pela luta política. a ditadura brasileira é uma monstruosidade não uma “injustiça” (Cavalcanti; Ramos, 1978, p. 17).

21 “O termo “patrocinadores” aparece nas memórias de Clóvis e no livro de Green. Em uma carta, enviada para a Fundação Ford por Rubens Fernandes, outro colaborador, o nome de Nascimento aparece como “Diretor”. Cartas 1969-1975, Acervo Abdias do Nascimento (IPEAFRO)” (Túlio, 2012, p. 76).

Além de se colocarem como intermediários entre os que estão fora com os de dentro do país, através dos testemunhos ficamos sabendo quais as consequências que aqueles que se colocarem na chave de oposição ao regime instaurado no Brasil sofreram. Os testemunhos dos exilados, formam “uma frente ampla do que o historiador James Green denomina ‘resistência democrática’, ou seja, atuação política e ideológica contra a repressão e autoritarismo instalado no governo militar brasileiro” (CUSTÓDIO, 2012, p. 76).

O breve dossiê sobre Abdias segue a seguinte lógica: *Lugares* - Franca, São Paulo, Rio de Janeiro, Lima, Buenos Aires, Nova York, Búfalo; *Datas* - Nasceu em 1914. Exílio em 1914. Mudou-se para os Estados Unidos em 1968; *Profissão* - Escritor, economista, diretor de teatro, ator, pintor, professor; “*Crime*” - Ser negro. Esse vai ser o tom de o restante do texto de Abdias, vejamos:

Minha situação neste depoimento é a mais paradoxal possível. Aqui estou eu, falando a intelectuais brancos, filhos das classes que oprimem as pessoas da minha cor há quatrocentos anos. Por esta e outras razões é preciso esclarecer desde já que minha situação é diferente da situação de vocês. Meu exílio é de outra natureza. Não começou em 1968 ou 1964, nem em momento algum dos meus sessenta e dois anos de vida. Hoje mais do que nunca compreendo que nasci exilado, de pais que também nasceram no exílio, descendentes de gente africana trazida a força para as Américas (Nascimento, 1978, p. 25).

Que pontos de vistas Abdias resgata nesse testemunho? Quais grupos o nosso autor transitou para que esse fosse seu posicionamento? Como Abdias permanece em contato com esses outros grupos e pessoas a qual transitou ao longo de toda sua trajetória política, intelectual e pessoal? Será que sua ideia de exílio vai de encontro com o que pensam a maior parte da população negra brasileira? Quais memórias coletivas Abdias está compartilhando nesse testemunho? Como essa concepção de exilado influencia a ideia de Quilombismo? Essas perguntas não são fáceis de serem respondidas, afinal estamos falando de um indivíduo que não tem em sua trajetória o adjetivo óbvio agregado.

Para alguns apontamentos iniciais vamos para uma breve reconstrução do contexto na qual se dá o exílio de Abdias. Na década de 1960, o TEN se encontrava enfraquecido econômica e politicamente, sendo o grupo e Abdias muito ligados, conseqüentemente o nosso autor também se

encontrava em uma situação econômica nada favorável. Com o golpe civil-militar em 1964, essa situação se agrava, o contexto político não era favorável às organizações coletivas de esquerda, mas logo as organizações ligadas ao protesto negro começam a sofrer ataques, apesar de o regime assumir uma postura de integração do negro diante de uma democracia racial, discurso inaugurado na década de 1930, com o debate sobre o nacional-popular, como discutimos anteriormente, mas diferente desse período, o golpe de 1964 intensifica a relação do Estado com a Cultura (Ortiz, 1994, p. 82), o que era antes um cenário favorável para o TEN, torna-se com o golpe uma penúria, pois aquela classe média negra dos anos 1950, que optou por uma integração através da cultura se vê diante de um novo ou mais intenso aparato de controle da cultura, tal como antes a cultura torna-se assunto de Segurança Nacional, nesse caso o discurso sobre a questão racial toma contornos alinhados ao discurso nacional, algo totalmente diferente do que vinha sendo discutido nos meios acadêmicos no período pré-64, vide o projeto Unesco e a escola paulista de sociologia, grupos que contestaram a ideia de democracia racial, algo reforçado pelo governo militar. Boa parte do movimento negro já estava deixando o debate sobre a harmonia de raças no Brasil de lado. No caso de Abdias, essa

ruptura ideológica [...] com a vertente conservadora da ideologia da democracia racial no Brasil, processo paulatino que ocorre desde 1950 e se cristaliza a partir de 1966 (como se pode observar no conteúdo da “Carta Aberta ao Festival Mundial das Artes Negras” de 1966 e à introdução de “O Negro Revoltado”, escrita em 1967) (Custódio, 2012, p. 27).

Com a dificuldade de dar continuidade a disputa dentro do campo cultural, com o discurso da democracia racial sendo cada vez mais reforçado e não acreditando mais em uma possível conciliação, Abdias e o seu grupo teatral se veem cada vez mais isolados, e o nosso autor como vimos anteriormente, é um sujeito que procura a todo instante sair de um aparente isolamento. Com a ajuda de Judith Illsley Gleason²², podemos perceber a força da rede de contatos de Abdias, o que por sua vez faz o trânsito em nosso autor voltar a funcionar. A norte-americana comovida com a situação financeira de Abdias, consegue através da fundação que fazia parte, Fairfield Foundation

²²“Judith Illsley Gleason é autora de diversos livros sobre cultura africana. Dois principais trabalhos são *A Recitation of Ifa, Oracle of the Yoruba*, de 1973, e *Oya: in Praise of the African Goddess*, de 1992. Não conseguimos rastrear as circunstâncias da amizade entre ambos, mas tudo leva a crer que a relação de Nascimento com Henri Sénghor, e provavelmente um círculo de africanistas brasileiros e estrangeiros, no qual se inclui Antônio Olinto, deve ter levado os dois a se conhecerem” (Custódio, 2012, p. 63).

fundada em 1952, uma bolsa de estudos²³ para Abdias nos Estados Unidos. A bolsa dura pouco mais de um ano, e Nascimento tenta se inserir no contexto político e artístico no exílio.

Em 1971 é convidado a assumir a cadeira de professor universitário pelo Departamento de Estudos Porto Riquenho da State University of New York (SUNY). Abdias se estabelece até 1981 em Nova York, mantém contato com parceiros do Brasil, participa de congressos e exposições nos Estados Unidos, Europa e África, ampliando sua rede de contatos e sua gama de atuação, se firmando com um artista plástico.

Contudo de acordo com Túlio Custódio (2012), as circunstâncias a qual se deram o exílio de Abdias, são um pouco controversas e não coincidem com o discurso do autor em suas biografias e testemunhos coletados, se tratando mais de um autoexílio do que um exílio. Conforme o testemunho no livro *Memórias do Exílio*, Nascimento sempre se considerou um exilado, alguém desagregado e sua situação sempre foi de não pertencimento. O testemunho foi coletado em 1976 na cidade de Lisboa, e até esse ano no discurso de Abdias não aparecia a ideia de ser um exilado político. Outro detalhe importante levantado por Custódio, foi como Abdias conseguiu alterar sua imagem de um artista indo viver de bolsa no exterior para um exilado político e posteriormente se fixar como professor universitário. Pois,

de fato, a ditadura militar impunha restrição às discussões da questão racial a partir do estabelecimento da doutrina da democracia racial enquanto oficial. Nascimento tinha alguns inquéritos policiais militares (IPM), com denúncias acerca de sua provável filiação a partidos de esquerda. Contudo, nenhuma dessas questões era razão para que Nascimento buscasse asilo político fora do país, o que nos sugere que essa ida “se tornaria” um exílio (Custódio, 2012. p. 64).

Outros problemas alegados por Abdias, que sugerem sua ida para o exterior por vontade própria, além da situação financeira, era sua proximidade com o angolano Lima Azevedo que era ligado ao

[...] Movimento Popular pela Libertação de Angola, que tinha relação com a esquerda.

Preso e torturado no Brasil por sua relação com a esquerda brasileira, Lima Azevedo fora

²³“A bolsa que Nascimento receberá parece se enquadrar no programa “Travel and Study”, estabelecido pela fundação desde 1963, com intenção de atrair personalidades, intelectuais e artistas de diversas partes do mundo para desenvolverem projetos pessoais nos Estados Unidos e conhecerem instituições culturais do país (Saunders, 2000: 357). O presidente da instituição na época era Frank Platt (Saunders, 2000: 422).” (Custódio, 2012, p. 63).

solto por intervenção do embaixador do Senegal, Henri Sédhor, que por vias diplomáticas conseguiu a libertação daquele. Segundo Nascimento, ele próprio seria considerado embaixador do grupo no Brasil. Todavia, nenhum registro dessa representação fora encontrado na pesquisa. Outros dois fatos que poderiam ter colaborado para essa pecha de “subversivo” nos IPM são sua participação em evento no Centro Acadêmico XI de Agosto, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, no qual falou sobre tema da negritude, e a “Carta para Dacar”, de 1966, na qual critica o governo brasileiro por endossar a perspectiva da democracia racial, esta vista como mito e falsa ideologia. O evento foi vetado pela diretoria da Faculdade, mas ocorreu de forma não-oficial no pátio interno da escola, sob ameaça de repressão policial. Vale ressaltar também que Nascimento tinha seu nome vinculado politicamente ao PTB, partido do deposto presidente João Goulart, que caíra na ilegalidade com o golpe militar e tivera seus líderes, como próprio Goulart e Leonel Brizola, perseguidos pela ditadura (Custódio, 2012, p. 66).

Essa concepção de “estrangeiro” pelo exílio, que dá início a sua relação com outros exilados brasileiros; e “estrangeiro” enquanto um indivíduo diaspórico, por ser um negro que não vive no continente africano. “Esse exercício retórico de autoidentificação aparece pela primeira vez em seu depoimento para o livro memórias do exílio, de 1976” (CUSTÓDIO, 2012, p. 76). As evidências dessa mudança de discurso podem ser percebidas em suas correspondências com amigos brasileiros, uma dada a uma TV brasileira, em 1970, quando estava em Wesleyan University, em Connecticut, em ambos os documentos não existe a menção ao exílio. Além de manter endereço fixo na cidade de Nova York, o que configura algo impensável para um exilado político. O trabalho de Custódio procura levantar questões sobre a forma que Abdias procura alterar sua imagem no autoexílio, se colocando cada vez mais como uma referência do movimento negro. Uma das questões levantadas por Custódio (2012, p. 76) em sua dissertação de mestrado, é a seguinte “como um indivíduo que, apesar de sua trajetória como ativista do protesto negro e produção artística em teatro e artes, fora selecionado e promovido para ocupar cargo universitário mesmo sem condições de lecionar na língua do país?”. Essa questão é algo que tentamos responder nos tópicos anteriores, Abdias sempre soube articular sua rede de contato, que por sua vez faz o trânsito acontecer em nosso autor, esse trânsito por sua vez o faz meandar pelas ideias. Essas três coisas: rede de contatos, trânsito e meandro, fazem com que um artista recém-chegado nos Estados Unidos, que não falava inglês, se

torne professor titular em 1973 da SUNY, “em apenas 4 anos, ele conseguira, por conta de seus contatos e perspicácia pessoal, dinamizar uma carreira pessoal em um país novo, aproveitando oportunidades que não tivera em seu país natal” (CUSTÓDIO, 2012, p. 74). Essa facilidade de Abdias de ativar suas redes de solidariedade, de circular pelos espaços e ideias explicam as mudanças no seu discurso, de um artista brasileiro no exterior para um exilado político. Explicam também as questões que levantamos anteriormente, como Abdias vai de uma proposta conservadora no início dos anos 1940 — Integralismo — para uma proposta progressista nos anos 1980 — Quilombismo. Diante de tais acontecimentos em torno do exílio de Abdias, fica o nosso questionamento. O que ocorreu no estrangeiro para que esse senso mudasse em Abdias?

Acreditamos que essa mudança de identidade ou de discurso da herança africana como resistência ocorre antes mesmo de nosso autor ir para os Estados Unidos, contudo sua ida para o estrangeiro, fecha essa ruptura que ocorre nos anos 1950 e 1960, uma ruptura com o debate da democracia racial e da mestiçagem. Além das mudanças da concepção de integração através da cultura, Abdias continua com sua percepção de integração, mas dessa vez focada no seu conceito de *Quilombismo*. Muita dessa ruptura e dessa nova concepção de integração pode ser percebida no aumento de sua produção acadêmica no exterior, presença nos fóruns internacionais e apropriação de um discurso racializado sobre a sua situação enquanto indivíduo negro e da população negra em geral com o discurso do panafricanismo.

O interessante da estadia de Abdias como professor universitário na SUNY, era que ele não era “cobrado a produzir nos moldes acadêmicos clássicos [...] O que significa que, mesmo não compondo o campo como um produtor, sujeito à competição corrente entre os agentes da área. Nascimento incorporaria em seus escritos a forma de produção seu discurso ideológico” (CUSTÓDIO, 2012, p. 70) ou seja, Abdias mais uma vez se adéqua às formas correntes de disputa das ideias, fazendo com que sua forma de atuar na academia seja através dos congressos, algo muito familiar para ele, desde os anos 1940. O que explicaria o formato dos livros de Abdias, que são compilados de papers apresentados em diversos congressos *O Negro Revoltado (1968)*; *Racial Democracy in Brazil: Myth or Reality? (1977)*; *Genocídio do Negro Brasileiro (1978)*; *Brazil*

Mixture or Massacre (1979); O Quilombismo (1980); Sitiado em Lagos: Autodefesa de um negro acossado pelo racismo (1981); O Brasil na Mira do Pan-Africanismo (2002).

Essa forma de produção, era um dos recursos que o TEN usava para se municiar contra o racismo operante na sociedade, além de ser uma ferramenta de se legitimar enquanto professor universitário no exterior. Uma forma de legitimação do debate diante dos intelectuais clássicos e acabar com o monopólio destes diante das questões raciais. Assim, os congressos científicos, abrangem, na biografia de Abdias, o drama de ser um intelectual negro em um círculo predominantemente branco. O papel das convenções científicas organizadas pelo TEN nos dá alguns detalhes dos diversos dramas existentes no meio da intelectualidade negra. São nesses eventos que o leque de atuação do grupo se expande.

[...] Expansão que tem na realidade a mesma motivação inicial: dar visibilidade ao negro e dar a ele oportunidade de ser sujeito e não somente objeto de suas discussões. O que é feito rodeado pela tensão que o aspecto “militante” produzia para o grupo, especialmente para Guerreiro Ramos (Rosa, 2007, p. 107).

O dilema enfrentado por Guerreiro nos dá, aqui, uma dupla dimensão na qual temos um intelectual, negro, militante em um mundo de brancos. Esse dilema pode ser percebido em um testemunho na qual ele se refere ao seu livro intitulado *O drama de ser dois*, um livro de poesias, escrito por Guerreiro quando este tinha 17 anos. O depoimento foi concedido a Oliveira (1995, p. 134).

É um livro em que eu confesso o meu desconforto permanente com o mundo secular. Nesse poema eu me descrevia como uma espécie de pessoa entre dois mundos que eu não sabia definir. E ainda hoje acho que esse é um traço fundamental do meu perfil: eu não pertenço a nada (OLIVEIRA, 1995, p. 134 *apud* ROSA, 2007, p. 107).

Esse sentimento permanece mesmo depois de Guerreiro ser um dos assessores de Getúlio Vargas em seu segundo governo; ser um dos intelectuais mais autônomos do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), participando da administração do grupo e tendo liberdade de pesquisa; ter tido uma carreira partidária pelo Partido Trabalhista Brasileiro; ter sido um professor universitário no sul da Califórnia. Afinal vale ressaltar que esse depoimento, de acordo

com Oliveira (1995), foi colhido alguns meses antes da morte de Guerreiro, aos 66 anos de idade. Nele, podemos perceber a solidão de um intelectual negro que resolveu entrar no mundo acadêmico dos brancos. Guerreiro considera ser um descendente que está dividido entre dois mundos, de brancos como intelectual e de negros como militante. Esse dilema deixa algumas pistas sobre o drama enfrentado por ele, por Abdias Nascimento e tantos outros homens negros e mulheres negras. O depoimento de Guerreiro é muito revelador da percepção do que é ser um intelectual negro em uma sociedade como a brasileira, que tem suas relações sociais balizadas por questões raciais, e de como esses intelectuais não são aceitos nas esferas acadêmicas por serem negros e não são aceitos no meio negro por serem intelectuais. Apesar da carreira bem-sucedida de Guerreiro, apenas recentemente existe um esforço de resgatar esse intelectual como um clássico da sociologia brasileira²⁴. “Esse isolamento surge da inexistência quase total de uma produção literária negra. E não estamos nos referindo a uma produção realizada por negros, mas de uma produção feita por negros como uma temática de e para os negros” (MOURA, 2015, p. 254), algo presente nos trabalhos de Guerreiro, nas atuações do TEN e no trabalho de Abdias, coroado com seu conceito de Quilombismo.

Outro exemplo do que estamos tentando expor aqui, é o caso de Carolina Maria de Jesus, que já citamos na introdução deste trabalho, pois estamos falando de uma autora de

um dos livros mais representativos sobre a situação do negro marginalizado, [...] conseguindo não apenas refletir sobre ele, mas vivê-lo em sua elaboração literária, criando uma linguagem adequada a esse pensamento, foi um ponto limite na literatura escrita por negros. Apesar do êxito editorial da obra, pelo seu *exotismo*, Carolina Maria de Jesus jamais foi considerada uma escritora, mesmo por alguns membros da intelectualidade negra. Ela não preenchia as condições necessárias para se incorporar a essa inteligência negra que luta por um passaporte na república das letras intelectualizadas (MOURA, 2012, p. 257).

Estamos tratando de intelectuais que são considerados sujeitos fora do lugar²⁵, e acaba surgindo, nesses intelectuais, um sentimento de não pertencerem a nada, como salientado por

24 Ver Barbosa, Muryatan Santana. *Guerreiro Ramos e o personalismo negro*. Paco Editorial, 2015.

25 Aqui, reivindico umas das teses centrais de Silva (2011), na qual o autor articula a produção de escritores periféricos, poetas marginais e intelectuais negros, que negam os espaços socioculturais que são naturalizados pelo senso comum e pela história.

Guerreiro em suas memórias. Nossa argumentação não vai somente em direção da ideia de que o negro possa ser um intelectual. Mas também na ideia de que aqueles que são, ao produzirem uma temática negra de negros para negros, sofrem duplamente. A questão do “puritanismo preto” presente na imprensa negra, que funcionava com um órgão educativo para o negro urbano, vai reverberar de outra forma na intelectualidade negra. Aqui, a produção intelectual

aparece como um dado extravagante para esses grupos sociais (negro e periférico), cujas parcelas geralmente estiveram sujeitas a pelo menos duas experiências socialmente antagônicas: 1) uma ética exacerbada do trabalho e de uma boa conduta social, após a Abolição, que conduziria a uma relação pragmática com aquela atividade – o trabalhador contraposto ao malandro – concluindo-se que o trabalho deveria trazer algum benefício imediato, historicamente maior que a educação (custo dispendioso ao ambiente familiar), capaz de alterar sua situação social; 2) O outro pólo antagônico está associado a uma ideia difusa sobre a marginalidade social, vivenciada nas frações mais baixas. Ser desocupado é ser mal visto, entre as precárias classes médias negras (SILVA, 2011, p. 118).

Essa ética exacerbada que recai em cima do homem negro urbano passa a ser positivada, o que faz surgir, assim, o bom negro, que consegue atingir níveis altos dessa ética. Contudo, ela tem um limite e passa a ser negativada quando o negro ultrapassa esses limites impostos pela integração no bojo de uma sociedade onde impera a harmonia racial. No caso do meio negro,

[...] a ética do trabalhador e cidadão exemplar aliada, geral e contraditoriamente, à empregabilidade precária e a uma certa entronização de discursos racistas a serem negados sobre o grupo negro (de que não gostaria de trabalhar, por exemplo) leva a, para algumas frações desse grupo social, afastar ou tentar negar qualquer atividade comumente ligada ao ócio, boêmia, inatividade devido ao estudo prolongado etc. (SILVA, 2011, p. 118).

Uma vez que o senso comum tem o entendimento de que a produção intelectual parte de um ócio criativo e isolado, os intelectuais negros passam a ser mal vistos por seus pares negros, por estarem associados a um ofício nada convencional no meio negro, e por seus pares brancos, por ultrapassarem os limites impostos pela integração. Isso explicaria a iniciativa do TEN de organizar congressos com a temática racial, que passa a ser uma forma de organizar os intelectuais negros, as

ideias desses intelectuais e as propostas de superação dos entraves sociais. O primeiro livro de Abdias, *O Negro Revoltado*, é um bom exemplo de como se tentava organizar o meio intelectual negro. Sem contar que o intelectual negro, como grupo social, é um sujeito “entre dois mundos, perdendo lastro em ambos” (SILVA, 2011, p. 282) e que tem

[...] uma ou outra origem de classe, ele recebia o impacto das ebulições que vinham de fora, dos “ismo” da década de 60 na Europa ou nos Estados Unidos e se tornava propenso a ver a raça como o eixo da existência e um racismo institucional de variedade brasileira. Poetas, principalmente, na maioria libertários ou socialistas, iam à radicalização extrema. Uns, utopicamente, fantasiavam a realidade, e o sonho da insurgência negra independente aparecia como uma vaga possibilidade. Outros, mais enfronhados na prática e teoria revolucionárias, associavam classe e raça e apontavam a saída não na reforma social, mas na revolução contra a ordem, na qual o elemento raça acha o seu lugar próprio, de acelerador e aprofundador da transformação da sociedade. Alguns, por fim, sublimavam as frustrações e as projetavam no plano puramente estético e abstrato, realizando como agentes criadores negros, mas arrancando o processo inventivo dos tormentos do dia a dia (FERNANDES, 1989, p. 41).

Nesse sentido, Abdias do Nascimento é de extrema relevância para o entendimento da conformação de uma intelectualidade negra desde o final dos anos 1940, e se torna uma peça-chave, pois, ao transitar por diversos meios, ora como militante, ora como artista, intelectual ou como político, adquiriu uma vasta experiência e trajetória, nada linear e nem um pouco óbvia. Sai de uma cidade do interior paulista e torna-se professor universitário nos EUA. Nesse contexto, de transitando pelo espaço, meandro pelas ideias e ampliação da sua rede de solidariedade, emerge o seu conceito de Quilombismo, porém temos como hipótese que a gênese desse conceito pode ser traçada antes de sua ida para o exílio. Sua experiência no exterior tal como o contexto político que o envolvia e suas redes de contato, fazem vir à tona uma concepção que vinha sendo traçada a muito tempo. Para traçarmos a gênese desse conceito, precisamos compreender como se deram as rupturas ideológicas analisadas em seu testemunho de 1976, vamos dissertar agora sobre a atuação do TEN e de Abdias nos congressos científicos organizados pelo grupo e pelo autor, que era uma das muitas formas do grupo se legitimar diante de uma intelectualidade clássica e detentora do discurso racial,

como também é uma das muitas formas de percebermos como Abdias se vincula a determinados discursos e rompe com outros.

Nos anos de atuação da trupe, foram organizados cinco eventos de cunho científicos, que tinham como intuito promover a questão racial, a saber: Convenção Nacional do Negro, em São Paulo-SP (1945) e Rio de Janeiro-RJ (1946); Conferência Nacional do Negro, Rio de Janeiro-RJ (1949); I Congresso do Negro Brasileiro, Rio de Janeiro-RJ (1950) e a Semana de Estudos sobre Relações de Raça, no Rio de Janeiro-RJ, em 1955. Acreditamos que todas as atividades científicas desenvolvidas pelo TEN são de grande importância para a elucidação das questões levantadas até aqui, mas, em estudos preliminares, apostamos na análise de uma dessas conferências, o I Congresso Negro Brasileiro. Essa aposta se dá pelo fato de ser um dos poucos eventos que tiveram as teses apresentadas registradas em um livro organizado por Abdias, em 1968, *O Negro Revoltado*. O livro teve uma segunda edição em 1982, e as duas obras contam com o prefácio de Abdias, o que nos dá a possibilidade de fazer uma análise de como o trânsito das ideias operou em nosso autor, se levarmos em consideração que estamos falando de mais de uma década de militância que separa os dois prefácios. Estamos falando de um dos eventos mais polêmicos organizados pelo TEN, no qual ocorreram muitos embates entre os intelectuais presentes no evento e uma ala de militantes, e divergências internas dentro do TEN em relação aos posicionamentos durante o congresso.

Do dia 28 de agosto até 2 de setembro de 1950, ocorre o I Congresso Negro Brasileiro, na cidade do Rio de Janeiro-RJ. O evento teve como sede a Associação Brasileira de Imprensa (ABI), e foi de extrema importância na trajetória de Abdias, pois marca o começo de sua ruptura com uma intelectualidade não-negra, ao deixar de lado o espírito de conciliação entre negros e brancos no período. Foram apresentados, nos cinco dias de congresso, cerca de 35 trabalhos, entre teses, indicações, contribuições escritas e orais, e comunicações. O evento contou com nomes importantes da intelectualidade brasileira, como Guerreiro Ramos, Darcy Ribeiro, Costa Pinto, Abdias Nascimento, Edson Carneiro e Roger Bastide. Na abertura do congresso, ocorreu uma moção de homenagem a Sílvio Romero, a Nina Rodrigues, a Arthur Ramos e a Manuel Quirino.

Muito especialmente a Comissão Central deseja destacar os nomes de Sílvio Romero, publicista que primeiro chamou a atenção dos seus patrícios para a importância social do

negro brasileiro: Nina Rodrigues, mestre de toda uma geração de estudiosos, grande ponto de partida no reconhecimento do papel histórico, social e cultural dos grupos étnicos trazidos do continente africano, o de Manuel Quirino, trabalhador modesto, mas infatigável, que tanto fez para o conhecimento e a melhor compreensão de sua gente. [...] com carinho, com emoção particular, que a Comissão pronuncia, nesta sequência, o nome de Artur Ramos. Nele tiveram o negro e o homem de cor mais do que um analista, um amigo e um defensor (NASCIMENTO, 1982, p. 123).

No discurso de abertura, Abdias saúda dois outros congressos, o I e o II Congresso Afro-Brasileiro (CAB; 1934 e 1937), ao salientar que o evento organizado pelo TEN tem como objetivo continuar os debates levantados pelos dois congressos. Porém o atual evento tem como objetivo não apenas preocupações científicas, pois seu papel tem é alargar o debate para uma sociedade ampla e pensar em resultados práticos²⁶ para as resoluções raciais do período. Em seu discurso, Nascimento coloca em contraposição um caráter antipopular e um popular entre os eventos. O que esconde essa contraposição? O que se pretende com ela?

O I CAB, idealizado por Gilberto Freyre, em 1934, teve participação de outros intelectuais, como Solano Trindade. Freyre é tido como aquele que fez a passagem das análises interpretativas do país, ainda calcadas “na ideia central de ‘raça’ para ‘cultura’, informado teoricamente pela escola culturalista do antropólogo alemão, radicado nos Estados Unidos em fins do século XIX, Franz Boas” (MOURA, 2004 *apud* MACEDO, 2005, p. 50). Freyre consegue positivar culturalmente a contribuição dos negros para a constituição do Brasil. Nesse contexto, *Casa-grande & senzala*, de 1933, aparece como um divisor de águas ao abandonar e colocar essa nova postura de interpretações sobre o Brasil, uma mistura de raça, um “cadinho” que precisa ser analisado criticamente ao deixar de lado a raça em nome da cultura. Retornando às “três raças” como fontes da constituição nacional brasileira, “Gilberto Freyre oferecia uma espécie de nova racionalidade para a sociedade multirracial brasileira. Tendo como base teórica o culturalismo norte-americano – sem abandonar os pressupostos raciais dos mestres brasileiros” (SCHWARCZ, 1995 *apud* MACEDO, 2005, p. 51). O brasileiro passa a ser, portanto, a forma final de uma mistura bem trabalhada e única, na qual a cultura homogênea e particular era também mista. Percebe-se,

²⁶ Ver a edição n. 10 do jornal *O Quilombo*, 2003, p. 107.

nesse caso, uma guinada na tentativa de reinvenção da nação, ao incorporar o popular e as consideradas subculturas étnicas e raciais. Podemos citar essas guinadas em vários países latinos: “José Vasconcelos, no México, e Gilberto Freyre, no Brasil, representam bem tal projeto nacional de mestiçagem, superando a visão pessimista e racista do século XIX” (MACEDO, 2005, p. 87-88).

O II CAB foi organizado por Edson Carneiro, mas patrocinado por Arthur Ramos, na Bahia, em 1937. O intuito do congresso era fazer o resgate de debates proposto por Nina Rodrigues, que Ramos considera um mentor, posteriormente, reclamando-se como membro da Escola Nina Rodrigues²⁷. Muitos intelectuais brasileiros fizeram esse movimento de reivindicação de Nina como “Pai Espiritual”, com destaque para Afrânio Peixoto, Arthur Ramos, Oscar Freyre – e, até mesmo, Gilberto Freyre em menor medida. Em sua maioria, esses intelectuais eram um misto de médicos-cientistas sociais em conjunto com a Medicina e o Direito do período. Arthur Ramos, ao resgatar um debate proposto por Nina em seus escritos, coloca em voga, na maioria de seus trabalhos, a definição de povo brasileiro e procura entender a questão racial por meio de uma abordagem psicanalítica do que ele considera como “o problema do negro”. A questão racial e a contribuição do negro para a constituição brasileira, entendida por Ramos, só se mostrará resolvida com a compreensão da formação do inconsciente do negro, “a chave dessa compreensão estaria na formação das culturas africanas que foram transportadas para o Brasil e no posterior contato com outras formas culturais” (CAMPOS, 2002, p. 62 *apud* MACEDO, 2005, p. 63).

A disputa entre essas duas escolas denota bem o contexto em que Abdias está inserido. Foi um período em que as produções desses intelectuais eram utilizadas como ferramentas de controle social; em que a institucionalização de diversos campos do conhecimento, em especial as Ciências Sociais, juntamente com as correlações de forças políticas regionais afetaram a busca por um discurso de hegemonia nacional; em suma, em que os modelos evolucionistas e social darwinistas perdem espaço, mas ainda continuam como pano de fundo de determinadas abordagens teóricas que legitimam o aparato estatal brasileiro. É nesse contexto que se insere o I CNB, organizado pelo TEN, com um caráter mais popular e democrático. O que se tem em disputa, nesse

27 Para mais detalhes sobre a Escola Nina Rodrigues, ver: Mariza Corrêa, *As ilusões da liberdade*, de 1998

sentido, é o monopólio acadêmico das questões raciais, e como a ciência pode ser utilizada como forma de poder e legitimação dos discursos.

Um das polêmicas que ocorrem no congresso de 1950 aconteceu logo após a apresentação da tese²⁸ de Ironides Rodrigues, advogado e tradutor de textos franceses publicados no jornal *O Quilombo*:

[...] parece ter sido um dos que mais se influenciou pelos textos relacionados a negritude e pelo que se passava na França na primeira metade do século. Dos quatro textos assinados por ele em *O Quilombo*, três apresentam elementos que faziam referência ao movimento com sede em Paris. Além disso, Rodrigues foi responsável pela tradução de parte do texto *Orfeu negro*, de Jean Paul Sartre, do francês para o português, além de outros textos retirados da revista *Présence Africaine* (MACEDO, 2005, p. 157).

O debate sobre a negritude é um dos catalisadores das muitas rupturas que Abdias vai fazer ao longo dos anos, até a consolidação da sua tese de *Quilombismo*, na década de 1980, o que se inicia com o movimento de negritude, finaliza com o debate pan-africano. Estamos falando de duas grandes correntes que subterrâneas de seu conceito aqui estudo.

A maioria dos trabalhos desses intelectuais falava de um passado africano e do orgulho em relação a esse passado, e protestava “contra a política imperialista da África, em favor da independência, na perspectiva de uma associação de todos os territórios para defender e promover sua integridade” (MUNANGA, 1988, p. 20). Influenciaram muitos outros movimentos de protesto negro e, no caso de Du Bois, ele influenciou diretamente os escritores negros norte-americanos, o que se estendeu até a criação de outro movimento, o Renascimento Negro (1920-1940). Para Munanga (1988, p. 36), Du Bois, por pregar uma volta às origens africanas, pode ser considerado o Pai da Negritude. Apesar disso, o surgimento da negritude é associado ao desencantamento com a Europa, que os estudantes universitários africanos sentiram quando passaram a deixar as colônias e foram estudar na metrópole. A frustrada busca por uma assimilação e aceitação ao padrão europeu

²⁸ A tese recebia o nome de *Estética da negritude* e Abdias foi o relator desse documento. Ela não foi publicada na primeira edição de *O negro revoltado*, pois apareceria na próxima publicação do volume, sobre o congresso, e que receberia o título de *Negritude polêmica*. Esse segundo volume nunca foi publicado devido ao fato de que este e outros documentos foram extraviados com o exílio de Abdias nos EUA.

fez com que eles abrissem os olhos para as mazelas sofridas nas colônias. Acabou ocorrendo uma espécie de tomada de consciência racial, em que “eles se convenceram de que a opressão sofrida não era apenas a de uma classe minoritária sobre outra majoritária inferiorizada, mas, ao mesmo tempo, a de uma raça, independente da classe social” (MUNANGA, 1988, p. 39).

Após e durante as duas primeiras grandes guerras mundiais, o movimento ultrapassou os limites da literatura e passou para uma nova fase, a de libertação das colônias africanas, que, devido às guerras, estavam em ruínas. Com a descrença no homem branco, devido às brutalidades causadas pelas guerras, o movimento de negritude e pan-africano ganha mais força. Participar de duas guerras mundiais permitiu aos negros e africanos “tomar conhecimento das grandes divisões em que vivia a Europa e o mundo dito civilizado de modo em geral. Os negros viram-se envolvidos nos conflitos de seus dominadores, com os quais nada tinham a ver diretamente” (MUNANGA, 1988, p. 39). Então, a ordem do dia era aspirar ao poder, impulsionar a descolonização e a luta pela independência. Fazer da poesia e literatura uma revolta contra a ordem imperial e colonialista. Muitos dos estudantes acima mencionados se tornaram políticos em seus respectivos países, e o mais conhecido foi Léopold Senghor, que se tornou presidente do Senegal.

Outro momento que fortalece a nossa hipótese de ruptura nos anos 1950 por parte de Abdias é a diferença entre suas duas candidaturas ao cargo de vereador do Distrito Federal, pelo Partido Social Democrata, em 1950, e pelo Partido Social Trabalhista, nas eleições de 1952. Ao longo de sua trajetória, Abdias sempre tentou inaugurar uma carreira política, ele foi “candidato, várias vezes, a vereador do Distrito Federal (Rio de Janeiro), a deputado estadual; por vários partidos, mas sempre derrotado” (NASCIMENTO, 1976 *apud* CAVALCANTI *et al.*, 1976, p. 34-35). Sua busca, na política, era uma tentativa de alterar um quadro considerado, por ele, problemático, o da pouca representatividade dos negros na política partidária brasileira. Tentou candidatura pelos seguintes partidos, Partido Social Trabalhista (PST), Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e Partido Social Democrata (PSD). Seu maior êxito da carreira política veio anos mais tarde, na década de 1990, após fazer uma reaproximação com Leonel Brizola no exílio, quando passou a compor o Partido Democrático Trabalhista. Na década de 1990,

a chapa do PDT para o Senado Federal foi composta por Darcy Ribeiro, Doutel de Andrade e Abdias Nascimento. Durante um breve período no ano de 1991, o professor Abdias Nascimento assumiu a representação do PDT e, em 1997, com o falecimento do senador Darcy Ribeiro, assumiu o restante do mandato, até janeiro de do ano de 1999 (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 183).

Em 1950, ainda apostando em uma conciliação entre negros e brancos, Abdias se lança como o candidato capaz de atender ao pedido de todos. No artigo *Abdias do Nascimento: candidato de pretos e brancos, de pobres e ricos*, publicado na 7/8ª edição do jornal *O quilombo*, Nascimento se apresenta como um candidato que vai valorizar a contribuição do brasileiro para a construção nação, independentemente da sua cor. Vejamos:

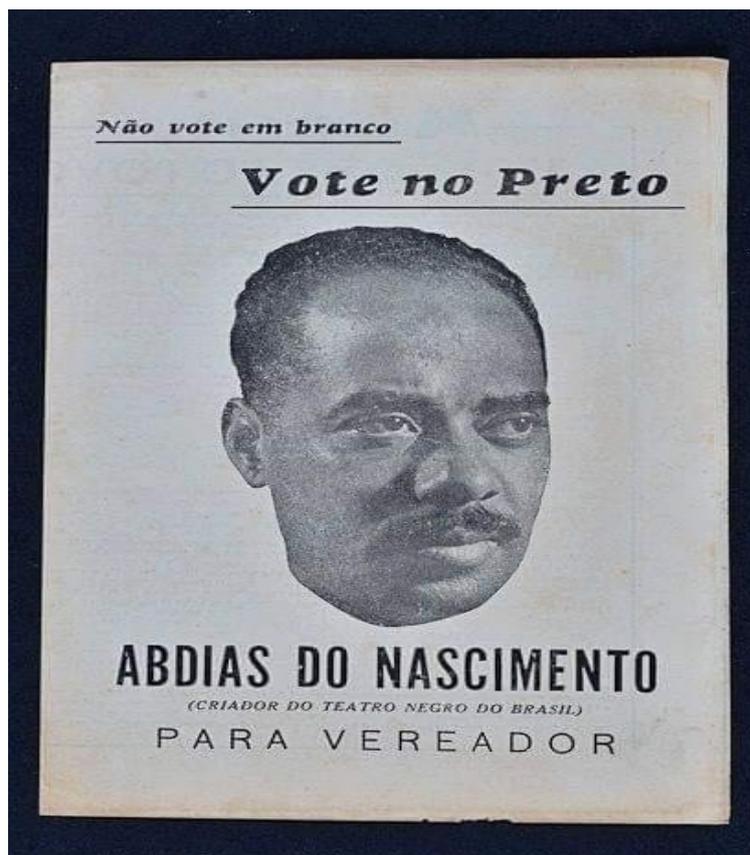
A candidatura de Abdias não implica em discriminação de cor nem problema racial, mas sim no reconhecimento da contribuição do negro nos vários setores da vida nacional. Valorizar o elemento humano, seja ele de que cor for, e valorizar o Brasil (NASCIMENTO, 2003, p. 92.).

Mas a candidatura de 1950 denota uma

[...] última cartada de Abdias do Nascimento ainda baseada numa aliança entre negros e brancos democratas conscientes do “problema do negro”. [...] Nascimento não acampou uma campanha baseada no voto étnico e se apresentou candidato de pretos e brancos, de pobres e ricos” (NASCIMENTO, 2003[1950], p. 92). Esse lema se dava por conta do aspecto reformista/populista da candidatura e buscava uma aliança ampla que condizia com a sua maneira de pensar a problemática negra conjuntamente a problemática nacional (MACEDO, 2005, p. 18).

No fim das contas, a sua candidatura foi suprimida pelo seu próprio partido. Contudo, com os debates acalorados que ocorriam no I Congresso Negro Brasileiro, em 1952, Abdias busca novamente pleitear o cargo de vereador pelo Distrito Federal, agora pelo Partido Social Trabalhista. Seu lema de campanha era o seguinte: “Não vote em branco. Vote em preto” (ver Figura 1), um trocadilho que denota muito como o espírito de conciliação do final da década de 1950 já não se faz mais presente. Sua candidatura, no final, também não foi aceita.

Figura 1: “Santinho” de Abdias utilizado nas eleições de 1950



Fonte: <http://ipeafro.org.br/boletim-ipeafro-especial-candidaturas-negras-eleicoes-2018/>

O congresso de 1950 tentava se diferenciar daqueles da década de 1930 na forma, mas não sem seu conteúdo, isso fica claro nas saudações anunciadas no discurso de abertura e na proposta de integração do TEN, uma espécie de adestramento, como comentado anteriormente. Contudo, existiu, em 1938, um outro congresso, que não foi organizado pelo TEN, mas que tinha, como um dos seus idealizadores, Abdias Nascimento. Esse congresso se diferenciava da forma e do conteúdo dos congressos organizados por Freyre e por Ramos. Estamos falando do I Congresso Afro-Campineiro, realizado na semana do 13 de maio, ocorria em comemoração ao cinquentenário da abolição, na cidade de Campinas-SP. Vejamos o que Nascimento fala sobre o evento:

Logo em seguida, já estava organizando o Congresso Afro-Campineiro, que se realizou na semana de 13 de maio de 1938. Esse congresso teve como propósito de combater o ostensivo racismo e separatismo daquela cidade, e avaliar a situação global do negro no país. Durante uma semana discutiram-se as condições de vida do negro brasileiro sob vários aspectos: econômico, social, político, cultural” (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 90).

Como salientamos, o ano de 1938 marca em definitivo a entrada de Abdias na vida política e intelectual, ao inaugurar a fase de ativismo de Abdias nas questões raciais (MACEDO, 2005). “O Congresso Afro-Campineiro foi o ponto de início das minhas atividades para a organização de eventos voltados para, ou sobre, a comunidade negra e as questões raciais” (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 90). Apesar da utilização do termo “afro”, que faz uma alusão aos congressos realizados na região Nordeste do país e a uma possível inspiração nos debates ali apresentados, pesquisas sobre o evento indicam que os debates que ocorreram no congresso campineiro foram de outra ordem e apontam para o surgimento de uma tímida, mas interessada consciência pan-africana. Isso fica indicado em um comentário de Abdias sobre o evento: “em determinada sessão os promotores fizeram o juramento de voltar à África, a fim de ajudar a luta de libertação do continente negro, nossa terra ancestral” (SEMOG; NASCIMENTO, 2006, p. 90).

O debate sobre uma consciência pan-africana se faz presente novamente, percebe-se um intenso trânsito das ideias no que diz respeito à movimentação do protesto negro. Esse trânsito de ideias é engendrado pela imprensa negra, como *O Clarim da Alvorada*. Em outro depoimento, Abdias comenta sobre a tentativa de criar um movimento aos moldes pan-africanistas desde os anos de 1920, vejamos.

[...] Alguns dirigentes da FNB desde a década de vinte se esforçavam tentando articular um movimento. Houve assim um projeto de reunir o Congresso da Mocidade Negra, em 1928, em São Paulo, o que não chegou a se concretizar. Somente em 1938 eu e outros cinco jovens negros realizamos o I Congresso Afro-Campineiro e, em 1950, o Teatro Experimental do Negro promoveu o I Congresso do Negro Brasileiro, no Rio de Janeiro. As pessoas e as ideias já vinham de antes, foi nos inícios dos anos trinta que o movimento se institucionalizou na forma da frente negra (NASCIMENTO, 1976 *apud* CAVALCANTI *et al.*, 1976, p. 27-28).

Priscila Nucci, em suas pesquisas, nos informa que encontrou, no arquivo do jornal *Folha da Manhã*, notícias sobre manifestações que ocorreram em 13 de outubro de 1935, período em que a Itália, sob o comando de Mussolini, invadiu a Etiópia, em 1935. Destes protestos

[...] participaram “diversos oradores, representantes da raça negra, da Liga Italiana Anti-fascista e demais organizações operárias”. O artigo mostra a variedade de posicionamentos

políticos presentes, a crítica aos imperialismos, e mesmo ao espaço do integralismo no Brasil, à repressão das manifestações do povo contra o “fascismo e a guerra” (NUCCI, 2012, p. 2).

A autora tem como hipótese que esses protestos, com as atividades do jornal *O Clarim da Alvorada*, consolidaram a criação de uma consciência pan-africana no Brasil.

[...] Entretanto, tal referência do periódico a ideias que se referenciam a uma dada concepção política de África, sofreu críticas ferozes. Correia Leite quis divulgar o ideal do pan-africanismo no Brasil, mas foi acusado de tentar inventar um modelo racista para o Brasil, e de criar um “quisto racial”. [...] Correia Leite matiza a imagem da ausência de interesses da militância negra brasileira como um todo quanto ao pan-africanismo, nos anos de 1920-1930 (NUCCI, 2012, p. 2).

Em 1982, quando retorna do exílio, Nascimento publicará a segunda edição de *O negro revoltado*. O livro é uma organização, feita por Abdias do Nascimento, de “documentos relativos ao I Congresso do Negro Brasileiro (teses, comunicações, discussões taquigrafadas etc.)” (NASCIMENTO, 1982, p. 9), e foi publicado, inicialmente, em 1968, ano de seu exílio nos EUA. No prefácio à 2ª edição, Abdias faz uma autocrítica bem dura sobre suas posições na década de 1950 e também de seus pares, negros e brancos, no esforço de uma conciliação das ideias. Ele ressalta que suas guinadas teóricas não são fruto de 12 anos de exílio nos EUA, e faz uma retrospectiva de todos os momentos decisivos do TEN na década de 1950, dos congressos e dos debates. Assinala, também, que o seu discurso, apesar de as críticas feitas por ele mesmo, já continha, de forma embrionária, temas em voga após o seu retorno nos anos 1980.

Uma das autocríticas praticadas por Abdias é em relação ao seu discurso de abertura do I Congresso do Negro Brasileiro. Nele, Nascimento saúda dois outros congressos dos anos 1930, o I e o II Congresso Afro-Brasileiros (CAB), ocorridos em Recife e na Bahia, em 1934 e em 1937, respectivamente. O que essa retirada de apoio aos dois congressos da década de 1930 pode nos dizer sobre as mudanças de Abdias após o seu exílio? Bem, vamos a alguns apontamentos. Os dois congressos estão inseridos nesse contexto histórico no qual os intelectuais brasileiros voltam suas análises sobre o rumo do Brasil a partir de um contingente da população, o negro. Contudo, quem iria ser o detentor desse debate e impulsionar esse rumo é o que estava em disputa.

Nascimento, ao revogar o seu apoio aos dois CAB, na segunda edição de *O Negro Revoltado*, de 1982, renúncia ao ideário do branqueamento no começo do século, ao qual teve contato na sua juventude e no início de sua maturidade intelectual, nos anos 1940. Renúncia também à mestiçagem proposta pelas obras de Gilberto Freyre, e rompe com a abordagem psicanalítica de Arthur Ramos e suas categorias de enquadramento do perfil psicossocial do negro brasileiro²⁹. Contudo, essa ruptura é perceptível no início dos anos 1950, quando Abdias e outros intelectuais negros, inauguram uma nova fase na qual “não acreditam mais numa assimilação completa da sociedade através da introdução de todos os elementos do grupo racial dominante” (MACEDO, 2005, p. 26).

Depois do embate ocorrido no I CAB, ocorre, no movimento negro, um resgate de expressões culturais do negro, uma reafirmação positiva de seus elementos contra o embranquecimento cultural, “algo semelhante com o que acontecem na Europa e Estados Unidos” (MACEDO, 2005, p. 26-27).

[...] Na introdução de *O negro revoltado* podemos perceber isso. A clivagem que Nascimento estabelece entre “ativistas negros” e os “homens da ciência” sugere uma resposta direta aos estímulos provenientes do embate intelectual e político entre Guerreiro Ramos e Costa Pinto. O que argumentamos é que Nascimento se utiliza daquele embate para marcar posição política de diferenciação (e mérito) em relação aos ativistas negros do TEN, diante do processo de ruptura com o discurso da mestiçagem (CUSTÓDIO, 2011, p. 49).

Após o I Congresso do Negro Brasileiro, em 1950, esse movimento se intensifica em Abdias e se consolida com sua atuação no exílio. Ao nos atentarmos para a recepção da negritude no Brasil, no caso de Nascimento, podemos começar a tecer suas redes de contatos e solidariedade presentes em seu periódico *O Quilombo*. Considerando que estamos falando de um marco temporal, que vai desde o início de sua militância (AIB) até uma proposta concreta de resolução para as questões raciais. A questão do imperialismo tem se demonstrado uma grande chave para o

29 Apesar da clara ruptura, segundo Custódio (2011, p. 107), Abdias, ao constituir a sua ideia de cultura negra, toma como base os trabalhos antropológicos de Arthur Ramos, *As culturas negras no Novo Mundo*, de 1946. O livro traz a classificação dos descendentes africanos no Brasil e Nascimento se apropria dessas categorias para reforçar a origem africana na cultura brasileira em seu discurso de militância pan-africana.

entendimento da tese de *Quilombismo* de Abdias. Abdias sempre justifica sua adesão ao AIB, pois este tinha, como proposta inicial, lutar com a burguesia e contra o imperialismo. O movimento de negritude e pan-africanismo tem em sua essência a mesma proposta.

2 OBJETOS

2.1 O objeto e o trânsito

Na primeira fase da escravidão, a luta contra o sistema é apenas dos escravos. São eles que de várias formas solapam o instituto opressor (Clóvis Moura, 2015, p. 56).

A necessidade da economia do sistema colonial e escravocrata por mão de obra escrava não poupava as distinções entre os ofícios e os postos dos escravizados, e esse tipo de dominação foi testado pela colonização espanhola e portuguesa nas Américas, pois

é quase certo, que para as minas hispânicas foram empurrados centenas de índios escultores, arquitetos, engenheiros e astrônomos, misturados à multidão escrava para realizar um grosseiro e extenuante trabalho de extração. Para a economia colonial, a habilidade técnica desses indivíduos não interessava, e eles eram aproveitados como trabalhadores sem qualificação (GALEANO, 2011, p. 72).

Posteriormente, com os africanos, não foi diferente e houve, entre os povos africanos escravizados,

uma homogeneidade para inúmeros povos, línguas, culturas e religiões. Entre os escravizados havia reis, príncipes, rainhas, guerreiros, princesas, sacerdotes, artistas e um sem-número de agricultores, mercadores urbanos, conhecedores da metalurgia e do pastoreio. Ao atravessar o Atlântico, entraram em contato com um ambiente de trabalho intenso, de exploração e de produção de riquezas. O sistema colonial nas Américas se nutria cada vez mais dessa mão de obra escrava, para trabalhar na terra e na agricultura voltado para o mercado mundial (GOMES, 2015, p. 8).

Para Galeano (2011), em seu livro *As veias abertas da América Latina*, o resgate da dignidade entre os povos andinos ficou associado à imagem de Túpac Amaru, que sitiou a cidade de Cusco em 1781. Essa imagem motivou muitos outros líderes ao longo da história latina. Se, para Galeano (1971), Túpac era uma figura que inspirou formas de resistência entre os povos nativos da

América Latina, podemos imaginar que o quilombo de Palmares e seu líder, Zumbi, também inspiraram e resgataram a dignidade entre os escravizados africanos e, posteriormente, entre seus descendentes.

Podemos dizer que, no século XVI e até o final do XIX, em todo o território onde se praticou a escravidão africana e, ao mesmo tempo, o sistema de exploração colonial conhecido como *plantation*, ocorreram resistências dos escravizados e inúmeras foram as formas dessas desses protestos, como “insurreições, rebeliões, assassinatos, fugas e morosidade na execução das tarefas se misturavam com a intolerância dos senhores e a brutalidade dos feitores. Chicotadas, açoites, troncos e prisões eram rotineiros. Assim como as notícias sobre fugitivos” (GOMES, 2015, p. 9). Muitos estudiosos versaram sobre essas formas de resistência, Carneiro (1958, p. 13 *apud* MOURA, 2014, p. 169),

estudando as formas de luta dos escravos, caracteriza da seguinte maneira: a) a revolta organizada pela tomada do poder, que encontrou a sua expressão nos levantes dos negros malês (muçulmanos), na Bahia, entre 1807 e 1835; b) a insurreição armada, especialmente no caso de Manuel Balaio (1839) no Maranhão; c) a fuga para o matos, de que resultaram os quilombos, tão bem exemplificados no de Palmares.

Das formas de resistência elencadas acima, talvez a mais conhecida em todos os territórios onde ocorreram escravidão e colonização tenha sido a fuga e a formação de grupos de escravizados.

Essas formações e formas de resistência ao escravismo ficaram popularmente conhecidas, no Brasil, como quilombo. Contudo, em outras regiões da empresa colonial, a fuga de escravizados, que tinha como intuito a formação de grupos, recebeu outros nomes: “na América espanhola, *palenques*, *cumbes* etc.; na inglesa, *maroons*; na francesa, *grad marronage* (para diferenciar na *petit marronage*, a fuga individual, em geral temporária)” (REIS; GOMES, 1996, p. 10). Gomes (2015, p. 11) sugere que a palavra quilombo “seria utilizada para caracterizar tanto as estratégias militares — acampamento — na África pré-colonial como aqueles de resistência à escravidão na América portuguesa”, assim, a popularização do termo em terras brasileiras se deu devido à grande circulação de agentes administrativos que, ao ocuparem postos na Ásia, na África e no Brasil, relataram, em documentos oficiais, o termo “quilombo”: eles “podiam estar falando de coisas diferentes — acampamentos de guerra/prisioneiro da África central ou comunidade de fugitivos no Brasil, mas nomeados de forma semelhante”. Essa nomenclatura variou muito no Brasil, no “séc. XVIII — na documentação colonial — as comunidades fugitivas foram denominadas

ao mesmo tempo de *mocambos*, principalmente na Bahia, e de *quilombos* em Minas Gerais” (SCHWARTZ, 1987 *apud* GOMES, 2015, p. 11, grifos do autor).

Abdias Nascimento (1982, p. 26) reivindica a origem da palavra como uma derivação da língua *Kimbundu*, da África Austral, e o significado, segundo o autor, é de “comunidade, no mais elevado sentido: comunidade em solidariedade, em convivência e comunhão existencial”. A origem da palavra, segundo Munanga³⁰ (1996, p. 60), dá sentido a uma

associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos.

A historiadora Beatriz Nascimento (2005, p. 119), em seus estudos sobre os quilombos no Brasil, faz menção aos quilombos da seguinte forma:

a primeira referência a quilombo que surge em documento oficial português data de 1559, mas somente em 1740, em 2 de dezembro, assustadas frente ao recrudescimento dos núcleos de população negra livres do domínio colonial, depois das guerras do Nordeste no século XVII, as autoridades portuguesas definem, ao seu modo, o que significa quilombo: “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”.

Para a autora existem uma relação estrutural entre os *quilombos* existentes no Brasil com os *kilombos* de Angola, ao fazer referências aos rituais e à estrutura política, militar e religiosa entre ambos. Nesse sentido, o quilombo de Palmares

não deixa de ser fenômeno paralelo ao que está se desenrolando em Angola no final do século XVI e início do século XVII. Talvez seja este quilombo o único a se poder fazer correlação entre o quilombo instituição angolana e quilombo no Brasil colonial. O auge da resistência Jaga se dá exatamente entre 1584 e meados do outro século, após o qual está etnia se alia ao esforço negreiro português. Neste mesmo momento se estrutura Angola-Janga, conhecido como quilombo dos Palmares no Brasil. Alguns outros fatores coincidentes com a realidade angolana podem ser remarcados, como por exemplo, a nomeação do chefe africano de Palmares Ganga Zumba. Tal título era dado ao rei Imbangala com uma pequena variação: Gaga. O adorno da cabeleira verificado pelo cronista quando o rei palmarino conferência em Recife a trégua que tem o seu nome: era

³⁰Vários estudiosos — entre os quais Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Gilberto Freyre, Décio Freitas e depois Kabengele Munanga — abordaram a etimologia da palavra quilombo e seu uso no Brasil. (Gomes, 2015, p. 10)

costume do Imbangala Calando, por exemplo, usar o cabelo em tranças longas adornadas de conchas, como sinal de autoridade. O estilo da guerra, baseada numa máquina que se opunha em várias frentes aos prováveis inimigos da instituição, ou seja, a corte transversal e a centralidade nova frente ao regime colonial. Por fim, o nome dual da instituição no Brasil Angola-Janga. Certo é que o nome Angola dado ao território colonial africano derivou do nome do rei mbundu N'gola, o qual emprestou-o aos seus diversos descendentes-sucessores. Provavelmente representantes desta dinastia africana são transferidos pelo tráfico para o Brasil. Certo é que estejam em Palmares também como chefes do estabelecimento sedicioso. Provável que o segundo nome janga – variação de jaga – demonstra a união destas duas linhagens chefiando o Quilombo de Palmares, porque assim estavam relacionados no controle do território mbundu em Angola (NASCIMENTO, 2005, p. 120).

O trabalho de Bestriz Nascimento (2005) demonstra, dessa forma, as linhas de contato direto, como entre a formação de um quilombo no Brasil colonial e suas origens e sua composição étnica em Angola, o que entra diretamente em contato com o discurso de Abdias, que ressalta que essa instituição é uma herança socioeconômica e política dos antepassados africanos. Outro exemplo desse paralelo é a similar composição militar dos quilombos do período escravista com os de Angola, pois, ao levantar esse debate, a autora desmembra a ideia de que o africano era um *bon sauvage* e que o escravizado era um agente passivo no regime escravista (NASCIMENTO, 2005). Na verdade, o negro escravizado era “um componente dinâmico permanente no desgaste ao sistema, através de diversas formas, e que atuavam, em vários níveis no processo de seu desmoronamento” (MOURA, 1987, p. 8).

O que a transição da utilização da palavra *mocambos* (estrutura para erguer casas) para *quilombos* (acampamentos) pode nos dizer sobre as formações de grupos sociais fora da empresa colonial? Ao que parece, a utilização de um nome em detrimento de outro tem aspectos administrativos, regionais e políticos, afinal, essas denominações são encontradas em documentos administrativos da corte portuguesa que tinham, como objetivo, a destruição e a repressão desses grupos. Como resta quase nenhum outro tipo de documentação escrita dos próprios integrantes, ficamos sem saber se eles se denominavam da mesma forma como está presente nos documentos oficiais. Pouco se sabe sobre a religião, a agricultura, os costumes relacionados ao lar, a divisão do trabalho e o cotidiano dessas comunidades. Existe um esforço de se preencher essas lacunas com documentos, mas devemos ter em mente que eles são do período colonial e alguns do período imperial, e contam uma versão da história importante, por sinal, mas que não respondem todas as

perguntas pertinentes sobre o funcionamento interno desses grupos. Nos documentos, “são abundantes as imagens de fujões, bandidos e assassinos, havendo pouco espaço para narrativas sobre famílias, culturas e poder político” (GOMES, 2015, p. 39).

A história dos cumbes, mocambos, quilombos, no Brasil, é muito diversa e teve vários ciclos ao longo da historiografia brasileira, existem registro deles em todo o território brasileiro. Tinham formas de subsistência bem variadas e existem histórias de quilombos que duraram longos anos, até mesmos séculos, e de grupos que surgiam e desapareceram meses depois. Em toda a região onde existiu um engenho, podemos perceber histórias de comunidades quilombolas que viviam marginalmente ou paralelamente ao sistema colonial e escravocrata. Não se sabe ao todo quantos quilombos existiram no Brasil, e diversos foram os motivos da extinção de muitos deles: falta de recursos, isolamento, constante contato com as comunidades externas e dependência desse contato, mas a maioria deles sofreu grande repressão dos senhores de engenho, com milícias, exército da coroa portuguesa, imperial e republicana, alguns foram atacados até mesmo por holandeses.

Se fugir era uma opção, como fazer e com quem contar era algo a ser levado em consideração. Mas não necessariamente todos que fugiam do trabalho forçado tinham, como objetivo, a formação de grupos ou de comunidades, fugir podia ser uma ação “individual ou grupal” e aqueles que não optaram por formar grupos “terminavam procurando se diluir no anonimato na massa escrava e de negros livres” (REIS; GOMES, 1996, p. 9). Nas cidades, devido à condição social do negro escravizado, se esconder na multidão era uma das alternativas, afinal, “com tantos africanos e crioulos, entre becos e vielas — carregadores de carga, quitandeiras e outros tantos trabalhadores urbanos —, não era fácil identificar um fugido” (GOMES, 2015, p. 9). No entanto, a formação de grupos era uma das alternativas mais logradas por muitos fugitivos, apesar de que fugir pelas áreas rurais sempre demandava esforço físico e também no sentido de buscar alianças, pois, para o escravizado, “o sucesso da escapada dependia de vários fatores: ocasião oportuna, apoio de acoitadores eventuais e solidariedade de outros escravos, além de estratégias para permanecer oculto o maior tempo possível” (GOMES, 2015, p. 15). Ao procurar sempre estabelecer contato com pequenos lavradores ou fazendas que visitavam à noite, e contar com a solidariedade de senzalas, muitos fugitivos se preparavam, nesses contatos, para longas viagens no sentido dos quilombos, afinal “se a ‘fuga é inerente à escravidão’, como afirmou Perdigão Malheiro, também faz parte dela a associação entre os fugitivos e o auxílio solidário direto ou indireto de terceiro (LARA, 1996, p. 83).

Como mencionado anteriormente, pouco se sabe sobre alguns costumes dentro dos quilombos. Desconhece-se, por exemplo, como se dava a participação das mulheres na vida política, pois os documentos do período colonial sobre Palmares, quando citam as mulheres, relatam exatamente a escassez delas e, por isso,

frequentemente atacavam de surpresa engenhos e fazendas para levá-las a força. Junte-se a isso as especificidades da realidade psicossocial brasileira, que parecem ter criado uma peculiar fixação por parte dos colonos em histórias do gênero “rapto de sabinas” (PRICE, 1996, p. 56).

Essas histórias envolvendo o rapto de mulheres brancas é uma das formas criadas, pelos fazendeiros, de engendrar o medo e de fomentar o combate aos quilombos, um medo que as pessoas tinham de ver suas filhas/mulheres serem raptadas por quilombolas. Esse tipo de narrativa e de documentação pouco ajudam a entender a dinâmica entre homens e mulheres dentro dessas comunidades. Essa narrativa de que existia uma baixa densidade de mulheres em todos os quilombos é descartada, pois a diversidade demográfica, nessas comunidades, era muito variada e dependia de diversos fatores. Existem relatos de comunidades com populações estáveis e com muitos nascidos nelas³¹, o que traria

em duas ou três décadas proporções equilibradas entre os sexos provavelmente se tornaram norma, [...] na medida em que novas gerações de criança se tornavam adultas, mulheres casavam logo após a menarca e os homens adultos morriam nos ataques de surpresa e na frente de batalha (PRICE, 1996, p. 56).

Sabe-se que algumas mulheres quilombolas, no período de gestação, buscavam abrigos temporários em senzalas e contavam com a ajuda dos negros e das negras das senzalas, para, logo, retornarem aos quilombos (GOMES, 2015, p. 40). Gomes (2015), em seu livro *Mucambos e quilombos: uma história do campesinato do Brasil*, ressalta que esses relatos são frutos de depoimentos de remanescentes de comunidades quilombolas e surgem como mitos dentro da memória coletiva desses grupos. Alguns desses relatos revelam que a função das mulheres era, “por exemplo, cabia a ela esconder o máximo de grãos na cabeça— entre os penteados — e escapar para as matas, o mais longe possível. A economia do quilombo atacado era reconstruída a partir desses grãos” (GOMES, 2015, p. 39). Se são mitos, é algo discutível, mas que a mulher quilombola estava ligada tanto aos costumes domésticos dentro das comunidades quanto à vida política dos quilombos

31 “Enquanto os colonos de sangue ou stock germânico ali instalados, degradaram-se em simples carvoeiros, o quilombo cresceu de tal modo que foi necessário ao Governo da Província lançar contra eles a Companhia de Caboclos de Barreiros, comandada pelo capitão da Guarda Nacional daquele lugar José Pessoa Panasco Arco Verde (Diário de Pernambuco, 11 de agosto de 1835)” (Freyre, 2013, p. 294).

não temos dúvida. No documentário *Óri*, de 1989, dirigido por Raquel Gerber, roteirizado e narrado por Beatriz Nascimento, temos a suma da importância da mulher dentro dessa forma de resistência, uma vez que

cabia às mulheres dos quilombos o sustento dos guerreiros. Cabia às mães preparar o alimento e colocar nas florestas não só para oferecer aos seus mitos arcaicos, mas também para alimentar o fugitivo. Cabia à mulher sustentar a fuga (NASCIMENTO, 1989, 60'13").

Se, por um lado, havia a necessidade de se criar uma rede de solidariedade, de alianças e de contar com a ajuda de outros cativos, isso se fazia necessário devido ao formato desse protesto, que causava um efeito imediato na renda dos senhores de escravizados. Quando Moura (2014, p. 163) afirma “que o quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existisse escravidão, lá se encontrava ele como elemento de desgastes do regime servil”, está se referindo a duas perspectivas, a econômica e a institucional de desgaste. A primeira está relacionada aos prejuízos relatados pelos senhores de engenho, pois, com as constantes fugas, existem relatos de “lavradores que enviavam petições, reclamando não suportarem tantas deserções. E havia quem alegasse que tratava bem seus escravos – com sustento, vestuário, assistência nas enfermidades e castigos com moderação” (GOMES, 2015, p. 12). Nesse sentido o quilombo era um desgaste direto na economia dos fazendeiros. Goulart (1975, p. 35 *apud* MOURA, 2014, p. 56), ao fazer uma estimativa, por escravidão fugido, para determinar o valor monetário por uma média de vendas daquele período, chega à seguinte conclusão:

torna-se possível aquilatar o volumoso capital improdutivo, concentrado na população de calhambolas espalhados por todos esses brasis. Calculando o preço unitário de cada escravo, grosso modo, em que 100\$00, valor corrente durante largo espaço de tempo; e considerada a informação de que apenas nos Palmares concentravam-se em torno de 60.000 fugitivos, conclui-se que só aquele quilombo representava acúmulo de capital inoperante da ordem de seis mil contos de réis (6.000:000\$000), verdadeira fábula em dinheiro naquela época.

Sobre o desgaste institucional a que se refere Moura (2014), está relacionado ao fato de os quilombos criarem uma alternativa ao sistema colonial e escravocrata, um debate que retomaremos mais adiante, mas, para se ter uma ideia dessa alternativa, podemos citar a agricultura, enquanto, para os senhores de engenho

dos tempos coloniais que, através das crônicas de Cardim e de Soares, nos habituamos a imaginar uns regalões no meio de rica variedade de frutas maduras, verduras frescas e lombos de excelente carne de boi, gente de mesa farta comendo como uns desadorados – eles, suas famílias, seus aderentes, seus amigos, seus hóspedes; os próprios senhores de engenho de Pernambuco e da Bahia nutriam-se deficientemente: carne de boi má e só uma vez ou outra, os frutos poucos e bichados, os legumes raros. A abundância ou excelência de víveres que se surpreendesse seria por exceção e não geral entre aqueles grandes proprietários (FREYRE, 2006, p. 98).

Gilberto Freyre (1933), em *Casa-grande & senzala*, atribui essa escassez de alimentos à pobreza do solo acarretada pela monocultura e ao regime escravocrata. Vejamos:

no caso da sociedade brasileira o que se deu foi acentuar-se, pela pressão de uma influência econômica-social – a monocultura – a deficiência das fontes naturais de nutrição que a policultura teria talvez atenuado ou mesmo corrigido e suprido, através do esforço agrícola regular e sistemático. Muitas daquelas fontes foram por assim dizer pervertidas, outras estancadas pela monocultura, pelo regime escravocrata e latifundiário, que em vez de desenvolvê-las, abafou-as, secando-lhes a espontaneidade e a frescura (FREYRE, 2006, p. 97).

Por outro lado, Freyre (2006, p. 107), com sua tese de que o sistema colonial escravocrata era uma festa de *antagonismos em equilíbrio*, afirma que, apesar das violências sofridas e da situação de objeto, com relação à alimentação, o escravo era bem tratado, vejamos: “o escravo negro no Brasil parece-nos ter sido, com todas as deficiências do seu regime alimentar, o elemento melhor nutrido em nossa sociedade patriarcal”. Ao fazer uso de uma análise materialista, ele considera que essa farta alimentação se dava em decorrências econômicas e “racionais” dos senhores de engenho com os seus escravizados. Assim:

da energia africana ao seu serviço cedo aprenderam muitos dos grandes proprietários que, abusada ou esticada, rendia menos que bem conservada: daí passarem a explorar o escravo no objetivo do maior rendimento mas sem prejuízo da sua normalidade de eficiência. A eficiência estava no interesse do senhor conservar no negro – seu capital, sua máquina de trabalho, alguma coisa de si mesmo: de onde a alimentação farta e reparadora que Peckolt observou dispensarem os senhores aos escravos no Brasil. A alimentação do negro nos engenhos brasileiros podia não ser nenhum primor de culinária; mas faltar nunca faltava. E

sua abundância de milho, toucinho e feijão recomenda-a como regime apropriado ao duro esforço exigido do escravo agrícola (FREYRE, 2006, p. 107).

Apesar desse suposto tratamento alimentar, Freyre (2006, p. 106-107) parece desconsiderar as demandas dos escravizados por terras para sua própria agricultura, afinal, como ele mesmo assinalou,

cremos poder-se afirmar que na formação do brasileiro – considerado sob o ponto de vista da nutrição – a influência mais salutar tem sido a do africano: quer através de valiosos alimentos, principalmente vegetais, que por seu intermédio vieram-nos da África, que através do seu regime alimentar, melhor equilibrado do que a do branco — pelo menos aqui, durante a escravidão.

Se, na citação anterior, a alimentação do negro não era nem um primor e era fornecida pelos senhores, como o agente negro conseguiu introduzir valiosos alimentos na cultura alimentar brasileira e, ainda, conseguiu ter uma alimentação balanceada e equilibrada em relação ao branco se seu regime alimentar era baseado para o esforço físico? É aqui que acreditamos que Freyre (2006) desconsidera uma das muitas formas de resistência negra: a luta escrava pela autonomia do cultivo de roças. Esse tipo de reivindicação “podia estar entrelaçado com outros embates, abrindo espaços autônomos e modificando a organização do trabalho” (GOMES, 2015, p. 31). Esse debate sobre a autonomia escrava sobre as lavouras ganhou força em 1979, com os trabalhos de Ciro Cardoso e com um termo popularizado por ele, “brecha camponesa”. Com seus estudos,

Cardoso resumiu em parte o debate acadêmico em relação ao Caribe e a outras áreas, destacando as modalidades do camponês sob o regime escravista do tipo colonial. Existiam camponeses não proprietários, camponeses proprietários, atividades camponeses dos quilombolas e o protocampesinato escravo através das roças. Em 1987, Ciro retomou a questão agregando evidências e respondendo às críticas de Gorender e Barros de Castro. Apresentou um repertório de evidências sobre a prática de conceder parcelas de terras aos escravos para cultivarem sua própria subsistência (GOMES, 2015, p. 30).

Ceder terras para o cultivo de roças, no período escravocrata, não era uma faceta da confraternização de antagonismos do sistema. Na verdade, quando alguns senhores adotavam esse tipo de política, visavam evitar fugas em massas, o que fazia com que os escravizados “se ligassem ao solo pelo amor da propriedade” (GOMES, 2006, p. 294). O sistema de roças fazia com que as relações sociais dos negros ultrapassassem os limites das fazendas, pois muitos iam vender os excedentes de suas produções, como farinha, milho, arroz, feijão e algumas leguminosas, nos

“mercados locais e mesmo as vilas mais afastadas e com densidade populacional” (GOMES, 2015, p. 28), que recebiam essas mercadorias.

O sistema de roças foi adotado por alguns quilombos, mas não era a única forma de economia deles. Segundo Freitas (1982), existiram sete tipos de quilombos: agrícolas, extrativistas, mercantis, pastoris, mineradores, predadores e os de serviços. Dessa forma, chegamos ao segundo aspecto de desgaste criado pelo escravo ao sistema colonial escravista³², o institucional (MOURA, 2014). Os quilombos, ao terem suas economias variadas, criam uma alternativa ao trabalho forçado nas fazendas, uma vez que essas economias geram redes mercantis, que não necessariamente precisavam passar pelo controle colonial – fisco – ou pelo trabalho escravo, o que aumentava a diversidade de mercado e suas redes de solidariedade. Gomes (2015, p. 26) salienta que,

no Marajó, relatos diziam que cafuzo e mamelucos, indígenas e africanos, que lidavam com o gado, estavam burlando o fisco. A questão dos roubos, aí se articula ao comércio clandestino. Além da falta de vigilância sobre os taberneiros, havia o problema dos regatões, que através de canoas traziam produtos, alcançando regiões interioranas. Tentou-se proibir o comércio entre as povoações de algumas vilas, mas ele era de difícil controle, pois estava conectado com as economias de muitos mocambos.

Dessa forma, tem-se uma complexidade das relações dos quilombados com outros quilombos e vilas. Isso demonstra que muitos quilombos não viviam plenamente isolados, debate que retomaremos mais adiante. Existem relatos do surgimento de quilombos dentro das terras das próprias fazendas, que ocupavam terras e, até mesmo, as senzalas como forma de protesto pelos maus tratos ou pelas discordâncias na troca ou na morte dos proprietários.

Popularmente, atribui-se a história dos quilombos ao passado escravocrata e colonial do Brasil, mas ainda existem muitas comunidades remanescentes dos quilombolas. Apesar de, depois da abolição, os quilombos terem sumido dos inquéritos policiais, dos noticiários e dos relatos, eles permanecem vivos, se multiplicam cada vez mais e acirram o debate sobre a propriedade da terra, como a reforma agrária. Os quilombos, nesse sentido, tornaram-se um símbolo de resistência étnica ligada a pautas importantes no Brasil, como migração, identidade, cidadania e terra.

32 “O Sr. Edson Carneiro no seu estudo O quilombo dos Palmares (Rio de Janeiro, 1947) destaca que os quilombados conseguiram retirar do solo e da mata regionais o necessário para seu sustento, fabricando com madeiras, fibras, barro, não só casas, potes, vasilhas, como vassouras, esteiras, chapéus, cestas, abanos e fazendo da diamba ou maconha ou “fumo da Angola” seu substituto do tabaco. Fumavam o “fumo da Angola” em cachimbos feitos com cocos de palmeira (p. 32). Pelas informações reunidas por esse e por outros pesquisadores do assunto, vê-se que os negros organizados em “república” em Palmares conseguiram ser saudavelmente ecológicos ao mesmo tempo que cooperativistas ou parassocialistas nos seus estilos de vida e na sua técnica de produção.” (Freyre, 2013, p. 106)

Abdias Nascimento (1982), no prefácio da segunda edição de *O Negro Revoltado*, ressalta que o quilombo é uma herança que os afrodescendentes receberam com a diáspora negra, uma forma de resistência contra a opressão, de vitalidade e de força criativa, que são os fundamentos do que ele considera como um conceito científico emergente – *Quilombismo*. Nas palavras de Abdias (1982, p. 26), “trouxemos conosco desde a África, a força do nosso espírito, das nossas instituições socioeconômicas e políticas, de nossa religião, arte e cultura”. Abdias articula a ideia de quilombo como um símbolo de resistência da população negra, uma herança socioeconômica em forma de instituição dos antepassados trazidos de África. Assim, passamos a ter ciência que a sua proposta de *Quilombismo* trata-se de uma ideia, uma força e uma energia materializada na criação de um Estado Nacional Quilombola antirracista (NASCIMENTO, 1982), livre, justo e soberano, baseado no modelo quilombola mais conhecido em nossa historiografia: Palmares. Contudo, restam algumas questões: quando essas comunidades de negros fugidos passaram a ser reconhecidas como esses símbolos de resistência étnica? Como se reverteu o discurso do período colonial escravocrata de que os quilombos eram um perigo para o sistema? Como se desconstruíram tais narrativas relatadas anteriormente? Como se converteu essa ideia de comunidade isolada para comunidade de resistência?

2.2 O objeto e seus meandros

A história de Palmares já ganhou livros, filmes, quadrinhos. Diversas são as abordagens em torno dessa comunidade e dos seus acontecimentos. Estamos falando de um dos maiores quilombos do Brasil, o que abre precedentes para a imaginação e para interpretações sobre a República de Palmares na cultura popular. No cinema brasileiro, Palmares já foi imaginada duas vezes pela lente de Cacá Diegues, a primeira, em 1963, com o título de *Ganga Zumba*, que retratou o drama de Zumbi como prometido do trono de Palmares e seu retorno para o grande quilombo. A segunda vez foi em 1984, com o filme *Quilombo*, no qual Diegues faz um arco temporal maior, ao abordar o contexto em que *Ganga Zumba*, tio de Zumbi, assume o trono de Palmares, e relata também o período de liderança de Zumbi até sua morte, após um enfrentamento com o bandeirante paulista Jorge Velho. Estamos falando de dois filmes de um mesmo diretor, que aborda o mesmo tema de duas perspectivas diferentes e que foram produzidos com mais de duas décadas de diferença. De um período pré-1964 — com grande efervescência política, cultural e um crescente dinamismo econômico — para um período de crepúsculo da ditadura civil militar no Brasil, contexto marcado pelas Diretas já, por uma grande movimentação dos partidos políticos, pelo processo de redemocratização do Brasil e pelo esforço de se construir uma nova constituição. Essas duas abordagens de Cacá Diegues podem nos dizer muito sobre o Brasil de seus respectivos períodos, mas também podem nos dizer mais sobre como os quilombos foram sendo apropriados como discurso de resistência étnica ao Estado brasileiro ao longo do tempo.

No final do século XIX, os quilombos foram abordados em um viés culturalista, que ganhou força nos anos 1930 e 1950. Podemos citar a contribuição de Nina Rodrigues, de Arthur Ramos e de Edison Carneiro, que foram referência nos estudos sobre os quilombos no Brasil, cujos trabalhos foram retomados nos anos 1930, por Roger Bastide. Esses autores tinham, como base de interpretação sobre os quilombos, um viés culturalista (REIS; GOMES, 1996), e, segundo muitos deles, o fato de os escravizados fugirem e se organizarem em grupos sociais era uma forma de resistência à “aculturação” praticada pelos europeus. Os quilombos surgem, nesse sentido, como uma forma de “restaurar” a África no Brasil, “uma espécie de sociedade alternativa à sociedade escravocrata, onde todos seriam livres e possivelmente iguais, tal como teriam sido na África, uma África consideravelmente romantizada” (REIS; GOMES, 1996, p. 11), homogênea e essencializada. Assim, os quilombos eram vistos como uma resistência cultural, em que os negros podiam preservar suas unidades étnicas. A abordagem culturalista alimentou fortemente o surgimento da mística em torno dos quilombos como um território livre para os escravos. Muitos desses estudos foram

influenciados pelos cronistas do século XVII, que relataram o rápido crescimento e, consecutivamente, o embate militar contra os quilombos, principalmente o de Palmares.

Nesse sentido, a abordagem culturalista sobre os quilombos, além de influenciar uma concepção popular sobre o tema como um local onde os negros se isolavam para recriar a África em terras brasileiras, buscava, nessa instituição, aspectos positivos para o reforço de uma identidade nacional e para uma coesão na narrativa histórica. Podemos citar o interesse que a Semana de 1922 demonstrou sobre o tema “quilombo”, quando foi publicada, pela Editora Nacional, a Coleção Brasiliana, com três títulos sobre os quilombos de renomados autores, já citados anteriormente, “Nina Rodrigues, Ernesto Enne, e Edison Carneiro. Não deixando de citar Artur Ramos e Guerreiro Ramos, além, da versão romaneada um pouco anterior de Felício dos Santos” (NASCIMENTO, 2005, p. 123). O isolamento dessas comunidades, para alguns desses autores, era tanto que nem a miscigenação ocorria no interior desses grupos, como podemos ver nessa passagem de Gilberto Freyre (2013, p. 500), em *Sobrados e mucambos*, “o problema do negro, entre nós, está simplificado pela miscigenação larga — que alagou tudo, só não chegando a um ou outro resto mais só e isolado de quilombo ou a um ou outro grupo ou reduto de brancos mais intransigente nos seus preconceitos de casta ou de raça”.

Muitos desses trabalhos foram alimentados por crônicas, relatos de viagens e por testemunhos de militares que lutaram contra as comunidades quilombolas. Alguns estudos consideram que houve uma redefinição política das revoltas escravas no período pré-abolição, o que levou a uma alteração no sentido que os quilombos tinham, ou seja, inicialmente como instituição alternativa ao escravismo para um instrumento ideológico contra as formas de opressão. “Sua mística vai alimentar o sonho de liberdade de milhares de escravos das plantações em São Paulo, mais das vezes através da retórica abolicionista (NASCIMENTO, 2005, p. 122).

Assim, como forma de resistência às opressões, surge uma visão materialista sobre os quilombos, que ganhou força nos anos 1960 e 1970, com fortes críticas às ideias de democracia racial e de que a escravidão no Brasil foi benevolente. Essa perspectiva materialista apresentou os quilombos como principal forma de resistência dos negros às opressões, não somente culturais, mas também institucionais, na sociedade brasileira. Para fugir dos maus tratos e aos castigos, os escravizados fundaram quilombos: essa argumentação surge nos trabalhos de Aderbal Jurema, de Clóvis Moura, de Luis Luna, de Alípio Goulart e de Décio Freitas. Para muitos desses autores, a retórica abolicionista teve uma influência significativa nas rebeliões escravas no período pré-abolição no Brasil. A classe média abolicionista, com o discurso de que o negro seria imediatamente integrado ao novo sistema de trabalho livre, ao passar de escravo (objeto de direito) à cidadão

(sujeito de direito), fez com que houvesse uma alteração na finalidade dos quilombos, que deixava de ser uma alternativa ao regime escravista para se tornar uma alternativa provisória de integração ao novo sistema que se pretendia instaurar. Segundo Saes (1983, p. 185), na “segunda metade do século XIX, a revolta escrava é redefinida pelos objetivos políticos dos abolicionistas, deixando de ser objetivo estratégico da revolta escrava, convertendo-se em objeto puramente tático”. Essa passagem de instituição em si para símbolo de resistência, mais uma vez, redefine o quilombo. O surgimento do quilombo do Jabaquara é o melhor exemplo dessa redefinição.

Os negros fugidos das fazendas paulistas migram para Santos em busca de um quilombo que era apregoado pelos seguidores de Antônio Bento, quilombo este que na verdade viria a ser uma grande favela, frustrando aquele ideal de território livre onde se podia dedicar às práticas culturais africanas e ao mesmo tempo uma reação militar ao regime escravocrata (NASCIMENTO, 2005, p. 122).

Com o fim do Império e da escravidão, a mística em torno do quilombo toma outras conotações e migra por completo para o âmbito dos princípios ideológicos, e é assim,

enquanto caracterização ideológica que o quilombo inaugura o século XX. Tendo findado o antigo regime, com ele foi-se o estabelecimento como resistência à escravidão. Mas justamente por ter sido durante três séculos concretamente uma instituição livre, paralela ao sistema dominante, sua mística vai alimentar os anseios de liberdade da consciência nacional (NASCIMENTO, 2005, p. 122-123).

Essa diferenciação, segundo Saes (1983), também é devido à canalização sofrida pelas revoltas escravas, com o discurso liberal abolicionista. Isso fez com que essa forma de resistência, conhecida como quilombo, caísse

em um círculo vicioso, pois [...] a pilhagem traz a repressão, está, na sua atividade, os obriga a contínuas fugas e, conseqüentemente, novas pilhagens, tal círculo vicioso acaba por desagregá-lo. [...] Por isso como forma espontânea do protesto negro, no período final da escravidão, o quilombo é ineficaz (SANTOS, 1980, p. 26-37 *apud* SAES, 1983, p. 278-279).

Queiroz (1977 *apud* SAES, 1983) chama a atenção para a repressão sofrida pelos quilombos, contudo, ela não relaciona essa repressão ao desvio de finalidade causado pelo discurso abolicionista. Na verdade, a autora relaciona isso ao fim do tráfico negreiro, em 1850, e ao aumento

da demanda interna por mão de obra escravizada. A autora considera que existe uma diferenciação entre os quilombos do período imperial e do período colonial, porque

os primeiros caracterizam-se pelo maior porte, pela longa duração pelo caráter sedentário, pela prática regular da agricultura. Já os últimos caracterizam-se pelo pequeno porte (daí o grande número de pequenos quilombos em São Paulo após 1850), pela curta duração (alguns meses, no máximo um ano), pelo nomadismo (“quilombos itinerantes”) e pela prática de pilhagem (e não da agricultura regular) (QUEIROZ, 1977, p. 37 *apud* SAES, 1983, p. 279).

Moura (1987), outro importante historiador, chama a atenção para outros sujeitos que também compunham os quilombos no Brasil, que não eram, em geral, um território somente de escravos fugidos. Dessa forma, passa a definir o quilombo não apenas como um território físico pertencente somente a negros com o afã de liberdade, mas como uma ação – quilombagem – engendrada dentro do sistema colonial e escravista, que ia além da contradição fundamental posta por esse sistema — fazendeiros escravistas e escravos rurais. Nas palavras de Moura (1987, p. 23-25),

entendemos por quilombagem o movimento de rebeldia organizado e dirigido pelos próprios escravos que se verificou durante o escravismo brasileiro em todo o território nacional. [...] A quilombagem é um movimento emancipacionista que antecede, em muito, o movimento liberal abolicionista; ela tem caráter mais radical, sem nenhum elemento de mediação entre o seu comportamento e os interesses da classe senhorial. [...] Por esses motivos é um movimento abrangente e radical. Nele se incluem não apenas negros fugitivos, mas também índios perseguidos, mulatos, curibocas, pessoas perseguidas pela polícia em geral, bandoleiros, devedores do fisco, fugitivos do serviço militar, mulheres sem profissão, brancos pobres e prostitutas.

Ocorre uma convergência entre Moura (1987) e Nascimento (2005), pois ambos articulam a tese de que os quilombos foram uma instituição alternativa ao regime escravocrata, ao surgir como uma brecha ao sistema escravista, como uma resposta/reação ao sistema colonial.

A fuga passa a ser uma instituição decorrente desta fragilidade colonial e integrante da ordem do quilombo. O saque, as *razzias*, enfim o banditismo social, são a tônica que define a sobrevivência desses aglomerados. É assim que no Código de Processo Penal de 1835 o quilombo no sentido de valhacouto de bandidos se distingue de qualquer outra forma de contestação dos escravos. Mas se assemelha enquanto perigo à estabilidade e integridade do

Império, sendo a pena para os seus integrantes correspondentes à mesma dos participantes de insurreições: ou seja, a degola. Neste período ele está inserido no chamado “perigo negro” (NASCIMENTO, 2005, p. 122).

O quilombo que era, antes, associado a uma narrativa de que ele era perigoso ao sistema dominante, passa a ser considerado como uma forma de resistência à “aculturação” e, posteriormente, como uma forma de acelerar a degradação do sistema escravocrata e, por fim, é relacionado a um ideal de liberdade, e foi incorporado ao debate sobre a definição da nacionalidade presente no Brasil, no começo do século XX.

Essas duas visões — a que reforça uma perspectiva culturalista e a materialista —, segundo alguns autores, apesar do esforço de tentar compreender os quilombos dentro de uma chave de resistência, ora inconsciente no sentido apenas de reprodução, ora consciente no sentido de reação, ainda mantém uma ideia de marginalização dos quilombos, como sistemas à parte, mundos isolados de resistência cultural ou de resistência ao escravismo (GOMES, 2015). Os trabalhos citados anteriormente acreditavam que

os fugitivos buscavam o isolamento nas matas, afastando-se das fazendas e engenhos para proteger a liberdade conquistada, e só retornavam às fazendas e lavouras se e quando recapturados. Enaltecendo as ações de resistência contra a escravidão, a tradição historiográfica brasileira dos últimos cem anos privilegiou sobretudo o estudo dos grandes quilombos e das revoltas escravas, destacando suas lideranças mais combativas (LARA, 2012, p. 1).

Contudo, esse panorama de estudo sobre os quilombos vem mudando desde os anos 1990³³, e muitos historiadores vêm demonstrando, com suas pesquisas, que os quilombos

comerciavam com taberneiros locais ou frequentavam os matos de fazendas mais próximas. Além das óbvias implicações econômicas, estas trocas e contatos constituíam a base de algumas estratégias de defesa política e militar dos fugitivos e de suas importantes ligações com o mundo das senzalas (LARA, 2012, p. 1).

Dessa forma, surge uma crítica à ideia de “escravo-coisa”, na qual o escravizado não teria a capacidade de pensar o mundo ao seu redor a partir de categorias e de significados sociais,

33 “O estudo pioneiro, neste sentido é o de Flávio dos Santos Gomes, *Histórias de Quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995. Um panorama sobre as pesquisas mais recentes sobre o tema pode ser obtido na coletânea organizada por este autor e por João J. Reis, *Liberdade por um Fio. História dos quilombos no Brasil*. S. Paulo, Companhia das Letras, 1996” (LARA, 2012, p. 02).

que não aqueles apresentados pelos brancos. No caso da cultura, os negros fugiam, pois não conseguiam se adaptar à cultura europeia e, por isso, fugiam para o mato, criavam quilombos e reproduziam a cultura que lhes era mais familiar. No caso das opressões dentro do sistema escravocrata, fugir para o mato era a única forma de resistência cabível para esses estudiosos, isso porque fugir era a única forma de os escravizados se mostrarem e se afirmarem como humanos. Essa visão desconsidera outras formas de agência e de resistência dentro do sistema escravocrata. Chalhoub (1989, p. 30-31), principalmente no seu livro *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, tenta demonstrar outra perspectiva de luta dos escravizados, em que aqueles que

tinham suas próprias concepções sobre o que era o cativo justo, ou pelo menos, tolerável: suas relações afetivas merecia algum tipo de consideração, os castigos físico precisam ser moderados e aplicados por motivos justos; havia maneiras mais ou menos estabelecidas de os cativos manifestarem sua opinião no momento decisivo da venda. O tráfico interno deslocou para o Sudeste, a partir de meados do século XIX, milhares de escravos que se viram subitamente arrancados de seus locais de origem, da companhia de seus familiares, e do desempenho das tarefas às quais estavam acostumados. Muito destes negros reagiram agredindo seus novos senhores, atacando os donos das casas de comissões – lojas de compra e venda de escravos –, provocando brigas ou desordens que impedissem sua ida para as fazendas de café, fugindo e procurando retornar à sua província de origem.

Os escravizados, ao criarem essas confusões, acabavam se envolvendo em inquéritos policiais, que, por sua vez, eram analisados pela Corte, no caso a do Rio de Janeiro, onde esses sujeitos tinham a oportunidade de falar sobre os motivos de suas atitudes. Em alguns processos, os castigos eram reavaliados e algumas vendas desfeitas, mas, segundo Chalhoub (2011), esses documentos revelam o entendimento, as atitudes e as percepções que os escravizados tinham da instituição escravista, no caso da transferência de suas propriedades para outros senhores, o que revelava que haviam visões escravas da escravidão e dava um salto qualitativo no debate sobre a passividade dos escravizados diante do sistema escravagista.

O que se percebe é que a ideia de quilombo muda de acordo com as abordagens acadêmicas e com o contexto no qual essas abordagens são produzidas. Assim,

a militância negra se apropriou do quilombo como representação política de luta contra a discriminação racial e valorização da “cultura negra”. Nos anos 1960 e principalmente 1970 houve uma conexão da ideia de quilombo e ideia de resistência contra a opressão. Nas

interpretações e nos usos políticos, quilombo podia ser tanto a resistência cultural como a resistência contra a ditadura (GOMES, 2015, p. 127).

Ao traçarmos as mudanças históricas sobre a ideia de quilombo, primeiro, como uma instituição alternativa ao sistema escravista, depois, como uma mística que vai alimentar os discursos abolicionistas e, posteriormente, como símbolo de resistência da população negra, percebemos que esses aspectos surgem, em Abdias, desde a criação de seu periódico *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*, que circulou entre os anos de 1948 e 1950.

2.3 O objeto e a cultura de resistência

No meio do que Bastide (1983) nomeou de imprensa negra do final dos anos 1940, encontramos um periódico intitulado *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*³⁴, um nome nada comum para os jornais do período, que sempre buscavam, em seus títulos, trazer aspectos de mudança, por exemplo, *O Clarim da Alvorada* (1926), *Evolução* (1933), *Mundo Novo* (1950), *Alvorada* (1945); ou que tentavam enunciar, logo em seus títulos, de quem e para quem eram as publicações, *A Voz da Raça* (1933), *Voz da Negritude* (1953). Podemos considerar que nomear um jornal como *Quilombo* é muito inovador para o período, visto que os nomes dos jornais da imprensa negra podem nos dizer muito sobre as formas que essa ferramenta foi articulada na intenção de manobrar elementos de identidade, de resistência e de agência dos grupos negros. Afinal, a palavra quilombo, no período, ainda vinha atrelada a uma ideia de marginalização, independentemente das abordagens, como dissemos. O jornal foi idealizado por Abdias Nascimento e por Guerreiro Ramos e, ao nomearem o jornal com esse nome, eles fazem um movimento contrário, em que se procura colocar, no centro do debate, o termo quilombo.

Se fizermos uma análise, para além do nome do jornal *Quilombo*, com base em suas atuações e levando em consideração que o periódico se trata de uma das muitas extensões do leque de atuação do TEN, podemos imaginar que, ao nomearem o jornal de *Quilombo*, eles tentavam resgatar uma memória de resistência cultural, tal como a visão culturalista. Na primeira edição do jornal (2003, p. 23), os editores trazem um excerto do livro *A aculturação negra no Brasil*, de 1942. Vejamos:

a história da escravidão no Brasil não decorreu sem nenhum incidente digno de nota. Embora tivesse havido muito menos episódios violentos do que em outras partes da

34 Em 2003 foi lançado um fac-similar pela editora 34, com o apoio da FUSP e da Fundação Ford.

América, contudo há muita coisa a assinalar, que revela o protesto, às vezes violento que o Negro ergueu contra sua condição de escravo. Aí estão as insurreições negras para provi-lo. Desde os primórdios da escravidão, os Negros procuraram fugir, tornam-se quilombolas, e se organizavam em grupos, conhecidos no Brasil com o nome de quilombos. Durante os séculos XVII, XVIII, XIX, tivemos no Brasil um grande número desses quilombos, dos quais o mais importante foi o de Palmares, no Nordeste (RAMOS, 1942, p. 58).

Como dito anteriormente, Arthur Ramos e Edison Carneiro foram uns dos intelectuais que mais abordaram os quilombos entre os anos 1930 e 1940. Dentro da chave da aculturação, o destaque vai para Ramos (1942, p. 75), que define aculturação da seguinte forma:

aculturação (*aculturation*), que é, como sabemos, o foco de duas ou mais culturas se porem em contato, tendendo a mais tendendo a mais adiantada suplantar a mais atrasada. Foi esse fenômeno que já estudamos, com o nome de sincretismo, no Brasil, com relação às religiões e a algumas formas do folclore negro.

Dentro dessa chave, os quilombos seriam uma resistência contra a aculturação, contudo, permanecem resquícios de um sincretismo. O sincretismo, aqui, seria ora uma forma de adaptação, ora uma forma de resistência. No caso do jornal *Quilombo*, o sincretismo era utilizado na chave da resistência, e podemos perceber isso ao analisarmos as diversas reportagens sobre as religiões de matriz africanas publicadas. Na primeira edição já contamos com uma reportagem sobre como funciona uma festa de candomblé, e o texto é assinado por Edison Carneiro. Trata-se de um excerto de seu livro lançado naquele mesmo ano, *Candomblés da Bahia* (1948).

Porém, podemos perceber elementos de uma visão materialista, pois, dos anos 1960 em diante, esses dois aspectos estão presentes no programa no jornal:

nosso programa: trabalhar pela valorização e valoração do negro brasileiro em todos os setores: social, cultural, educacional, político, econômico e artístico. Para atingir esse objetivo, o QUILOMBO propõe-se: 1- colaborar na formação da consciência de que não existem raças superiores nem servidão natural, conforme nos ensina a teologia, a filosofia e a ciência; 2 - esclarecer ao negro que a servidão significa um fenômeno histórico completamente superado, não devendo, por isso, constituir motivos para ódios ou ressentimentos e nem para inibições motivadas pela cor da epiderme que lhe recorda sempre o passado ignominioso; 3 - lutar para que, enquanto não for tornado gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos estudantes negros, como pensionistas do Estado, em todos estabelecimentos particulares de ensino secundário e superior do país, inclusive

nos estabelecimentos militares; 4 - combater os preconceitos de cor e de raça e que as discriminações que por esses motivos se praticam, atentando contra a civilização cristã, as leis e a nossa constituição; 5 - pleitear para que seja previsto e definido o crime da discriminação racial e de cor em nossos códigos, tal como se fez em alguns estados da Norte-América e na Constituição de Cuba de 1940 (QUILOMBO, 2003, p. 21).

De acordo com Macedo (2005, p. 151), o programa se trata de uma reprodução das pautas do que ocorreram na Convenção Nacional do Negro, em 1945, um evento que antecedeu o I Congresso do Negro Brasileiro, de 1950, além de conter elementos da coluna de Abdias, *Problemas e aspirações do negro*, de 1946, no *Diário Trabalhista*. A valorização cultural do negro, a que se refere o programa, era refletida em diversas matérias, em reportagens sobre negritude francófona, danças afros, religiões de matriz africana, e todas essas reportagens tinham, como intenção, o fortalecimento da cultura negra, além de outras atividades elaboradas pelo TEN. De acordo com Macedo (2005), as pautas têm um tom elitista e reformista, por se tratarem de uma reivindicação do TEN e não da população negra em geral. O grupo opta por um não enfrentamento do Estado, ao apostar em uma resolução do problema negro por meio do concílio das bases políticas, jurídicas, culturais e educacionais.

Na coluna “Nós”, assinada por Abdias, o autor apresenta a linha editorial do jornal, além de denotar o que tratamos anteriormente sobre a forma como Nascimento meandrava pelas ideias, ao procurar se legitimar como um intelectual. Abdias consegue conciliar teses de autores geralmente opostos e, em determinado momento do texto, cita Freyre e Arthur Ramos, um em seguida do outro. Vejamos:

a cultura, com intuição e acentos africanos, a arte, poesia, pensamento, ficção, música, como expressão do grupo brasileiro mais pigmentado paulatinamente vai sendo relegado ao abandono, ridicularizado pelos líderes do “branqueamento”, esquecendo-se esses “aristocratas” de que o pluralismo étnico, cultural, religioso e político dá vitalidade aos organismos nacionais, sendo o próprio sangue da democracia (Gilberto Freyre). Podemos dizer que o desconhecimento do negro como homem criador e receptivo vem desde 13 de maio de 1888 (Arthur Ramos) (NASCIMENTO, 2003, p. 19).

Para defender a cultura brasileira como um direito do negro, por ser ela, em sua essência, negra e de um pluralismo étnico, cita Gilberto Freyre sobre sua tese de que esse pluralismo étnico da cultura é que revigora a democracia, apesar de estar se referindo à democracia política. Acreditamos que Nascimento está visando uma ideia de democracia racial, sobre a qual

falaremos mais adiante. Para defender a ideia de que o negro tem sido renegado como parte fundante da nação brasileira, ele faz uso de Arthur Ramos. Macedo (2005, p. 158) situa as citações de Nascimento da seguinte forma:

percebe-se, na afirmação de Nascimento, uma crítica ao pensamento arianizante de Oliveira Vianna, colocado no texto como “líder do branqueamento”. Ao mesmo tempo, afirma-se uma busca pelo “pluralismo étnico, cultural, religioso e político” como a base da democracia, momento em que Freyre é citado. Pode-se especular a qual tipo de democracia Nascimento fazia referência: uma democracia política, termo chave na conjuntura política do país neste momento, ou uma democracia racial, ideia corrente naquela época. Em seguida, há referência a Arthur Ramos no que diz respeito a um desconhecimento do “negro como homem criador e receptivo”. Neste momento, Nascimento faz referência às obras de Ramos que tratavam da chamada “cultura negra” do contingente afro-brasileiro da população nacional.

Concordamos com Macedo quando ele afirma que essas eram ideias correntes na época e que reforçam o que estávamos tentando demonstrar sobre a forma como Abdias procurava se meandar pelas ideias correntes do período, ao evitar um isolamento tanto espacial quanto teórico. Isso faz jus ao fato dele subverter a ideia de quilombo, não somente apenas dentro de uma visão culturalista, mas tomando, para esse termo, uma visão materialista, algo que só se concretiza na década de 1960. Ou seja, Abdias, ao nomear o jornal de *Quilombo*, visa uma perspectiva culturalista, algo recorrente para o período, contudo, no jornal, surgem aspectos de resistência contra a opressão e não apenas cultural, algo próximo de uma visão materialista de quilombo, que surge somente na década de 1960. Isso só é possível graças as capacidades de Abdias de transitar e de meandar pelas ideias. Nesse sentido, a gênese do que viria ser a coroação de sua trajetória intelectual, na década de 1980, o *Quilombismo*, pode ser sentida já nas primeiras páginas do jornal *Quilombo*, em 1948.

Por exemplo, na mesma coluna, “Nós”, em que ele cita Freyre e Ramos, logo em seguida, cita também Caio Prado Jr., ao relatar a abolição da escravidão da seguinte forma: “é transparente esta verdade histórica: o negro ganhou sua liberdade não por filantropia ou bondade dos brancos, mas por sua própria luta e pela insubsistência do sistema escravocrata (Caio Prado Jr.)” (NASCIMENTO, 2003, p. 19). Apesar de não mencionar qual texto de Caio Prado Jr. cita, podemos imaginar que Nascimento não está se referindo ao clássico *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*, de 1942, no qual o historiador paulista, ao fazer uso de referências mais amplas, busca um entendimento sobre a colonização europeia e conclui que ela não foi uniforme e que existiam dois

tipos de colonização, a de povoamento e a de exploração. “Na América, o primeiro tipo de colonização teria prevalecido na zona temperada, ao passo que nas colônias de exploração teria predominado na zona tropical e semitropical” (RICUPERO, 2009, p. 231), assim, as colônias de povoamento seriam apenas extensões do continente europeu em terras americanas, enquanto as colônias de exploração geram uma sociedade de outro tipo. Dado que seriam apenas uma “vasta empresa colonial”, seu objetivo seria produzir, a partir do trabalho escravo, bens demandados pelo mercado externo.

Em outras palavras, a colônia brasileira se formaria em função do “sentido da colonização”. As diversas características de uma organização social bastante diferente da europeia surgiriam de um objetivo básico: fornecer produtos primários para a metrópole. A colônia, como totalidade social, se constituiria, portanto, subordinada a outra totalidade social, a metrópole (RICUPERO, 2009, p. 232).

Dessa formação social de novo tipo, que surge a partir de um objetivo externo, a estrutural social seria polarizada: em uma das extremidades estariam os senhores de escravos e, na outra, os escravos. A classe intermediária iria aumentando com tempo, o que, para Caio Prado Jr., seriam os desclassificados. O patriarcalismo reforçaria essas denominações e divisões, “no entanto, o historiador não detém sua análise na família patriarcal. Até porque, se o patriarcalismo é um momento fundamental da totalidade colonial, ela não se esgota nele” (RICUPERO, 2009, p. 234). Assim, Ricupero (2009, p. 234), ao comparar as distinções entre Caio Prado Jr., Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, chega à seguinte conclusão:

Casa-grande & senzala (1933) preocupa-se principalmente com a formação da família patriarcal e *Raízes do Brasil* (1936) com temas como ação do *ethos* do aventureiro no país. Já *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*, por meio de categorias de “sentido da colonização”, pode entender tanto o modo como se manifestou o *ethos* do aventureiro como o processo pelo qual se formou a família patriarcal no país.

Apesar de a *Formação do Brasil contemporâneo: colônia* (1942) ser inovador no sentido pensar o Brasil a partir de uma contextualização mais ampla, ao denotar como a formação da nação brasileira se deu por objetivos estranhos aos interesses da população interna em prol de um objetivo externo, e ter um alcance cronológico maior e mais peso historiográfico, Caio Prado Jr. nos apresenta um negro praticamente esmagado politicamente, culturalmente e moralmente pelo escravismo (SLENES, 2005). Assim, percebemos na fala de Abdias, que na verdade, ele faz

referência ao trabalho Caio Prado Jr., de 1945, *História econômica do Brasil*, no qual temos uma agência maior dos escravizados dentro do desgaste do sistema servil, principalmente a seguinte passagem do capítulo 18, *A decadência do trabalho servil e sua abolição*:

é na base desta acentuação e deste agravamento das contradições do regime escravista que se processará sua decomposição. A partir de 1860 a pressão dos acontecimentos já é bastante forte para provocar uma larga tomada de posições: o problema da escravidão, o da sua subsistência, é então aberto e francamente posto em foco (1976, p. 191).

Na segunda edição do jornal *Quilombo*, Abdias assina um texto na primeira página com o nome de *Abolição*, que se trata de um panorama sobre a abolição da escravidão, uma contextualização histórica muito parecida com a de Caio Prado Jr., no texto de 1945. Mas, diferentemente do primeiro texto da primeira edição, neste, não temos nenhuma menção ao historiador marxista. Nascimento começa dizendo ter havido três formas de os abolicionistas manifestarem seu desagravo contra o sistema escravista – juridicamente, sentimentalmente e de forma social-econômica –, o que condiz com Caio Prado Jr. (1978, p. 191), que afirma que o processo em torno da abolição fez surgir manifestações de várias ordens:

começa a surgir, a propósito, um grande número de escritos de toda ordem: livros, folhetos, artigos de imprensa e outras publicações. A questão é analisada e debatida a fundo; seus diferentes aspectos, econômico, social e político são esmiuçados. [...] o problema da abolição da escravidão entra nesta época definitivamente para o cartaz da política brasileira.

Sobre a forma de manifestação jurídica, Nascimento faz referência, principalmente, a Luiz Gama:

o negro Luiz Gama, de São Paulo, e o aristocrata Joaquim Nabuco, prosseguiram a reação jurídica contra o escravismo. [...] Luiz Gama, no foro e na imprensa, Joaquim Nabuco no parlamento e também no jornalismo, elaboraram a concepção do negro como “pessoa”, frente a concepção do negro como “coisa” ou “propriedade jurídica” (NASCIMENTO, 2003, p. 27).

A análise de Nascimento sobre a movimentação jurídica a respeito da abolição se aproxima muito do levantamento histórico realizado por Caio Prado Jr. sobre o período de efervescência do debate abolicionista. Vejamos: “naquele mesmo ano, e de novo em 1852, aparecem no Parlamento, vários projetos emancipatórios, visando à liberdade dos nascituros e à obrigatoriedade da alforria dos escravos pelas quais se oferecesse o respectivo preço” (PRADO JR., 1976, p. 189). As manifestações sentimentalistas, segundo Nascimento (2003, p. 27), recaem sobre

a Princesa Isabel e, aqui, Abdias é particularmente generoso com a regente: “os sentimentalistas somaram a maioria. Combateram a escravidão por princípios de solidariedade humana ou de civilização. O nome mais decisivo dessa corrente foi o da Princesa Isabel que durante suas regências lutou pela abolição total”. Contudo Caio Prado Jr. (1976, p. 197) não é tão generoso com o decreto da princesa regente:

a lei de 13 de maio de 1888, a Lei Áurea, como foi denominada não tinha mais que duas frases: artigo 1.º: “É declarada extinta a escravidão no Brasil”; artigo 2.º: “Revogam-se as disposições em contrário”. Quanta luta, quanto heroísmo também para arrancar estas duas frases tão simples, mas tão eloquentes ao mesmo tempo, do reacionário e escravocrata Império brasileiro!

No texto de Abdias, tal como nos estudos de Caio Prado Jr., eles entendem que a abolição se deu dentro de um contexto político, social e econômico mais amplo, em que se expressa a corrente social-econômica. Para Abdias, essa corrente integrou-se ao “industrialismo nascente, os problemas de imigração europeia, do liberalismo econômico, e outros, todas as consequências diretas da revolução industrial inglesa e da sua influência sobre a produção dos demais países”, além de influenciarem ativamente no rumo interno do país, uma vez que “esses novos interesses refletiam novas exigências da economia e das políticas internacionais, e desde sua origem estavam em plano oposto ao escravismo” (NASCIMENTO, 2003, p. 27). Enquanto Prado Jr., chama a atenção para as pressões internacionais feitas ao Brasil devido à sua posição em relação ao trabalho escravo:

uma circunstância que nesta época acentuará as contradições ideológicas do regime escravista, contribuindo grandemente para a evolução da questão, é a posição internacional do Brasil, que depois de 1865 (quando é abolida a escravidão dos Estados Unidos), será com Cuba o único país civilizado ocidental a admiti-la. Este isolamento terá grande influência sobre a opinião pública no Brasil, sobretudo quando começa a aparecer manifestações internacionais hostis a estes últimos países que conservam um regime social universalmente condenado (PRADO JR., 1976, p. 195).

Depois de Caio Prado Jr. (1976, p. 197) fazer um panorama histórico sobre as contradições dentro do Estado imperial brasileiro que levaram ao desgaste da escravidão, temos uma noção da agência dos escravizados no desmantelamento ao escravismo, segundo o próprio autor,

pela mesma época alarga-se consideravelmente a agitação pela entrada em cena dos maiores e mais direto interessados: os próprios escravos. Até então eles tinham mantido apenas como espectadores passivos da luta que se tratava em seu benefício; agora se tornam participantes dela, reagindo contra seu estado por meio de fugas coletivas e abandono em massas das fazendas.

O interessante do texto de Abdias é que ele faz um levantamento dessas correntes e de sua importância para a queda do sistema servil, contudo, ao final do texto, o autor traz uma quarta força de desgaste do sistema, uma corrente que estava acima de todas as correntes levantadas por ele, o negro. Diferentemente de Caio Prado Jr., que leva em consideração apenas as agitações dos escravizados na reta final do sistema escravagista, para Abdias, os negros escravizados liquidaram o sistema antes da sua abolição em lei. Vejamos:

porém acima do valor dessas correntes sobressaía-se a bravura indomável dos próprios escravos. Foram os inimigos encarniçados do regime escravocrata que eles liquidaram de fato antes de ser derrogado por lei. No “underground” da sociedade branca – os quilombos – desde os princípios do cativeiro eles vinham um embate épico. Chico-Rei libertando sua tribo [sic] e fundando um império em pleno coração das Minas Gerais; o preto Pio liderando o êxodo em massa dos cafésais [sic] de São Paulo; as insurreições na Bahia e no Maranhão; a República dos Palmares, o quilombo de Cubatão, em Santos, são testemunhos históricos – de sangue, heroísmo e martírio – do sentimento de liberdade do negro e de suficiência do governo de sua própria conduta (NASCIMENTO, 2003, p. 27).

Em suma, o que pretendemos demonstrar é como Abdias usou o termo quilombo de duas maneiras distintas, como forma de resistência cultural e de resistência contra as opressões. O primeiro uso se dá em conformidade com as teses existentes do período. Por outro lado, o emprego da segunda forma se dá antes do trabalho de Clóvis Moura, em *Rebeliões da senzala*, que, apesar de ter iniciado essa pesquisa em 1948, a publica somente em 1959. Dessa forma, a ideia de quilombo, para Nascimento, contém traços do debate corrente no período, além de traços de uma concepção nada convencional para o contexto da época, o que demonstra a circulação das ideias de nosso autor, ora reforçando algumas concepções, ora quebrando alguns paradigmas acerca da ideia de quilombo, uma vez que existe um esforço em se buscar sempre uma pluralidade de ideias.

Podemos perceber essa busca pela diversidade na pluralidade de intelectuais presentes ao longo das 10 edições do periódico. Guimarães (2003, p. 11) chama a atenção para o papel do jornal no meio cultural e a diversidade de intelectuais ali presentes:

como jornal negro, o *Quilombo* foi bastante diferente de seus antecessores. Isso por vários motivos. Mas talvez o importante deles tenha sido justamente a sua inserção e sintonia com o mundo cultural brasileiro e intelectual. De fato, à maneira dos melhores jornais americanos ou franceses da época, o *Quilombo* congregava, num espaço político e cultura, intelectuais negros e brancos, que emprestavam sua grandeza para a construção do pós-racismo brasileiro: gente de envergadura de Guerreiro Ramos, Ironides Rodrigues, Edison Carneiro, Solano Trindade; ou do quilate de Nelson Rodrigues, Rachel Queiroz, Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Murilo Mendes, Carlos Drummond de Andrade, Péricles Leal, Orígenes Lessa, Roger Bastide.

Essa pluralidade de intelectuais denota o impacto e a importância do periódico. Na primeira edição do jornal, temos textos assinados por Nelson Rodrigues, Gilberto Freyre, Efraim Tomas Bó, Guerreiro Ramos e Rachel de Queiroz. Muitos desses intelectuais publicavam suas ideias acerca das questões raciais em diversas colunas do jornal, em textos encomendados especialmente para o periódico, ou partes importantes de seus livros, texto traduzidos, discursos de aberturas em congressos, assim, diversas eram as formas de contribuição desses intelectuais para o jornal.

Esse tipo de circulação é de extrema importância para Abdias, pois gera uma legitimação em diversas esferas, amplia significativamente sua rede de solidariedade e sempre deixa em aberto suas posições. Mas demonstra que devemos sempre pensar a obra, sua e de seus contemporâneos, em um contexto de interlocuções (NUCCI, 2011), pois existem, nas produções desses agentes, um esforço de expressões coletivas e individuais, um léxico de circulação de ideias, que estão inseridas em determinados contextos. Isso demonstra a complexidade de análise do significado das produções desses intelectuais, poetas, escritores e cientistas sociais, em uma gama de atuações que tendem a complexificar a análise, sendo “inviável refletir sobre o autor e sua obra sem relação aos seus interlocutores, pois as práticas militantes, artísticas e políticas se produziram em contexto de debate e colaboração” (NUCCI, 2011, p. 9). Nesse sentido, partiremos para uma análise do debate sobre democracia racial e sobre como esse conceito foi importante para a elaboração do conceito de *Quilombismo*, de Abdias. Inicialmente, faremos um panorama do conceito, ao partir para uma análise do que esses intelectuais estavam debatendo na coluna do jornal o *Quilombo*, “Democracia racial”, para o entendimento e a contextualização das interlocuções que ocorriam no periódico e como algumas rupturas e ressignificações com a ideia de democracia racial foram importantes para Nascimento.

2.4 Um objeto fora do lugar?

Na Sociologia brasileira, Gilberto Freyre introduziu o conceito de antagonismos em equilíbrio, no qual a empreitada portuguesa, no Brasil, aliada a um sistema escravocrata, à incorporação de mão de obra indígena e, posteriormente, a do africano escravizado e a uma sistemática miscigenação, criou, na sociedade colonial, o que ele considera como uma grande confraternização entre os nossos “luxos de antagonismos”. Um sistema patriarcal rural, em que senhores de escravos, negros escravizados e indígenas, todos antagonistas dentro de um sistema colonial e escravocrata, confraternizavam por meio da miscigenação. Em outros termos, “as possibilidades de a sociedade brasileira, em sua estrutura, extremar-se entre senhores e escravos foi contrariada pelos efeitos sociais da miscigenação, agindo está no sentido de ‘democratização racial’” (BASTOS, 1999, p. 219). Freyre considera que, antes da chegada no homem branco em terras brasileiras, tudo era desequilíbrio, terras, matas, clima, escassez de alimentos e de capital humano para a colonização, e, como numa visão cristã de criação do mundo, o que, antes, era caracterizado como desequilíbrio, com a chegada do homem branco, se fez equilibrado³⁵.

Contudo, Freyre (1933) salienta que não é qualquer homem branco que seria capaz de fazer o empreendimento da colonização em terras brasileiras ter êxito, na verdade, ela só foi possível graças ao fato de o português ser fruto de uma outra miscigenação, que ocorreu entre Europa, África e Oriente Médio. Segundo Freyre (2008), o português era um híbrido europeu ideal para o papel da colonização em terras brasileiras.

O que se tem operado é uma espécie de bicontinentalidade, dualismo de cultura e de raça, marca seu caráter. De um lado, permite um “bambo equilíbrio de antagonismo”, refletindo-se em um comportamento flexível; de outro, possibilita a mobilidade, a miscibilidade e a aclimatabilidade, elementos fundamentais para o triunfo do empreendimento português no Brasil (BASTOS, 1999, p. 220).

Nesse sentido, o português foi uma espécie de “amalgama que envolveu entre outros, árabes, romanos e judeus, e que se iniciou muito antes do seu deslocamento para o continente americano” (ARAÚJO, 2009, p. 201), e que cumpriu o papel de “capital-homem [...] com extremos de mobilidade e miscibilidade: dominando espaços enormes, [...] emprenhando mulheres e fazendo filhos” (FREYRE, 2013, p. 70). Com a introdução do sistema de *plantations*, a partir do pacto colonial, e a escassez de mão de obra, foi necessário recorrer ao sistema escravocrata, no qual o

35 “E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas. E disse Deus: Haja luz; e houve luz.”- Gênesis 1:2,3.

indígena foi o primeiro a ser explorado e, posteriormente, o africano. Dessa forma, todos os antagonistas entram em cena, pois a casa grande foi, antes de tudo, a representação de um sistema

de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de boi, o banguê, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo de família, com capelão subordinado ao pater famílias, culto aos mortos etc.); de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa (o “tigre”, a touceira de bananeira, o banho de rio, o banho de gamela, o banho de assento, o lava-pés); de política (o compadrismo). Foi ainda fortaleza, banco, cemitério, hospedaria, escola, santa-casa de misericórdia amparando os velhos e as viúvas, recolhendo órfãos (FREYRE, 2013, p. 36).

Casa grande, nesse sentido, figura-se como o próprio sistema patriarcal rural, um sistema no qual as tendências conflitantes gravitam e se equilibram, e que é o centro da coesão social, pois representa todo um sistema econômico, social e político. A família patriarcal³⁶, representada pela casa grande, serve como ponto de apoio para a estabilização da colonização portuguesa, e tem um papel mais decisivo que a Igreja ou mesmo o Estado. “Trata-se de uma colonização que não é obra do Estado mas da iniciativa particular, que promove a mistura de raças, a agricultura latifundiária e a escravidão” (BASTOS, 1999, p. 221). Freyre salienta que outro fator importante para o êxito da colonização no Brasil se deu pela introdução do africano que, diferentemente do indígena, que era “caracteristicamente introvertido e, portanto, de difícil adaptação. O negro, o tipo de extrovertido. O tipo de homem fácil, plástico, adaptável” (FREYRE, 2013, p. 371) e detinha certa predisposição biológica e psíquica para a vida nos trópicos.

Dessa forma, o grande responsável, segundo Freyre (1933), pelos antagonismos no território brasileiro e em suas relações, era o sistema econômico escravocrata, que, como uma entidade poderosa, dividiu os homens e as mulheres entre dominados e dominadores. Assim, somente a casa grande (família patriarcal) e sua extensão, a senzala, poderia manter esses antagonismos em harmonia por meio de um código de conduta branco e de um código de conduta negro, em um processo de antagonismos em equilíbrio, engendrado pela miscigenação. Para Freyre, esses códigos de “conduta” funcionaram, no Brasil, durante os quatro séculos do sistema escravocrata, e a sociedade patriarcal concebeu-se, ascendeu e desfaleceu sem prejudicar sua forma, e alterou somente seus conteúdos e suas substâncias econômicas.

³⁶“Patriarcal para Gilberto Freire não era apenas a família - constituída pelo patriarca, pela mulher, pelos filhos, pelos descendentes, pelos parentes pobres, pelos agregados e escravos, especialmente os de casa - mas também um complexo de elementos econômicos, sociais e políticos em que ressalta, mais que todos, o escravismo” (SALLUM JR., 2000, p. 337).

Contudo, com a desagregação do sistema escravocrata, a força gravitacional em torno da casa grande e da senzala é desajustada. Percebe-se um processo de transformações de práticas sociais e dos costumes do século XIX pela ruptura do patriarcalismo rural e de seus elementos principais existentes de forma equilibrada na casa grande e na senzala, além do alavancamento do desenvolvimento urbano, compreendido do final do século XVIII até a segunda metade do século XIX. Com o surgimento de um novo estilo de residência, sobrados e mucambos, observa-se que ocorre o rompimento do equilíbrio entre os antagonismos existentes nos engenhos e nas fazendas do antigo patriarcado rural. Isso porque o grande gerador de antagonismo não se faz presente (sistema escravocrata) e o mantenedor do equilíbrio também não (casa grande e senzala). Rompe-se o equilíbrio “entre os processos de subordinação e de acomodação entre classes, entre raças e entre culturas distintas” (SALLUM, 2000, p. 331).

É importante salientar que a questão é, com a decadência do patriarcado rural e o surgimento do urbano, para Freyre, em seu segundo livro, *Sobrados e mucambos*, de 1936, as velhas formas de dominação se desmancham (patriarcado rural) e novas formas de subordinação surgem, além de novas distâncias sociais entre as raças, as classes e os modos de vida (urbano). Os antagonismos que, antes, eram estabilizados por uma força gravitacional em torno da família do patriarcado rural e dos espaços definidos de “confraternização”, dão espaços a outras formas de antagonismos, sem espaços definidos de confraternização e, diante desse novo cenário social, se acentuam e surgem novas formas de acomodação dos antagonismos. Mas o que Freyre quer dizer é que, mesmo com essas novas formas de acomodação, nunca se chegará a um padrão de acomodação tão bem “equilibrado como o existente na época colonial, antes da decadência do patriarcalismo rural” (SALLUM, 2000, p. 331), presenciado no Brasil durante quase quatro séculos. Esse desequilíbrio entre os antagonismos de classe, raça e cultura acontece, segundo Freyre, com uma forte valorização do urbano em detrimento do rural, uma disputa entre arcaico e moderno. Sem dúvida que momentos de urbanização ocorreram entre os séculos XVII e XVIII, mas foi somente no século XIX, com a vinda da corte portuguesa para o Brasil, que a família patriarcal rural perdeu prestígio. Sem espaços definidos de confraternização entre classes, raça e cultura, Freyre salienta que a cidade passa a sofrer constantemente alterações para que essas disputas aconteçam.

Com a mudança de poder da família patriarcal rural para os centros urbanos, mudou drasticamente, segundo Sallum (2000, p. 337), a dinâmica social dos negros, que com

essa dissociação permitiu até que os negros e mulatos livres se organizassem, nos mucambos, segundo formas sociais totalmente distintas das patriarcais [...] manifestava-se nas macambarias ou aldeia de palhoças ou casebres fundadas nas cidades do Império, por

negros livres ou fugidos de engenho, o desejo de reviverem estilos africanos de habitação e convivência [...]. Em algumas dessas aldeias a convivência parece ter tomado aspectos de organização de família africana, com “pais”, “tios” e “malungos”, sociologicamente africanos, espalhados por mucambos que formavam comunidades suprafamiliares ou repúblicas.

Apesar dessa busca dos negros livres por se organizarem em mucambos, segundo Sallum (2000, p. 339), “o equilíbrio entre brancos de sobrado e pretos, caboclos e pardos livres de mucambos não seria o mesmo que entre brancos das velhas casas-grandes e os negros da senzala”. Sendo assim, onde se assentam os interesses divergentes na antiga sociedade escravocrata e nessa nova sociedade?

Freyre (2013, p. 21) afirma, na introdução de seu clássico *Casa-Grande & senzala*, que sua ideia não é fazer uma análise étnica ao lado de uma análise econômica, mas sim uma interpretação com preceitos marxistas: “não que estejamos a sugerir uma interpretação étnica da formação brasileira ao lado da econômica. Apenas acrescentando a um sentido puramente material, marxista, dos fatos, ou antes, das tendências, um sentido psicológico”.

Se o intuito de sua análise tinha preceitos de método marxista, por que não considerar o antagonismo entre senhores de escravizados e escravizados como uma pretensa luta de classes? Um antagonismo de interesses diversos? Por que não analisar a importância da força de trabalho do negro como um forte elemento de constituição da nação brasileira, e não apenas em seus aspectos culturais? Freyre considera que o sistema escravocrata foi o grande gerador de antagonismo na sociedade colonial brasileira, e foi o principal motivo de deformação do negro, então, por que considerar que o ponto de equilíbrio entre os antagonistas era a casa grande, com seu código branco, e a senzala, com um código destinado ao homem negro? Se o escravo desempenhou uma força civilizadora em colaboração com o homem branco, por que não considerar outras instituições que tentavam construir uma alternativa ao sistema escravocrata, que era o gerador de antagonismos? Como essa ideia de democracia racial foi utilizada por Abdias? Qual a importância de fazer o tema da democracia racial um campo em disputa?

Quando Gilberto Freyre afirma que vai fazer uma análise marxista da constituição da nação, ignora que Marx demonstrou, em seus estudos, pouco interesse pela ideia de nação e povo, e apresentou uma linha teórica universalista, mas calcada em uma pretensa luta de classes. Na verdade, a teoria marxiana tem como pressuposto a supressão do Estado e a liberação do homem de sua alienação, ao buscar sempre demonstrar uma bipolaridade de classes na sociedade. Não à toa a

frase que abre Manifesto do Partido Comunista é, “a história de toda sociedade até nossos dias são a história da luta de classes” (MARX; ENGELS, 2006, p. 23).

A ideia de bipolaridade entre as classes, que se faz presente em Marx, se apresenta de forma distinta em Freyre. “Maria Isaura Pereira de Queiroz tem razão ao afirmar que Gilberto Freyre é talvez uns dos primeiros pensadores brasileiros que procura compreender a realidade nacional utilizando uma série de conceitos bipolares” (ORTIZ, 1994, p. 94). Os títulos de seus livros denotam bipolaridade — *Casa-grande & senzala, Sobrados e mucambos, Ordem e progresso* — que se apresenta como diversidade e, para Freyre, diversidade significa diferenciação. Para o autor pernambucano, existe um momento em que os antagonistas se equilibram dentro da sociedade e dos discursos que os englobam — podemos pensar na música, na língua, nos hábitos alimentares —, e existe algo que harmoniza essa bipolaridade, ao suprimir o conflito, a mestiçagem.

Num certo sentido o pensamento de Gilberto Freyre é tomista, pois elimina qualquer possibilidade de superação; o senhor não se opõe ao escravo mas se diferencia dele deste. A senzala não representa um antagonismo à casa-grande, mas simplesmente impõe uma diferenciação que é muitas vezes complementar no quadro da sociedade global (ORTIZ, 1994, p. 94).

Na teoria marxiana, o conflito é inerente, pois a expropriação do trabalho do homem, em determinadas condições sociais de produção, leva à alienação. Em uma sociedade como a brasileira, o conflito, para Marx, seria inerente ao sistema: inicialmente, entre escravizados e senhores, posteriormente, entre trabalhadores e burguesia. Contudo, a nosso ver, existiriam distinções em como se dá a apropriação do trabalho em diferentes contextos sociais. Afinal, “a moral da história é que, embora o trabalho seja uma mercadoria, onde há uma composição multirracial, nem sempre os trabalhos iguais são mercadorias iguais” (FERNANDES, 1989, p. 63).

Dessa forma, para Freyre, os quilombos nunca serão vistos como antagonistas do sistema escravocrata. Essa ideia de harmonia entre os polos explica muito bem o motivo de as ideias freyrianas terem sido utilizadas como discurso ideológico pelos sistemas ditatoriais no Brasil, afinal, todo o seu pensamento tem preceitos na

antropologia culturalista, a imagem de um Brasil cadinho das raças exprime o contato entre os povos com uma aculturação harmônica dos universos simbólicos, sem que se leve em consideração as situações concretas que orientam os próprios contatos culturais. [...] O que o conceito de aculturação pressupõe é um mundo onde não se manifesta as relações de poder (ORTIZ, 1994, p. 95).

Os escritos de Freyre retomam as mesmas preocupações dos intelectuais no século XIX, obviamente com um salto qualitativo e quantitativo de análise, que supera preceitos racistas, tal como as obras de Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha (ORTIZ, 1994). A preocupação consiste em traçar a fundação da constituição do nacional com base no Estado, no caso de Freyre, em que a miscigenação deixa de ser um problema biológico negativo e passa a ser um traço cultural positivo, produto de um cruzamento de três culturas distintas. Em suma, tanto os intelectuais do século XIX, quanto os de 1930 “se propõem a compreender as crises e os problemas sociais e elaborar uma identidade que se adeque ao novo Estado nacional” (ORTIZ, 1994, p. 130). Ortiz (1994, p. 40) sintetiza muito bem o contexto no qual se dá a produção de Freyre e as distinções dessa produção em relação aos seus pares. Vejamos:

a meu ver, Sérgio Buarque e Caio Prado Jr. estão na origem de uma instituição recente da sociedade brasileira, a universidade. Neste sentido eles são fundadores de uma nova linhagem, que busca no universo acadêmico uma *compreensão distinta da realidade nacional*. Não é por acaso que a USP é fundada nos anos 30, ela corresponde à criação de um espaço institucional onde se ensinam técnicas e regras específicas ao universo acadêmico. Gilberto Freyre representa o ápice de uma outra estirpe, que se inicia no século anterior, mas que [...] *se prolongou até hoje como discurso ideológico*. Sérgio Buarque e Caio Prado Jr. significam rupturas não tanto pela qualidade de pensamento que produzem, mas sobretudo pelo espaço social que criam e que dá suporte às suas produções. Gilberto Freyre representa continuidade, permanência de uma tradição, e não é por acaso que ele vai produzir seus escritos fora desta instituição “moderna” que é a universidade, trabalhando numa organização que segue os moldes dos antigos Institutos Históricos e Geográfico. Não há rupturas entre Sílvio Romero e Gilberto Freyre, *mas reinterpretações da mesma problemática proposta pelos intelectuais do final do século* (grifos nossos).

Nas décadas de 1950 e 1960 ainda se debatem aspectos econômicos e políticos em torno do Estado brasileiro do período. Peguemos o caso dos intelectuais do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), que, segundo Ortiz (1994, p. 130), buscavam

decifrar uma “essência” brasileira, as discussões em torno do que seria verdadeiramente nacional e popular correspondem a um momento em que existe uma luta ideológica que se trava em torno do Estado. Por fim, vimos que com o golpe militar o Estado autoritário tem a necessidade de reinterpretar as categorias de nacional e de popular, e pouco a pouco desenvolve uma política de cultura que busca concretizar a realização de uma identidade “autenticamente” brasileira.

Ao fazer a passagem da análise da sociedade brasileira, da chave biológica para a de cultura, Freyre elimina vários problemas colocados pelos intelectuais do século XIX, como preguiça e indolência, que, antes, eram ligados à mestiçagem da raça. Ao positivar a ideia de mestiçagem cultural, aspectos da “nacionalidade” passam a serem imaginados como algo a ser enaltecido, e a tese de Freyre, nesse sentido, deu ao brasileiro uma “carteira de identidade” (ORTIZ, 1994). Contudo, de acordo com Guimarães (2001, p. 4), essa passagem significa apenas que a inferioridade, dentro dessa análise, do negro deixa de ser biológica e passa a ser cultural, e que no

nível do senso comum, a desmoralização da ideia de raça não significará o fim imediato dos estereótipos que atingiam a população negra – estes se manterão razoavelmente intactos, perdendo talvez o seu caráter de imutabilidade –; representará, isto sim, uma arma poderosa de incorporação dos mestiços – mulatos, pardos, principalmente morenos – aos espaços econômico, simbólico e ideológico da nação (incluindo aí a reivindicação de direitos civis e sociais). O TEN atuará no sentido de ampliação deste espaço, para aí incluir o negro.

A ausência de conflito nas teses de Freyre, associada à possível harmonização entre as raças no Brasil, foi interpretada, por muitos, como democracia, e vulgarizou-se a concepção de que vivemos em uma “democracia racial”. O interessante é que a expressão “democracia racial” não foi popularizada por Freyre, ela aparece tardiamente em suas obras, somente nos anos 1950. Em suma, segundo Guimarães (2001), se atribui a Freyre a criação ou a cunhagem da expressão “democracia racial”, quando, na verdade, ele sempre evitou fazer o uso dessa expressão. Em diversas ocasiões, nos anos 1940 e 1950, “Freyre adjetivou de diversos modos a democracia, mas nunca como ‘racial’. Nos textos destes anos, ele fala em ‘democracia política’, ‘democracia econômica’, ‘democracia social’, quer trate de assuntos políticos, quer trate de temas culturais e nacionais” (GUIMARÃES, 2001, p. 8-9). Apesar disso, Freyre nunca afirmou que vivêssemos em um país com questões raciais complexas, na verdade, suas teses legitimam o contrário. Na documentação encontrada em pesquisas, é observado o uso da expressão, por parte de Freyre, somente em 1962, em um discurso no Gabinete Português, no contexto da construção teórica do que viria a ser conhecido como luso-tropicalismo. Vejamos:

meus agradecimentos a quantos, pela sua presença, participam este ano, no Rio de Janeiro, da comemoração do Dia de Camões, vindo ouvir a palavra de quem, adepto da “vária cor” camoneana, tanto se opõe à mística da “negritude” como ao mito da “branquitude”: dois extremos sectários que encontrariam a já brasileiríssima prática da democracia racial através da mestiçagem: uma prática que nos impõe deveres de particular solidariedade com outros povos mestiços. Sobretudo com os do Oriente e os da Áfricas Portuguesas.

Principalmente com os das Áfricas negras e mestiças marcadas pela presença lusitana (FREYRE, 1962 *apud* GUIMARÃES, 2001, p. 8).

Se não foi Freyre que vulgarizou tal expressão, quem fez dela algo tão popular? Apesar de a ideia de “democracia racial” ter sido baseada nos preceitos de Freyre, um intelectual branco, Guimarães (2004, p. 1), chama a atenção para a importância dos intelectuais negros na consolidação de tal teoria no senso comum da sociedade:

ou seja, ainda que intelectuais “brancos”, como Joaquim Nabuco, Gilberto Freyre ou Arthur Ramos tenham sido proeminentes elaboradores dessas ideias, foram os intelectuais “negros” que, aceitando-as, rearticularam-nas a seu modo, tornando-se responsáveis pela enorme abrangência e capilaridade da doutrina. Do mesmo modo, fossem eles “embranquecidos” ou não, pensassem o povo brasileiro como “mestiço” ou não, essa ideologia foi, durante muito tempo, para esses intelectuais, um importante instrumento de mobilização política dos negros.

Guimarães (2001, p. 2), ao fazer um levantamento do uso do termo, encontra o emprego da expressão em um pronunciamento proferido por Abdias Nascimento, em 1950, no I Congresso do Negro Brasileiro:

observamos que a larga miscigenação praticada como imperativo de nossa formação histórica, desde o início da colonização do Brasil, está se transformando, por inspiração e imposição das últimas conquistas da biologia, da antropologia, e da sociologia, numa bem delineada doutrina de democracia racial, a servir de lição e modelo para outros povos e formação étnica complexa conforme é o nosso caso (NASCIMENTO, 1968, p. 67 *apud* GUIMARÃES, 2001, p. 2).

O uso do termo por Abdias era recorrente no período e, no encerramento da Semana de Estudos sobre Relações de Raça, no dia 13 de maio de 1955, temos, novamente, o uso do termo sendo empregado,

considerando que o Brasil é uma comunidade nacional onde tem vigência os mais avançados padrões de democracia racial, apesar da sobrevivência, entre nós, de alguns restos de discriminação. [...] possam contribuir para a preservação das sadias tradições da democracia racial no Brasil (NASCIMENTO, 1968, p. 56 *apud* GUIMARÃES, 2001, p. 6).

Devemos lembrar que, no periódico de 1948-1950, o *Quilombo*, Abdias e outros editores, mantinha uma coluna intitulada “Democracia racial”, que tinha, como objetivo, ser um espaço para se debater o que se pensava acerca das questões raciais no Brasil, tal como fez Abdias

em sua passagem pelo jornal *Diário Trabalhista*, na coluna “Problemas e aspirações do negro” (1946-1948). Ou seja, existe, em Abdias, um método de conduzir o debate, ao criar interlocuções com diversos agentes, o que faz com que o debate, no caso da democracia racial, seja sempre um campo em disputa. Ao trazer, para o jornal, posições diversas sobre determinados temas, Nascimento demonstra que existiu uma circulação de ideias em torno de diversas pautas, e demonstra também que era diverso o grupo ao seu redor, tanto os que eram ligados ao TEN, quanto os ligados ao jornal *Quilombo*. Contudo, apesar de contar com 10 edições, apenas nas quatro primeiras a coluna foi publicada. O primeiro texto da primeira edição contou com um artigo de Gilberto Freyre, “Atitude brasileira”, sobre o qual abordaremos mais adiante. A segunda edição contou com um texto de Arthur Ramos, um excerto do livro *A aculturação negra no Brasil*, de 1942, que já abordamos anteriormente. O terceiro texto da terceira edição é uma reprodução do discurso de abertura da Conferência Nacional do Negro, proferida pelo representante da ONU no Brasil, Paul Vanordem Shaw. O quarto e último texto é de autoria de Orestes Barbosa, “Uma carta esquecida”.

Como colunista do *Diário Trabalhista*³⁷, Abdias foi bem atuante, na coluna “Problemas e aspirações do negro brasileiro” (1946-1948), segundo o levantamento de Macedo (2005, p. 104), “foram publicados por volta de 56 artigos, nos quais há entrevistas com estudantes, intelectuais, políticos e profissionais das mais diversas áreas, negros e brancos”. Percebe-se um esforço de Abdias em fazer, desse espaço, um local onde ele podia escutar ideias e análises de seus pares, para, em um momento, consolidar suas próprias ideias, que seriam sistematizadas em seus livros, textos e compilados, ao longo da sua trajetória. Foi assim com os seguintes livros *O negro revoltado*, *O Quilombismo* e *Brasil na mira do Pan-Africanismo*. Estamos falando de livros que são frutos de uma gama de interlocuções realizadas pelo autor, em eventos, conferências, congressos etc. Como dissemos, ao que tudo indica, a coluna “Democracia racial”, do jornal *Quilombo*, tinha esse mesmo objetivo. Contudo, das 10 edições, apenas em quatro encontramos textos destinados à coluna. Desses quatro, um é muito revelador sobre o debate em torno da expressão democracia racial. O interessante é que, depois da quarta edição, percebe-se a ausência da coluna, mas se intensificam publicações sobre o tema da negritude.

37 “A propriedade e direção do jornal eram de Eurico de Oliveira, que tinha como sócios Antonio Viera de Melo, Mauro Renault Leite (genro do então presidente Dutra) e José Pedroso Teixeira da Silva. Os dois primeiros eram responsáveis pelo funcionamento do jornal, enquanto os últimos tinham participação acionária. De acordo com Ferreira, a despeito de exibir “uma orientação política de caráter trabalhista, o jornal visava, na verdade, a garantir um respaldo popular para o governo do presidente Eurico Dutra, com quem possuía ligações. Embora Eurico de Oliveira tivesse realmente compromissos com o trabalhismo, chegando a candidatar-se deputado pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), em 1950, o jornal teria, no fundo, restrições às posições petebistas, preocupando-se basicamente em defender o governo” (Ferreira, 2001:1856).” (MACEDO, 2005, p. 104)

Freyre sempre atacou “o que ele considerava como influência estrangeira sobre os negros brasileiros, particularmente o conceito de ‘negritude’, cunhado por Leopold Senghor, Aimé Cesaire, Frantz Fanon e outros, e reelaborado por Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento” (BASTIDE, 1961 *apud* GUIMARÃES, 2001, p. 8). Isso fica claro em seu discurso de 1962, no Gabinete Português de Leitura, que relatamos anteriormente, mas, desde 1948, ele já mantinha essa postura contra teorias adaptadas do estrangeiro. Em resumo, a ideia é que, a partir do momento em que intelectuais e ativistas negros apresentaram uma noção de diferenciação étnica – no caso de Abdias, ao criar um teatro somente de negros, um jornal somente para negros ou ao fazer a recepção de uma teoria, como a de negritude –, isso é visto como algo que fere esse ideário de nação baseado num sincretismo étnico e racial sumarizado na ideia de nação mestiça. Freyre foi o autor que melhor expressou uma preocupação com esse tipo de diferenciação, ou desequilíbrio entre os antagonismos. Percebe-se isso, principalmente, no clássico livro *Casa-grande & senzala*, mas podemos ver uma síntese de seu pensamento em um artigo que ele escreveu em 1948, para o jornal *Quilombo*, que fazia parte da coluna “Democracia racial” e que recebeu o título de “Atitude brasileira”. Segue o argumento principal:

devemos estar vigilantes, os brasileiros de qualquer origem, sangue ou cor, contra qualquer tentativa que hoje se esboce no sentido de separar no Brasil, “brancos” de “africanos”, ou “europeus” de “vermelhos”, de “pardos” ou de “amarelos”, como se o descendente de africano devesse se comportar aqui como um neo-africano diante de inimigos, e o descendente de europeus como um neo-europeu civilizado diante de bárbaros. De modo algum. O comportamento dos brasileiros deve ser o de brasileiros, embora cada um possa e até deva conservar de sua cultura ou “raça” materna valores que possam ser úteis ao todo: à cultura mestiça, plural e complexa do Brasil. Inclusive os valores africanos (FREYRE, 2003, p. 26).

A “atitude brasileira”, para Freyre, consiste na premissa de que, na população brasileira, que é fruto da mestiçagem, algo único dentro da conformidade de três raças, não existem formas discriminatórias e qualquer teoria de diferenciação étnica, importada ou não, deveria ser evitada. Isso porque a implementação de tais distinções daria abertura para conflitos de políticas de discriminação, e poderia gerar conflitos em uma nação mestiça biologicamente e culturalmente, um desequilíbrio na identidade brasileira. “Para o autor, seria possível que todos os brasileiros fossem capazes de conservar suas raízes culturais e, ainda assim, conservar um tratamento igualitário para todos” (COSTA, 2015, p. 59).

Em outro momento do texto, para legitimar seus argumentos, tanto o da citação anterior quanto os de *Casa-grande & senzala*, Freyre parte para um eixo de comparação entre a distinção da colonização brasileira e a colonização inglesa. A primeira, devido aos aspectos culturais de bicontinentalidade e da religião mais tolerante do colonizador, criou uma sociedade híbrida e “indiferente” às distinções étnicas, assim, não existiam, nessas sociedades conflitos ou sistemas segregacionistas. Por sua vez, nas “gentes europeias do Norte”, temos uma sociedade mais sensível às distinções étnicas, em que se verificou a adoção de práticas discriminatórias com o aval do Estado e da sociedade. Ou seja, o argumento consiste em reconhecer que existem preconceitos no Brasil, mas não se trata de um sistema organizado e que “objetiva inferiorizar ou tornar o negro invisível às questões econômicas e socioculturais” (COSTA, 2015, p. 60). Vejamos:

não se trata assim do simples resultado da “indiferença”, que seria uma característica dos brasileiros em face de todos os problemas mais difíceis com que se têm defrontado mas consequência do cristianismo, porventura mais fraternal que os das gentes europeias do Norte, que parece ter condicionado ou inspirado decisivamente a política lusitana de colonização do Brasil, dado pelos portugueses do seu contato com um povo superior, de pele escura, como o mouro, pela escassez de mulheres brancas entre os primeiros colonos e pelo fato de não terem aqui resistido aos europeus grupos indígenas de cultura já adiantada como México e no Peru (FREYRE, 2003, p. 26).

O interessante de Freyre publicar esse texto na primeira edição do jornal *Quilombo*, reside no fato dele ser um veículo de denúncia de um grupo como o TEN, que busca, de todas as formas, evidenciar o racismo presente na sociedade brasileira. De acordo com Guimarães (2003, p. 11), “ao trazer para o cotidiano da política as ideias de Gilberto Freyre sobre ‘democracia social e étnica’ luso-brasileira, o *Quilombo* ‘inverte’ e reelabora essas ideias, visando estabelecer uma nova prática de emancipação social, cultural, política e econômica dos negros”. Percebe-se um esforço em demonstrar que as relações sociais que são balizadas por questões raciais não criam ajustamentos no sentido de oportunidades e direitos iguais para brancos e não-brancos na sociedade brasileira. O TEN, como afirmado anteriormente, procurou, como outros grupos de diferentes formas e em diversos campos, alargar a integração dos negros como parte fundante da nação brasileira, principalmente no campo da cultura, ao fazer dela uma forma de disputa pelo poder. Contudo, essa disputa e essa integração só serão possíveis no período de democratização da sociedade, no caso do aqui estudado, somente em 1945,

quando surgem novas organizações negras, as quais serão, de certo modo, incorporadas pela Segunda República. Incorporadas no sentido de que funcionarão livremente, além de

influenciarem a vida nacional em termos culturais, ideológicos e políticos. O Teatro Experimental do Negro (TEN), formado em 1945, é sem dúvida a principal destas organizações (GUIMARÃES, 2001, p. 4).

O periódico, nesse sentido, funciona como um ponto de pressão para que se assentem novas regras a serem incorporadas cultural e ideologicamente. O que vemos, no jornal, são denúncias contra a discriminação na cena teatral, na política, na economia; relatos de homens e mulheres negras que foram impedidos de entrar em determinados estabelecimentos; promoção de concursos de belezas de mulheres negras; procura de apoio e financiamento para candidatos negros; reportagens sobre a ausência de negros nos quadros acadêmicos, em órgãos do governo, nas Forças Armadas e na religião; existência de um esforço de se implementar, por meio da denúncia, novas formas comportamentais e de demonstrar que não existe uma “democracia étnica” na sociedade brasileira. Esse esforço de se criar pontos de pressão explicaria e reforçaria a ideia de que houve uma ressignificação, por parte de determinados movimentos negros, da tese de que, no Brasil, ocorreria harmonia de raças

e aqui é preciso não confundir o significado que tinha então o termo “democracia racial” com o que passou a ter depois dos anos 1960. [...] nas décadas de 1940 e 1950 essa era a retórica de uma coalizão progressista e anti-racista, que estendera o significado mais restrito e conservador da “democracia étnica” de Gilberto Freyre para transformá-la em palavra de ordem de uma inserção realmente igualitária, em termos políticos (GUIMARÃES, 2003, p. 12).

Em suma, o debate sobre a integração racial dos negros, no Brasil, ocorreu em diferentes contextos históricos, sob determinadas circunstâncias históricas, em diferentes contextos discursivos, mas que sempre tinham, como base, formas diversas de pensar a ideia da nação brasileira. Não existia um consenso no movimento negro, como um grupo homogêneo, uma forma específica de se pensar a integração de negros, no Brasil, e as aderências e as rupturas se davam conforme o contexto histórico de cada grupo. Mas não devemos nos esquecer que, mesmo se distanciando dessa concepção nos anos 1940 e 1950,

o *Quilombo*, inaugurou uma real inserção da *intelligensia* negra na vida nacional – “negra” não apenas na cor, mas, principalmente, na identidade. Isso se tornou realidade por meio da doutrina da “democracia racial”, na qual o jornal se fez porta voz, fato impensável para o leitor dos nossos dias atuais (GUIMARÃES, 2003, p. 12).

Aqui, entramos em um ponto-chave para compreender o porquê de, das 10 edições, apenas quatro contam com a coluna “Democracia racial”, a ideia de negritude. Na quinta edição do jornal *Quilombo*, temos uma extensa reportagem sobre a visita de Albert Camus em terras brasileiras e a publicação do texto *Orpheu Negro*, traduzida por Ironides Rodrigues. Percebe-se um aceno, que irá se consolidar ao longo dos anos 1950 e 1960, para a ideia de negritude, contudo, um elemento fundante de negritude, para Abdias, reside no fato dele apresentar, com essa teoria, a ideia de que a sociedade é fruto do trabalho negro. Mas devemos nos lembrar que “a equação entre trabalhadores e negritude traz embutida uma crítica severa aos colonizadores portugueses e um elogio explícito aos africanos como colonizadores” (GUIMARÃES, 2001, p. 3). A negritude, nesse sentido, não era mais compatível com a concepção de “democracia étnica”, de Freyre, tanto que sempre foi criticada por ele e os intelectuais negros, pelo menos os ligados ao TEN, perceberam que ela também não cabia dentro dessa busca por uma real inserção e igualitária em termos políticos, e começou a ocorrer um distanciamento da concepção da integração a partir da chave de democracia racial ou do embranquecimento.

Contudo, essa posição não é permanente em Abdias, pois, nos anos 1960, começam outras rupturas em nosso autor, que influenciarão demais em seu conceito de *Quilombismo*, e que abordaremos no próximo capítulo.

3 POTENCIALIDADE

3.1 O discurso antirracista

O que é ser negro no Brasil no período escravista e colonial? O que é ser negro no Brasil em uma sociedade de classes? O que é cultura popular negra? O que é popular? São questões que sempre norteiam muitas pesquisas no campo do Pensamento Social Brasileiro. Tais questionamentos iniciais implicam diversos desdobramentos, pois “ser negro” é muito mais do que a cor da pele. Em primeiro lugar, “ser” exprime uma condição existencial. E existir implica estar no mundo com os outros. “Ser”, portanto, é situação e relação; assim, “ser negro” ou “ser branco” é pertencer a uma imensa rede de experiências cujos significados só se apresentam mediante a análise da situação concreta e das relações histórico-sociais que formam este “ser”. O modo de ser do homem ou da mulher negra se reflete, antes de tudo, em uma ligação específica com o mundo e com os outros; uma relação cuja compreensão não está na análise biológica ou meramente simbólica, uma vez que o ser humano é ser social.

Nesse sentido, o que difere o negro no Brasil não é apenas sua distinção fenotípica em relação ao branco; por isso, não pode ser explicada exclusivamente na chave biológica. Podemos citar as teorias raciais do século XIX, nas quais se pensava o indivíduo e a sociedade somente pelo determinismo biológico e racial. Se “ser negro” no Brasil significa estar em constante relação, então é preciso analisar essa questão pelo prisma social, através dessas relações; pois um negro é somente um negro, no Brasil, porque é tratado como aquilo que socialmente designou-se ser negro. O mesmo ocorre com todos os constructos sociais em torno das categorias; obviamente existem diferenças entre ser branco, negro, amarelo e indígena; entre homem e mulher; entre homossexuais e heterossexuais; entre cisgêneros e transgêneros; mas o que vale ressaltar é que a vida histórico-social construiu e constrói tais diferenças. Embora existam semelhanças com outros momentos históricos, podemos dizer que elas nunca são as mesmas. Essa construção está em constante mudança e em disputa.

O que pretendemos demonstrar é que saber fazer perguntas e criar respostas sempre fizeram parte da construção sociológica, seja dos clássicos ou dos contemporâneos; colocar de forma precisa o problema a ser estudado e as resoluções, ou não, para os problemas levantados, diz muito sobre as formas de pesquisar, analisar e tabular os dados de cada período histórico. Ou seja, as análises e os problemas do Pensamento Social Brasileiro, ou de qualquer outro campo do conhecimento, são conjunturais e tem muito a ver com o contexto histórico que envolve essas

pesquisas. Muitas vezes, as categorias analisadas denotam disputas em torno das definições dentro da academia, mas também dos desdobramentos dessas categorias na sociedade, de uma forma mais ampla. Por exemplo, a definição das categorias de “cor” e “raça”, “povo” e “nação” sempre foi alvo de diversas disputas internas na academia e externas na sociedade. No caso dos estudos das relações sociais racializadas, Silva (2011, p. 121) sintetiza de forma bem didática o que estamos ressaltando aqui, vejamos:

[...] embora exista no Brasil um campo sobre os estudos raciais, o debate sobre as relações sociais racializadas é algo que se apresenta marginalmente, em momentos históricos facilmente discerníveis. O paradoxo está no aparecimento bastante pontual da questão e a recorrência dos argumentos: quando não é um caso de polícia, encontra-se no silêncio; quando não está relegada ao acaso, afirma-se o seu perigo e potencialidade na divisão da nação; quando não é temerária, dormita num equilíbrio tenso das contradições da cultura brasileira, entre alguns de seus produtores e suas condições de vida etc. (ex: a maravilhosa capacidade de criar sambas do negro favelado). Ou quando sua discussão acontece de maneira sistemática, ela é abruptamente interrompida por questões extra-científicas, como um golpe de estado, levando muito tempo para retornar de forma privilegiada na sociedade, nos movimentos sociais e nos meios universitários.

O interessante, na trajetória de Abdias Nascimento, é que, de uma forma ou de outra, ele sempre teve contato com a questão racial nesses “momentos históricos facilmente discerníveis”, o que o levou para uma constante disputa das definições desse tema. No âmbito de um campo de estudos, essas disputas se davam interna ou externamente devido à sua trajetória, redes de contato e trânsito de ideias e espaço. Sua aderência e ruptura com movimentos ressaltam sua capacidade de se manter a par de diversos assuntos, mas essa capilaridade de Nascimento, pelos temas em voga na sociedade, denota rupturas e continuidades em seu pensamento e sua militância. Uma dessas continuidades é o discurso antirracista, uma das formas de disputar o tema racial, independentemente de suas aderências aos movimentos sociais, podemos notar sempre um comportamento antirracista em Nascimento.

Esse comportamento antirracista, podem ser percebidos em variados momentos, anteriormente, demos o exemplo de como ele usava sua coluna no *Diário Trabalhista* entre os anos 1946 e 1948, para se manter informado sobre a existência do preconceito de raça ou de cor, no Brasil. Podemos citar o debate sobre a democracia racial, no qual ele procurou, de diversas formas, compreender o que realmente significava o emprego de tal termo. Outro exemplo poder ser a recepção da negritude francófona, em que ele, com outros intelectuais, souberam manobrar o tema de acordo com a realidade brasileira, reforçando seu caráter literário e incorporando nele elementos nacionalistas. Sobre a representatividade negra nos palcos e a importância de drama negro,

podemos falar de sua atuação junto ao TEN. Até mesmo em sua atuação na FNB e no AIB, podemos encontrar preceitos antirracistas, mesmo que, nesse último caso, seja um pouco controverso.

Não existe um manual de práticas antirracista em circulação na sociedade brasileira, porém existe um esforço de alguns autores em mapear tais práticas e discursos em determinados grupos, movimentos sociais e na sociedade em geral. Guimarães (1996, p. 92) enumera algumas práticas antirracistas que estão presentes em nossa sociedade, em que a

argumentação antirracista no Brasil concentram-se em quatro pontos básicos, todos visando quebrar a barreira da invisibilidade do racismo: 1) negar a igualdade de oportunidades entre brancos e pretos; 2) evidenciar as desigualdades raciais de renda, emprego e educação; 3) denunciar o tratamento diferencial de brancos e negros pela polícia e pela justiça; 4) denunciar a imagem de subalternidade e de inferioridade social do negro.

Podemos dizer que as práticas antirracistas variam conforme cada sociedade, com o tempo e de acordo com cada grupo. No caso da sociedade brasileira, essa variação se dá a partir do nosso próprio contexto histórico-social, onde a definição das categorias de “raça”, “racismo”, “discriminação” e “preconceito” se confundem e se tornam temas a serem disputados. Um exemplo de como essas práticas se alteram com o tempo e de acordo com que cada grupo almeja, é o trabalho de Carvalho (2008, p. 59), que ao analisar a representação negra no Cinema Novo³⁸, destaca os aspectos antirracistas buscados pelo movimento, elencado da seguinte forma:

o antirracismo propugnado pelo movimento está em: 1) condenar os estereótipos dos filmes anteriores; 2) ignorar o conceito de raça e substituí-lo pela categoria de povo; 3) tematizar aspectos da história, religiosidade e cultura do negro no sentido de sua integração à comunidade nacional, imaginado pelo cineasta.

Apesar da questão racial ganhar nova roupagem com os filmes do movimento cinemanovista, entre eles, *Aruanda* (1959), *Barravento* (1962), *Cinco vezes favela* (1962) e *Ganga Zumba* (1964), para citar os mais conhecidos, estamos falando de um movimento engendrado por homens brancos de classe média. Por mais que tenham revolucionado a temática negra no audiovisual brasileiro, abrindo caminho para novas formas de pensar a questão racial no Brasil e terem dado início ao um novo gênero, o “filme negro” (ROCHA, 2003, p. 1.620 *apud* CARVALHO, 2008, p. 53), não devemos esquecer que o debate sobre as formas de representação negra, tal como

³⁸ Para um debate mais sistemática sobre a representação negra no Cinema Novo ver; Carvalho, Noel dos Santos, and Petrônio Domingues. *A representação do negro em dois manifestos do cinema brasileiro*. Estudos Avançados 31.89 (2017), p. 377-394; Carvalho, Noel dos Santos. *Cinema e representação racial: o cinema negro de Zózimo Bulbul*. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo — FFLCH — USP, São Paulo, 2006.

do debate antirracista, se altera conforme o contexto social ao qual são produzidos; no caso do Cinema Novo, essa representação nem sempre foi ofensiva,

mas na maioria das vezes não levam em conta o que e como a comunidade negra pensa a sua representação. Essas representações ganham todo sentido sociológico quando vistas a partir do contexto das lutas, disputas e demandas por poder pelos grupos sociais que têm suas ações orientadas para a produção audiovisual. A noção de poder, nesse caso, tem a ver com os interesses que os grupos disputam e a posição social que os legitimam (CARVALHO, 2003, p. 157).

O debate sobre a representação negra no audiovisual se atualiza nos anos 2000, quando é lançado no *11º Festival Internacional de Curtas Metragens de São Paulo*, um manifesto intitulado *Dogma Feijoada*³⁹, em que “cineastas e atores negros se mobilizaram para reivindicar novas formas de representação racial no cinema e televisão” (CARVALHO, 2005, p. 94). Dentro dessa mobilização foram apresentados sete mandamentos ou regras para a produção de um autêntico cinema negro:

- 1) o filme tem que ser dirigido por um realizador negro; 2) o protagonista deve ser negro;
- 3) a temática do filme tem que estar relacionada com a cultura negra brasileira; 4) o filme tem que ter um cronograma exequível. Filmes urgentes; 5) personagens estereotipados negros (ou não) estão proibidos; 6) o roteiro deverá privilegiar o negro comum brasileiro;
- 7) super-heróis ou bandidos deverão ser evitados (CARVALHO, 2005, p. 96).

Outro exemplo, na mudança de paradigmas das práticas antirracistas, pode ser dado pela aderência de alguns intelectuais negros ao conceito de “democracia racial”. O Movimento Negro dos anos 1930 até 1950 se organizou e “concentrou-se na luta contra o preconceito racial, através de uma política eminentemente universalista de integração social do negro à sociedade moderna, que tinha a ‘democracia racial’ brasileira como um ideal a ser atingido” (GUIMARÃES, 2002, p. 17). Mas devemos lembrar que tal aderência se dá, também, em resposta à superação metodológica que os escritos de Freyre efetuaram na análise sociológica do período, enquanto os intelectuais do final do século XIX e começo do XX tinham como base o racismo científico, onde o avanço de um projeto de nação e a projeção de um futuro nacional eugênico, seletivo e hierarquizado levou ao uso equivocado de um “bando de ideias novas” (ROMERO, 1900 *apud* SCHWARCZ, 1994, p. 33). Isso

³⁹“O nome Dogma Feijoada se inspirou no Dogma 95, um movimento cinematográfico animado a partir de um manifesto publicado em Copenhague, na Dinamarca, em 1995. Seus idealizadores, os cineastas dinamarqueses Lars von Trier e Thomas Vinterberg, preconizavam um cinema mais realista (ou seja, sem artificialismo) e menos comercial, fora dos moldes de Hollywood. O manifesto do Dogma 95 estabelecia dez controvertidas regras de cunho técnico e estético, também conhecidas como “votos de castidade” (Trier e Vinterberg, 2000). Esse movimento ecoou no meio cinematográfico brasileiro, para não dizer no internacional. Todos os filmes que recebiam o selo Dogma 95 obedeciam rigorosamente às famigeradas regras” (Petrônio; Noel, 2017, p. 05).

fez da produção acadêmica uma ferramenta de controle social, dentro de um contexto de institucionalização de diversos campos do conhecimento, em especial as Ciências Sociais; em suma, nesse período os modelos evolucionistas e social darwinistas ganharam um grande destaque que legitimam não somente o aparato estatal brasileiro, mas deram respaldo científico ao imperialismo europeu e as elites locais. Afinal, o objetivo dessas produções científicas tinha como base de análise o “embranquecimento” dos estoques populacionais e a fixação de caracteres de todos os níveis da população branca em terras brasileira.

O Movimento Negro desse período, ao procurar formas de combater tal racismo científico, encontra nas teorias de Freyre um importante salto no debate antirracista, Guimarães (2008, p. 67), chama a atenção para a importância metodológica causada por Freyre (1933; 1936), de acordo com o autor,

Gilberto Freyre promove um verdadeiro revolução ideológica no Brasil moderno ao encontrar a alma nacional na velha, colonial e mestiça cultura luso-brasileira nordestina. [...] Se há razão para dizer que as escolas de Direito e Medicina importaram as teorias raciais europeias de meados do século XIX para atualizar e naturalizar, pela ciência, as desigualdades sociais e raciais brasileiras no final do século (SCHWARCZ, 1993), com igual razão, pode-se afirmar que a “democracia racial”, rótulo político dado às ideias de Gilberto Freyre, reatualizou, na linguagem das ciências sociais emergentes, esses precários equilíbrio político entre desigualdade social, autoritarismo político e liberdade formal que marcou o Brasil do pós-guerra.

Nesse contexto, o conceito de democracia racial, como uma forma de sociabilidade autenticamente brasileira, ou uma “atitude brasileira”, tornou-se consenso entre quase todas as esferas organizacionais da sociedade brasileira (GUIMARÃES, 2011). Contudo, como dissemos, as práticas antirracistas precisam, a todo instante, ser atualizadas, pois em uma sociedade que tem suas relações sociais balizadas pela categoria de raça, faz com que novas formas de opressões surjam. E a tese de harmonia racial, ou antagonistas em equilíbrio, causa um entrave nas práticas antirracistas dos grupos negros daquele período, em que, de uma forma mais geral, devido aos aspectos popularizados no senso comum, por tal teoria, muitos acreditam não existir racismo no Brasil. A problemática incide em convencer uma sociedade – que acredita viver em uma dada “democracia racial”, e que os casos de racismo são práticas isoladas de sujeitos de má índole – da existência de aspectos estruturais de racismo em toda a sociedade. Ou seja, tal teoria, ou expressão, passa a ser usada para legitimar que não existe racismo no Brasil, sendo arsenal para práticas que defendem a manutenção de um ordenamento velado racialmente, na qual

a defesa dessa ordem racial pelos conservadores apoia-se em três pontos: 1) reafirmar os ideais de igualdade formal perante a lei, não aceitando qualquer tipo de discriminação positiva do negro; 2) explicar as desigualdades raciais existentes a partir de diferenças econômicas; 3) associar a imagem negativa do negro, assim temos como a persistência de estereótipos, ao de desempenho social inferior do próprio negro (GUIMARÃES, 1996, p. 93).

O Movimento Negro passa a perceber que a força da produção de tais ideias, com o poder político e econômico, afeta o debate que já se fazia atrasado à integração da população negra. Afinal,

o êxito do livro *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre, em 1933 – “reconhecendo”, por um lado, ao negro, a condição de produtor de Cultura (uma ousadia na época), mas, por outro lado, consagrando o patriarcalismo e o status quo sócio-racial – trouxe a “legitimação científica” que faltava às elites para acomodarem seus escrúpulos e negarem quaisquer veleidades racistas, numa sociedade em que “cada um reconhece seu lugar” (PEREIRA, 2008, p. 36 *apud* TRAPP, 2013, p. 123-124).

Nesse sentido, o que se nota na sociedade brasileira é um discurso oficial que diz não existir racismo, em contraposição à realidade, em que observamos uma vasta camada da população tendo seus direitos sendo cerceados graças a tais argumentos que perpetuam e fortalecem as banalidades dos preconceitos raciais. Na introdução do livro *O genocídio do negro brasileiro*, Florestan Fernandes (2016, p. 18) resalta dois aspectos — pedagógico e político — na abordagem de Abdias sobre a democracia racial e como essa abordagem contribuiu para novas práticas antirracista na sociedade brasileira, vejamos:

a pedagogia se consubstancia no Teatro Experimental do Negro, que ele inventou como um expediente revolucionário que abalasse as estruturas mentais do negro, destruindo uma autoimagem reflexa destruidora, que se expusesse a hipocrisia racial do branco a uma crise irreversível. A política aparece na guerrilha a descoberto e permanente: fustigar as causas e os efeitos do “preconceito de cor” sem qualquer concessão, entre os brancos e entre os negros – e contra ambos, qual eles se revelassem indignos da lição. Em consequência, a denúncias da propalada democracia racial se convertia em fato político e passa a contar como fator de erosão da ideologia racial oficial.

Nesse sentido, umas das práticas antirracistas foi se apropriar do debate sobre a democracia racial, compreendendo que este era uma forma de superação do racismo científico, mas era necessário se apropriar do termo, atualizá-lo e ressignificá-lo. No prefácio para a primeira edição de *O negro revoltado* (1968, p. 51), Abdias dá um panorama da visão que ele e outros integrantes do TEN tinham da ideia de democracia racial e os seus limites, ele diz:

a integração social assim compreendida não deve, pois, ser confundida com o embranquecimento compulsório, o desaparecimento do negro e da negritude nos quadros étnicos de uma maioria predisposta a tragá-los. Extinguem o negro manipulando o regime imigratório, na imposição de um estado permanente de miséria, na hipertrofia da miscigenação, como o valor mais alto de nossa civilização.

No caso de Abdias e outros intelectuais, temos a aderência ao debate da negritude; aos poucos, ocorre um distanciamento da ideia de democracia racial e, entre os anos 1950, temos a adaptação da ideia de negritude por parte do Movimento Negro e principalmente pelos integrantes do TEN, em suma, a ideia de negritude para esses intelectuais

consiste numa radicalização do mulatismo, ao enxergar como negros todos os afrodescendentes e propor que, no Brasil, o povo é negro; ou seja, segundo tal enunciado, não faz sentido pensar o negro enquanto etnia separada, posto que ele é o esteio demográfico da nacionalidade. Por seu turno, a designação do povo como *negro*, e não *mulato* ou *mestiço*, consiste propositadamente na busca de valorizar o elemento mais estigmatizado da formação nacional, revertendo a visão colonialista europeia, introjetada pelas elites nacionais, do Brasil enquanto país branco e de sua cultura como prolongamento da portuguesa (GUIMARÃES, 2011, p. 13).

Mais adiante, Abdias (1968, p. 5) pontua o que ele e o seu grupo realmente entendem por uma real integração racial dentro da ressignificação e dos moldes da negritude, ressalta o seguinte:

a integração não racista que pregamos é outra. Corresponde a abertura das oportunidades reais de ascensão econômica, política, cultural, social, para o negro, respeitando sua origem africana. Por que essa pregação acintosa e coativa de clarificação da pele e da cultura do povo brasileiro? Justifica-se, a não ser para os racistas, a pressão a favor dos estilos culturais e espirituais do ocidente em detrimento de outras influências e contribuições? O que se pratica aqui é a negação dos princípios da verdadeira democracia racial, de cor e cultura, é a vigências dos racismos anti-negro.

Mas até mesmo tal teoria tem seus entraves nas práticas antirracistas, pois essa concepção de integração

do negro como brasileiro e não como representante de uma dada cultura, ou de uma dada etnia não apaga magicamente aspectos da sua experiência histórica no país que se relacionam ao contato conflituoso com outras etnias e culturas, com a própria percepção de uma não integração social total ou com a percepção dos efeitos do racismo no país (NUCCI, 2011, p. 15).

Contudo, no âmbito internacional, o mundo presencia os resultados catastróficos da Segunda Guerra Mundial; tentando compreender de forma racional um dos aspectos mais chocantes

desse período, criou-se a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). O mundo volta seus olhos para o Brasil para buscar compreender sobre como se dava a “democracia social e étnica”, afinal, mesmo após o fim da segunda grande guerra, ainda persistia o racismo nos Estados Unidos, sob a forma do *Jim Crow*, e na África do Sul, com o *Apartheid*. Os conflitos internacionais se acirram com a Guerra Fria e a descolonização do continente africano e asiático. Procurando compreender como esses acirramentos internacionais estão se dando, e a fim de evitar um novo Holocausto, “a UNESCO, em perspectiva igualitária e universalista, estimulou a produção de conhecimento científico a respeito do racismo, abordando as motivações, os efeitos e as possíveis formas de superação do fenômeno” (MAIO, 1999, p. 143). Assim se dá o contexto do que viria a ser conhecido, no Brasil, como projeto UNESCO; Maio (1999, p. 143) define os objetivos do projeto, em terras brasileiras, da seguinte forma: “uma ampla pesquisa sobre os aspectos que influenciariam ou não a existência de um ambiente de relações cooperativas entre raças e grupos étnicos, com o objetivo de oferecer ao mundo uma nova consciência política que primasse pela harmonia entre as raças”.

Assim, nos anos 1950, se deu a pesquisa UNESCO, que foi realizada em diversas regiões do país: Bahia, Pernambuco, São Paulo, Rio de Janeiro e Santa Catarina. Os estudos foram conduzidos pelas principais referências da Ciência Social brasileira. O interessante foi que o resultado do conjunto dessas pesquisas, deixando de lado o aprofundamento em cada trabalho, demonstrou existir no Brasil “um consistente mapa dos preconceitos raciais em voga no Brasil e das estratificações sociais dentro de critérios de cor e situação econômica” (TRAPP, 2018, p. 46)⁴⁰. Desses estudos, o que mais se destacou foi o trabalho de Roger Bastide e Florestan Fernandes⁴¹, *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, de 1955. As pesquisas financiadas pelo projeto UNESCO refletem um amadurecimento das Ciências Sociais no Brasil. Tal amadurecimento

40 “Nogueira (1955) apresenta uma breve classificação dos estudos referentes ao negro no país. O Projeto Unesco, segundo o autor, inaugura a etapa do estudo sistemático da “situação racial” brasileira, definido pelos seguintes critérios: 1º) delimitação da área de investigação com o intuito de viabilizar uma coleta contínua e intensiva de dados, capaz de garantir uma sólida base empírica para o estudo; 2º) apresentação objetiva dos dados utilizados, visando à comparação com outras pesquisas e à produção de novas análises; 3º) estabelecimento de analogias entre a situação racial brasileira e a de outros países, em especial, os Estados Unidos; 4º) inteligibilidade da complexa “situação racial” do país, em seu conjunto, pela comparação e síntese, potencializando o surgimento de novos estudos de caso em distintas localidades do Brasil” (Nogueira, 1955, p. 412 apud Maio, 1999, p. 152).

41 “Além de Bastide e Fernandes, possuía contribuições dos cientistas sociais Oracy Nogueira e Virgínia Leone Bicudo e da psicóloga Aniela Ginsberg. Em 1959, esse trabalho seria modificado, excluindo-se os capítulos dos três autores (duas mulheres), ficando consagrada a edição apenas com textos de Bastide e Fernandes. No princípio dos anos 1960, portanto, essa era a primeira publicação de grande alcance do Projeto UNESCO sobre relações raciais em São Paulo” (Trapp, 2018, 47)

se consolida com os trabalhos orientados por Florestan Fernandes, no início da década de 1960, e com o seu livro *A integração do negro na sociedade de classes*, de 1964. Com esse novo cenário de produções acadêmicas em torno das relações sociais racializadas no Brasil, criou o que o que viria a ser conhecido nesse contexto como Escola Sociológica Paulista⁴².

Esse novo contexto de produção e mudanças de paradigmas, cria

a partir da segunda metade dos anos de 1960, com o golpe de Estado e a repressão política, toda a mobilização negra passou a se fazer a partir da denúncia da “democracia racial” como um mito, ou seja, como refúgio discursivo das classes dirigentes e ideologia de dominação (FERNANDES, 1965). Mas tão forte e socialmente difusa era a ideia de democracia racial que mesmo o Movimento Negro Unificado, nos anos de 1980, declarava ainda lutar por “uma autêntica democracia racial” (MNU, 1988) (GUIMARÃES, 2004, p. 281).

Apesar da persistência de tal discurso, percebe-se uma nova mudança nas práticas antirracistas, porém essas mudanças tratavam-se de uma tendência mundial, o que pode ser percebido pela implementação do projeto UNESCO, pois, como mencionado anteriormente, a luta contra o racismo se intensifica no pós-guerra, afinal,

no pós-guerra, a luta antirracista foi muito clara e precisa em seus objetivos: demonstrar o caráter não-científico e mitológico da noção de “raça” e denunciar as consequências inumanas e bárbaras do racismo. Ambas as metas foram levadas a cabo num ambiente de vivido realismo e experiência empírica que prescindiam de maiores justificativas ontológicas: o holocausto e a desmoralização das “raças” enquanto conceito científico (GUIMARÃES, 1995, p. 28).

Avançando um pouco mais no tempo, a década de 1970 marca um fortalecimento das práticas antirracistas, com a luta pelos direitos civis do Movimento Negro americano e com os processos de descolonização do continente africano; é nesse contexto que se dá a projeção de Nascimento para o âmbito internacional. Nossas correntes teóricas das práticas antirracistas surgem, podemos citar, o nacionalismo negro e o movimento feminista negro nos anos 1970, que foram capazes de imprimir

42 Para um aprofundamento da Escola Sociológica Paulista, ver: Bastos, Elide Rugai. *Florestan Fernandes e a construção das ciências sociais*. In: MARCOVITCH, Jacques (Org.). *Florestan Fernandes ou o sentido das coisas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998, p. 143-56; Bastos, Elide Rugai. *Pensamento social da escola sociológica paulista*. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS; Brasília/CAPES, 2002, p. 183-230.

uma outra dinâmica às percepções antirracistas; o primeiro, pela luta contra a destruição e a inferiorização do legado cultural africano, denunciando o estatuto subordinado do negro e da África implícito no antirracismo assimilacionista e universalista; o segundo, pela ênfase com que denunciou o caráter racializado das diferenças sexuais como parte de um processo de naturalização e de justificação social de hierarquias culturais (GUIMARÃES, 1995, p. 29).

O conceito de Quilombismo de Abdias, nesse sentido, como afirmado anteriormente, é a coroação teórica do nosso autor em relação a toda sua trajetória, é também a síntese de suas práticas antirracistas adquiridas ao longo de vários anos de militância, práticas que se alteraram com o passar do tempo. Podemos dizer que tal conceito é a sistematização das continuidades e descontinuidades na trajetória de um “negro revoltado”. Abdias é o homem revoltado de Albert Camus (1951), que ao dizer não, diz também sim, com suas ações e práticas antirracistas. Revoltado com a imposição de fronteiras, que busca enfrentar as delimitações dos direitos impostos por outros ao grupo negro. Essas delimitações ocorrem na sociedade, mas também no meio acadêmico, um espaço organizado para e pelos brancos; por esse motivo, consideramos Abdias como um sujeito fora, afinal, “o negro organizado ou reivindicando a igualdade em termos de cidadania é um sujeito fora de lugar” (SILVA, 2011, p. 130). E por ser um sujeito fora desse lugar imaginado para ele, torna-se um sujeito isolado, o que é diferente de ser resignado; a constante atualização de suas práticas denotam que esse isolamento não era um problema, na verdade, a trajetória de Nascimento, mostra uma incessante busca contra esse isolamento, contudo, essa busca demanda muita energia, esforço e práticas que precisam a todo instante ser revisitadas. O Quilombismo é a expressão dessa energia e dessas práticas, uma junção de um radicalismo cultural e político.

3.2 O anti-isolacionismo negro

Como colunista no *Diário Trabalhista*, Abdias entrevistou uma série de intelectuais, personalidades, estudantes, pessoas das mais diversas profissões. Dessas entrevistas publicadas na coluna *Problemas e aspirações do negro brasileiro*, entre os anos 1946 e 1948, temos um texto de Nascimento intitulado *Antiisolacionismo Negro*. Trata-se de um texto que “reproduz de maneira sistematizada as ideias utilizadas nas introduções e em boa parte das entrevistas e artigos anteriores da coluna” (MACEDO, 2005, p. 135). No texto, vemos um esforço de Abdias em se colocar como porta-voz do Movimento Negro no Brasil, “algo que já ficara claro em seu esforço em criar uma grande rede ou frente anti-racista no Rio de Janeiro daquela época, tendo como marco a criação do teatro negro, dois anos antes” (MACEDO, 2005, p. 135).

O interessante do texto de Abdias é que ele confirma algumas coisas que já demonstramos anteriormente, que existia nesse período uma mudança de postura de alguns intelectuais na forma de denúncia e práticas antirracistas, vejamos um trecho:

a fictícia igualdade social de todos os brasileiros, a nossa decantada democracia de cor, tão engalanada de lantejoulas e joias de ouropel, não resistiu à análise fria e imparcial da ciência. A sociologia e a antropologia falaram através de autoridades como Gilberto Freyre e Arthur Ramos, denunciando os atentados criminosos sofridos pelos negros em seu patrimônio espiritual e cultural. Muitos outros observadores e pesquisadores ergueram sua voz, entre os quais se destaca o sincero e desassombrado jornalista R. Magalhães Jr. condenando os processos ignóbeis forjados para ainda uma vez mais escravizar os descendentes do povo africano (NASCIMENTO, 1946 *apud* MACEDO, 2005, p. 135).

Aqui percebemos um dos argumentos defendidos anteriormente, no qual o motivo da aderência de boa parte do Movimento Negro às concepções de Freyre se deu pela superação das suas teses em relação ao racismo científico do final do século XIX e começo do XX. Em outro momento, Abdias chama a atenção para a negligência por parte de uma camada da população, que para evitar conflitos, acaba negando que exista no Brasil uma questão racial irresoluta, além de reivindicar uma igualdade social na última passagem, nesta ele reclama o direito à igualdade, vejamos:

o que aspiram os negros brasileiros? Nada mais além dos direitos que gozam os demais cidadãos do país. Muitos do que inicialmente se surpreenderam ao conhecerem a situação do real que a gente negra desfruta em nossa sociedade, talvez na boa intenção de evitar o agravamento do problema, procuraram negá-lo, argumentando artificialmente que em

nossa Pátria não existe uma questão de raças (NASCIMENTO, 1946 *apud* MACEDO, 2005, p. 136).

Em outra parte do texto, Abdias compreende que essa questão racial se fez presente na “Pátria”, logo após a abolição da escravidão, vejamos:

o que se viu, após o 13 de maio de 1888, foi todo um povo atirado à miséria, sem nenhum recurso para que pudesse se manter e desenvolver suas possibilidades intelectuais e morais (NASCIMENTO, 1946 *apud* MACEDO, 2005, p. 136).

Essa última passagem demonstra como Abdias se mantinha atualizado sobre as questões raciais, se encaminhando para um debate que se fará presente no Movimento Negro dos anos 1930 até 1960, sobre a “Segunda Abolição”. Contudo, ela se assemelha em muito a uma referência presente no primeiro parágrafo do primeiro capítulo do livro de Fernandes (de Fernandes (2008, p. 29), *A integração do negro na sociedade de classes*, publicado originalmente em 1964:

o liberto se viu convertido, sumária e abruptamente, em sem senhor de si mesmo, tornando-se responsável por sua pessoa e seus dependentes, embora não dispusesse de meios e materiais e morais para realizar essa proeza dos quadros de uma economia competitiva.

Continuando no texto de Abdias, chegamos a uma parte em que o autor localiza uma classe média negra emergente, faz crítica às estratégias desse grupo, além de se colocar como parte dele; isso explicaria as atitudes e os posicionamentos um tanto elitistas, aos quais Abdias e o TEN foram acusados em alguns momentos. Podemos dar o exemplo do debate sobre a negritude, contudo, ele chama a atenção para como esse grupo acredita abertamente na democracia e na ascensão social e individual do negro, em que indivíduos dessa nova classe emergente

exigem a liberdade efetiva de se instruírem, viver decentemente, sem os fascismos que lhes fecharam o ingresso na diplomacia, no oficialato das forças armadas, nos cassinos; livres dessa indisfarçável atmosfera reacionária que os procura comprimir economicamente e psicologicamente, como se ele não tivessem participado em todas as lutas pelo direito e pela liberdade (NASCIMENTO, 1946 *apud* MACEDO, 2005, p. 136).

O interessante dessa estratégia é que ela vai ser avaliada pelo próprio autor em sua trajetória durante seu (auto)exílio; quem chama a atenção para isso é Fernandes (2016, p. 18-19), na introdução do livro *O genocídio do negro brasileiro*, além de sintetizar as práticas do Movimento Negro da qual Abdias se refere na passagem anterior:

depois de algumas arrancadas audaciosas e incompreendidas, principalmente nas décadas de 1920, 30 e 40, o negro aceitou a tática do que parece ser o “caminho viável” e “mais fácil”: o da infiltração individual, das compensações pessoais, que simplifica as coisas e revela que “o negro de alma branca” é tão competente quanto qualquer outro, nacional ou

estrangeiro. Por que não? Abriram-se novas vias de ascensão econômica, social, cultural e política. Não são muitas, mas aparecem em vários níveis. Por que não aproveitá-las no melhor estilo convencional, posto em prática pelos brancos? São vias que levam, com frequência à proletarização (transformação real em trabalhador livre e a integração às classes trabalhadoras) e, algumas vezes, as posições cobiçadas (para alguns, chamadas “classes médias”; para poucas “classes altas”). Essa tática é suicida, no plano coletivo: ela pressupõe a acefalização da população negra. Seu talento é transferido para os estratos sociais da “raça” dominante e passa a ser utilizado para mais estrita defesa da ordem. Todavia, esse é o preço a ser pago pela conquista de “um lugar ao sol”. De modo indireto, ela é construtiva, pois cria, aos poucos, um novo negro, que força a reeducação do branco e na avaliação do negro e do mulato e põe em xeque os estereótipos ou os estigmas raciais.

O texto de Abdias, em sua coluna, termina com uma espécie de manifesto, em que ele pretende inaugurar uma nova concepção de agir e pensar dos movimentos sociais ligados ao protesto negro. Vejamos:

as entidades afro-brasileiras guardam um sentido nitidamente democráticas e antiisolacionista querendo acima de tudo unir [...] o facho que ergueram para aclarar a semi-treva em que acham mergulhados os negros, há de ficar na História Pátria como o grande sol democrático da Segunda Abolição (NASCIMENTO, 1946 *apud* MACEDO, 2005, p. 136).

Ao que tudo indica, Abdias acredita que a ciência, depois de Freyre, pode ser uma boa aliada contra o racismo, afinal, ela pode ser “imparcial” e “fria” em suas análises, tal como ele afirmou na primeira passagem que trouxemos do seu texto. Nesse sentido, a estratégia anti-isolacionista de Abdias se dá por uma disputa de poder da produção das ideias, em que, “para que isso fosse realizado, o ‘negro contemporâneo brasileiro’ se unirá aos ‘verdadeiros democratas’ (intelectuais, artistas, cientistas e jornalistas negros e brancos) com o intuito de destruir as barreiras que teimam em mantê-los à margem da sociedade” (MACEDO, 2005, p. 136). Para entendermos um pouco da proposta de Abdias, devemos nos atentar ao termo “isolamento negro”.

Muitos estudos distinguem suas análises entre isolamento e segregação. Este último ocorre em áreas, comunidades ou bairros, cidades que depende de serviços sociais básicos, como serviços escolares, eventos artísticos, saúde, saneamento básico, transporte público, dentre outros. O exemplo da segregação urbana na historiografia da humanidade tem uma longa tradição, pois desde a antiguidade a sociedade já conhecia formas urbanas de segregação sócio-espacial, divisões definidas social, política ou economicamente. Essa tradição histórica de segregação, segundo Marcuse (2004, p. 24-33 *apud* NEGRI, 2010, p. 131), pode ser dividida da seguinte forma:

1. Divisão Cultural – realiza-se através da língua, da religião, das características étnicas, estilo arquitetônico, por país ou nacionalidade; 2. Divisão Funcional – é resultado da lógica econômica, resultando na divisão entre bairros residenciais e comerciais, áreas rurais e indústrias. Ela pressupõe a divisão do espaço pela função exercida para cada atividade. 3. Divisão por Diferença no Status Hierárquico – reflete e reproduz as relações de poder na cidade. Pode ser representada, por exemplo, por um enclave (condomínio fechado) ou pela distribuição dos serviços públicos pelo Estado.

De acordo com Negri (2010, p. 130),

é a camada de mais alta renda que, ao consumir e valorizar de forma diferenciada o espaço urbano, produz a segregação sócio-espacial. É preciso ressaltar que é a existência da segregação sócio-espacial que permite à classe dominante continuar a dominar o espaço produzido, segundo seus interesses. Somente a separação das classes sociais no espaço pode agir como um instrumento de poder para a classe alta.

O isolamento ocorre quando grupos ou indivíduos de raça e etnias diferentes são distribuídos de forma desigual entre as comunidades e outras áreas, em que, de alguma forma, os espaços comunitários dessas comunidades são bem integrados, o que gera pouco contato com outras comunidades. O termo isolamento, por sua vez, já foi muito estudado nas ciências sociais, tal conceito foi analisado por Pierson (1965), que define o isolamento em quatro tipos, são eles: 1) o isolamento espacial; 2) o isolamento estrutural; 3) o isolamento “habitudinal”; e 4) o isolamento psíquico. Porém nos atentemos em apenas dois deles: o isolamento estrutural e o isolamento psíquico. O primeiro refere-se, segundo o autor, à separação de seres humanos devido a diferenças de equipamentos biológicos, em que

as diferenças de cor de pele, quando servem como símbolos de “status” social, são meios fundamentais de isolamento. São do mesmo modo isolados, em maior ou menor grau, os surdos, os cegos, os aleijados, dos não-surdos, não-cegos, dos não-aleijados (PIERSON, 1965, p. 149).

O isolamento psíquico é uma forma mais sutil, pois é uma separação que coloca em destaque as diferenças de atitude, pontos de vista e interesses, em que ocorre a

separação devida à diferença de atitudes e sentimento, de pontos de vistas, de interesses, o qual pode acontecer dentro de uma mesma cultura. Os indivíduos que não fazem parte de uma determinada classe, clube ou círculos de amigos (PIERSON, 1965, p. 149).

O primeiro caso pode ser exemplificado no *Apartheid* da África do Sul e das leis *Jim Crow* nos EUA, dois sistemas segregacionistas que têm como parâmetro a exclusão, ou separação de indivíduos, baseados na cor da pele. Ambos amparados por uma legitimação estatal. Para o segundo caso, pode servir de exemplo o isolamento dos intelectuais negros na academia brasileira,

pois afeta indivíduos que não pertencem a determinadas classes e acabam não entrando em redes de citações.

O interessante dessas duas categorias, segregação e isolamento, é que independente de sua definição ou uso, elas trazem consigo outros termos que devem ser levados em consideração, como por exemplo, a ideia de poder. Weber (1982, p. 211), em seu tratado de Sociologia, *Economia e sociedade*, analisando que a estrutura social não se organiza apenas economicamente, mas também em termos de poder, define o mesmo da seguinte forma: “poder é a oportunidade que possui um indivíduo, ou um grupo, de impor a sua vontade na ação comum, mesmo contra a resistência de outros que dela participam”. Quando o autor fala de “impor sua vontade”, pode se entender certos recursos necessários para a legitimação desse poder; em outras palavras, é preciso ter algo a mais em relação aos outros para que possa ser diferenciado, quaisquer que sejam os motivos. Estes recursos podem variar, gerando dessa forma, diferentes tipos de poder: poder político, poder econômico, poder eclesiástico etc.

Marx (1983), por outro lado, utilizou o poder em relação a classes sociais e sistemas sociais, em que o poder residiria em uma posição de classe nas relações de produção. No sistema capitalista, por exemplo, a burguesia exerce o poder por deter os meios de produção, nesse sentido, para o autor alemão, o Estado seria umas das expressões de poder da burguesia, vejamos como ele sintetiza essa ideia ao se referir ao Estado Francês do período:

o poder executivo, com sua enorme organização burocrática e militar, com seu mecanismo complicado e artificial, com um exército de meio milhão de funcionários ao lado de outro exército de meio milhão de soldados – esse corpo parasitário medonho que envolve como um invólucro todo o organismo da sociedade francesa e entope todos os seus foros – criou-se no período da monarquia absoluta, no fim do sistema feudal, aperfeiçoando o centralismo estatal (MARX, 1983, p. 234-235).

Já a concepção de poder definida por Foucault (2010, p. 182) não parte do centro, isto é, do Estado, do poder instituído e estruturado, mas das periferias, dos “micro-poderes”:

em primeiro lugar: não se trata de analisar as formas regulamentares e legítimas do poder em seu centro, no que possam ser seus mecanismos gerais e seus efeitos constantes. Trata-se, ao contrário, de captar o poder em suas extremidades, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento.

Podemos afirmar que a aliança proposta por Abdias, em 1946, se materializa com o projeto do jornal *Quilombo*, entre os anos 1948 e 1950, com aquela profusão de debates e publicações de intelectuais a respeito das questões raciais. As atividades desenvolvidas pelo TEN, tal como o periódico quilombista, são expressões do Movimento Negro do período, que aderiu a uma corrente de pensamento nacionalista. A partir dos anos 1940, graças a tese de Ramos, de que o sinônimo de povo brasileiro seria povo negro, ocorre uma mudança no polo de atuação dos movimentos negros, nos quais defender a raça negra passa a ser o mesmo que defender a raça brasileira. Essa nova postura do Movimento Negro acerca do nacionalismo cria uma nova concepção de integração. Nesse sentido, o jornal *Quilombo* foi uma das âncoras de integração e valorização da estética negra como uma autêntica nacionalidade. Buscou-se atestar constantemente uma aliança nacional, apostando em uma participação de todos os brasileiros, brancos e negros, nesse debate que valoriza paralelamente tanto a cultura negra como a cultura nacional.

Essa aliança em torno da nova concepção de nacionalidade acaba fazendo da cultura como um campo aberto e em disputa, uma nova alternativa de integração da estética negra ao debate nacional. Contudo, essa concepção se altera com o Quilombismo de Abdias na década de 1980, em que a cultura negra deixa de ser uma pauta de integração e passa a ser entendida na chave de resistência e revolta. Essas duas chaves influenciaram mais os trabalhos de Abdias do que a ideia de raça negra, democracia racial e negritude (GUIMARÃES, 2005).

É bem verdade que tais conceitos já estão presentes em estado latente em muitos escritos de sua fase anterior, em meados dos anos 1950 ou meados de 1960, quando estreitas suas afinidades com a negritude. É bem verdade, também, que sua visão das religiões afrobrasileiras já estava marcada há muito pela mesma concepção de resistência, tal como Bastide (1945; 1961) a empregava (GUIMARÃES, 2005, p. 166).

Porém, nos escritos de Abdias, esse processo se dá início nos anos 1960; o Quilombismo é somente a expressão final dessa mudança. Isso fica nítido se analisarmos o prefácio de *o Negro Revoltado*, quando o autor questiona:

que valor invoca a revolta do negro? Seu valor de Homem, seu valor de Negro, seu valor de cidadão brasileiro. Quando a Abolição da escravatura em 1888 e a Constituição da República em 1889 asseguram teoricamente que o ex-escravo é um cidadão brasileiro com todos os direitos, um cidadão igual ao cidadão branco, mas, na prática, fabrica um cidadão de segunda classe já que não forneceu ao negro os instrumentos e meios de usar as franquias legais – atingem profundamente sua condição de homem e plantam nele o germe da revolta. As oligarquias republicanas, responsáveis por essa abolição de fachada, atiraram os quase cinquenta por cento da população do país – os escravos e seus descendentes – à

morte lenta da história, dos guetos, do mocambo, da favela, do analfabetismo, da doença, do crime, prostituição (NASCIMENTO, 1982, p. 93-94).

Segundo Guimarães (2005, p. 159),

vale ressaltar, inicialmente, que a noção de “revolta”, significando um profundo sentimento subjetivo de injustiça que não encontra expressão política coletiva, ou seja, que não se transforma em “rebeldia” ou “combate”, é elemento constitutivo do repertório das ideias que forjaram historicamente a identidade negra no Brasil.

Não podemos afirmar que esses dois termos, resistência e revolta, são elementos novos nos trabalhos de Abdias, mas demonstram mais uma continuidade do que uma ruptura com o que vinha se pregando na época. Atribuir a ideia de resistência e revolta às organizações negras, a exemplo dos quilombos, não era uma novidade, tal como demonstramos, mas a junção desses dois termos nos trabalhos de Abdias, na década de 1960, serão de extrema importância para a sua proposta anti-isolacionista do negro, o Quilombismo. Vejamos:

existe outra condição da vida africana que nunca se modificou durante a história do meu povo: nossa resistência contra a opressão e nossa vitalidade e força criativas. Trouxemos conosco, desde a África, a força do nosso espírito, das nossas instituições socioeconômicas e políticas, de nossa religião, arte e cultura. É essa a essência do nosso conceito de quilombo (NASCIMENTO, 1982, p. 26).

Ao mobilizar essas duas novas categorias, resistência e revolta, Abdias está colocando-as em contraposição a outras duas chaves, na qual ele acredita serem entraves para uma possível integração do negro na sociedade brasileira, são elas: genocídio e violência.

Já que o ex-escravo se tornara cidadão, o Brasil se tornava inegavelmente um país negro; circunstância que a elite dominante branca não podia tolerar. As teorias científicas da época diziam que o negro “permaneceria para sempre como motivo básico da nossa inferioridade como povo”. Era necessário acabar com ele. A literatura política daquele tempo é muito explícita neste sentido. E assim começa o genocídio, nesse século, do povo negro do Brasil, de duas maneiras: através da liquidação física, inanição, doença não atendida, e brutalidade policial; mais sutil é a operação da miscigenação compulsória. Esta política demográfica, pregada como ideal social pelas camadas dominantes, dita que o cidadão brasileiro atinge os direitos civis e humanos, a ascensão na escala socioeconômica, enfim, a sobrevivência física e econômica, somente na medida em que ele atinja as características do branco, na cor da pele, nos traços somáticos e no comportamento social, não importando sua competência profissional, seu caráter ou inteligência (NASCIMENTO, 1982, p. 27).

A descontinuidade se dá na aliança proposta por Abdias, quando ele passa a agência a ideia de resistência e revolta negra, em contraposição à ideia de genocídio e violência contra o

negro brasileiro. Para isso, era necessário denunciar a tese de democracia racial, endossado pelo trabalho de Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, em 1964. Abdias (1982, p. 28) faz a seguinte crítica à ideia de democracia racial, empregando termos utilizados por Fernandes:

o supremacismo branco no Brasil criou instrumentos de dominação racial muito sutis e sofisticados para mascarar esse processo genocida. O mais efetivo deles se constitui no mito da “democracia racial”. Aqui temos talvez a mais importante diferença entre os sistemas de dominação angloamericana e luso (ou hispano)-americano. O mito da “democracia racial” mantém uma fachada despistadora que oculta e disfarça a realidade de um racismo tão violento e tão destrutivo quanto aquele dos Estados Unidos ou da África do Sul.

Ao denunciar o paradigma da democracia racial como um mito, Abdias deixa de acreditar que ela possa ser utilizada como uma reguladora “dos anseios de classificação e de ascensão social” (FERNANDES, 2008, p. 326). Fernandes (2008) dá dois exemplos de como essa dinâmica, na qual as relações sociais são entendidas como democráticas, atuam na deslegitimação de outras dinâmicas sociais que podem modernizar as relações sociais racializadas. Fiquemos apenas com o primeiro exemplo:

preferia-se, tacitamente, que a “população de cor” jamais saísse de sua apatia e passividade. Dois exemplos serão suficientes para fundamentar essa observação. Em 1927, um jovem, filho natural de um branco de família importante, ansioso por ter um jornal e colocá-lo a serviço do alargamento da autoconsciência do “negro” sobre sua própria situação na cidade, procurou seu pai, em busca de auxílio para adquirir uma máquina de escrever. Pediu-lhe, tão somente, trezentos mil, réis. “Contei dos nossos e de nossas intenções. Ele condenou, então, a participação em movimento dessa natureza, pois, no Brasil, não havia necessidade deles” (FERNANDES, 2008, p. 317).

Apesar do tom paternalista do exemplo dado por Fernandes (2008), temos um discurso corrente na sociedade que impede que formas novas de sociabilidade entre os grupos surjam; a democracia racial “em vez de ser um elemento de dinamização modernizadora das relações raciais, era uma fonte de estancamento e de estagnação, solapando ou destruindo tendências de caráter inovador e democratizador nessa esfera de convivência social humana” (FERNANDES, 2008, p. 320). Nesse sentido, o Quilombismo de Abdias é uma dessas novas formas inovadoras das relações sociais, para isso foi preciso que ele manobrasse vários conceitos, como revolta e resistência, genocídio e violência.

Nesse sentido, passa-se a denunciar o mito racial de harmonia com o genocídio que este emprega a população negra. Sobre o genocídio aplicado ao negro brasileiro, Fernandes (2016, p. 20) ressalta:

da escravidão, no início do período colonial, até os dias que correm, as populações negras e mulatas tem sofrido um genocídio institucionalizado, sistemático, embora silencioso. Aí não entra nem uma figura de retórica nem jogo político. Quanto à escravidão, o genocídio está amplamente documentado e explicado pelos melhores e mais insuspeitos historiadores. A abolição, por si mesma, não pôs fim, mas agravou o genocídio; ela própria intensificou nas áreas de vitalidade econômica, onde a mão de obra escrava ainda possuía utilidade. E, posteriormente, o negro foi condenado à periferia da sociedade de classes, como se não pertencesse à ordem legal.

Sobre a concepção de genocídio de Abdias e sua forma de denúncia do mesmo, Fernandes (2016, p. 20) relata:

contra Abdias se pode dizer que essa realidade não foi ainda, suficientemente estudada pelos cientistas sociais. Mas ela é conhecida e suas proporções não são ignoradas, pelo conhecimento de senso comum, pela experiência direta de negros e mulatos pobres e por evidências de investigação parciais que apanham uma ou outra fatia da sociedade brasileira. Portanto, o genocídio correu e está ocorrendo, e é um grande mérito de Abdias Nascimento suscitá-lo com tema concreto. Com isso, ele concorre para que se dê menos ênfase à desmistificação da democracia racial, para se começar a cuidar do problema real, que vem a ser o genocídio insidioso, que se processa dentro dos muros do mundo dos brancos e sob completa insensibilidade das forças políticas que se mobilizaram para combater outras formas de genocídio.

Florestan (2016) ressalta que o mérito de Abdias não está em “desvendar” essa concepção de genocídio, afinal, de acordo com o autor, por mais que esse não tenha sido o tema da maior parte das investigações sociológicas, até aquele momento, tal problemática não passa despercebida na sociedade de uma forma mais ampla. O êxito de Abdias reside no fato dele colocar o problema no centro do debate, pois ao denunciar a democracia racial como mito, ele acaba por sua vez agenciando a ideia de resistência e revolta. Afinal, como salientado por Fernandes (2008, p. 317), tal ideia, fazia com que

se o debate se polarizasse na situação dos interesses do “negro” ou se partisse, diretamente, de sua própria maneira de encarar as coisas, então se opunha uma resistência feroz às iniciativas – resistência que era filha da incompreensão, mas também do egoísmo e do medo.

Diversos são os elementos presentes no Quilombismo que podem ser exemplificados na conjuntura política dos anos 1980 e pela “internacionalização da luta negra em conexão com alguns

grandes movimentos sociais internacionais: o restabelecimento da democracia na América Latina e a defesa dos direitos humanos ameaçados pelas ditaduras instaladas na década de 1960” (GUIMARÃES, 2005, p. 165). Partindo de tudo o que foi exposto, o anti-isolacionismo do negro, segundo a visão de Abdias, se expressa no Quilombismo como uma forma de colocar no centro do debate o negro, as questões negras, através da revolta, resistência e da denúncia do genocídio e da violência que o negro vem sofrendo na sociedade brasileira.

Outro aspecto importante do anti-isolacionismo negro de Abdias, é a forma que ele se propõe a disputar o poder através da cultura, observando nesse campo como algo em aberto e permeável para o surgimento de novas formas de balizamento das relações sociais racializadas, emancipação e libertação dos povos negros, uma proposta diferente dos anos 1950, em que ele, com o TEN, observava a cultura com uma possível integração do negro. Vejamos:

falo das culturas africanas e das culturas negras, quer dizer, culturas dos africanos e de seus descendentes na diáspora; as destes últimos podem ou não ser inteiramente africanas, porém são típicas das comunidades negras em seus respectivos países. E São todas essas culturas, com suas nuances características escolhidas criticamente para constituir uma unidade libertadora e progressista, que suportam e estruturam a cultura pan-africana. Com Amílcar Cabral sabemos e queremos “preservar e criar a cultura para fazer a história” (NASCIMENTO, 2019, p. 65).

E por que Abdias observa a cultura como um campo estruturante da libertação dos povos negros? De acordo com Hall (2013, p. 379),

a cultura é o espaço de homogeneização em que os estereótipos e as fórmulas processam sem compaixão o material e as experiências que ela traz para dentro da sua rede, espaço em que o controle sobre as narrativas e representações passa para as mãos das burocracias culturais estabelecidas às até sem resistência.

Para Nascimento (2019, p. 68-69), a cultura negra pode ser entendida como uma força libertadora na qual ele deposita a confiança de uma possível revolução cultural e de resistência, segundo ele:

as culturas africanas são aquilo que nossos povos criam e produzem. Por isso, elas são flexíveis, criativas e seguras de si mesmas, a ponto de interagir espontaneamente com outras culturas, aceitando e incorporando valores “científicos” e/ou “progressistas” que porventura possa funcionar de modo significativo para o homem, a mulher e a sociedade africana. Entretanto, convém insistir neste ponto: as culturas africanas, além de conterem sua intrínseca e valiosa ciência, também oferecem uma variedade de sabedoria necessária pertinente à nossa existência organiza e histórica. O mínimo que se pode dizer é que eu seria um desperdício recusar os fundamentos válidos de nossos ancestrais. Eles são os

espíritos e a substância do nosso amanhã que os gastos chavões mecânicos europeus e americanos não quiser ou não foram capazes de construir para as populações africanas do continente e da diáspora.

Apesar do tom um pouco confuso no início da citação, ao se referir à cultura negra como uma forma híbrida, maleável e capaz de incorporações, algo muito parecido com os trabalhos de Freyre, nos quais ele fala de culturas híbridas, o que vale destacar aqui, é a potencialidade que Abdias deposita no campo cultural como algo transformador. Talvez para entender essa aposta deveríamos olhar para o campo da cultura e do popular como Gramsci olhou e que Hall (2013, p. 379) destaca:

é por isso que Gramsci deu à questão que chamou de “nacional popular” tamanha importância estratégica, pois entendeu que é no terreno do senso comum que a hegemonia cultural é produzida, perdida e se torna objeto de luta. O papel do “popular” na cultura popular é o de fixar a autenticidade das formas populares, enraizando-as nas experiências das comunidades populares das quais elas retiram seu vigor e nos permitindo vê-las como expressão de uma vida social subalterna específica, que resiste a ser constantemente reformulada enquanto baixa periférica.

3.3 *Quilombismo*: a proposta

Para compreendermos o contexto histórico no qual Nascimento apresenta sua tese quilombista, devemos analisá-los dentro de certos parâmetros que denotam não somente sua potencialidade, como tentamos demonstrar, mas que enquadram sua tese como uma proposta pertinente para o período histórico em que se encontrava o Brasil: o processo de redemocratização. Para isso precisamos entender quais linhas teóricas estão presentes na tese de Abdias. Isso pode ser tornar uma tarefa um tanto complexa, pois como vimos nos capítulos anteriores, Abdias teve uma trajetória nada óbvia, cheia de rupturas, continuidades, alianças e aderências. Afinal, podemos dizer que sua tese sobre o Quilombismo é o reflexo das flutuações de Nascimento por diversos campos teóricos que expressam elementos antirracistas, anticapitalista, anti-imperialista, anti-isolacionista, racialista, pan-africanista, nacionalistas; aspectos de classe e gênero; afrocentrismo, nacionalismo e coletivistas, etc, uma complexidade de elementos que são expressões de sua trajetória e ideais.

O contexto político a qual Nascimento apresenta tal proposta, se dá em um momento onde o movimento negro se encontra cindido e em disputa — O Movimento Negro Unificado (MNU) —, várias são os embates internos que ocorrem no movimento, existe uma disputa externa de legendas partidárias que se dizem capazes de abrigar as demandas do MNU. De um lado temos lideranças de esquerda, jovens universitários, muitos deles alinhados ao socialismo que viam no recém-criado Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), uma possibilidade de colocar em pauta sua agenda. Uma boa parte dos militantes do MNU foram integrar ou apoiar o Partido dos Trabalhadores (PT). Contudo, Nascimento foi integrar a legenda do Partido Democrático Trabalhista (PDT), “sigla que naquelas primeiras eleições disputou a herança trabalhista⁴³ construída no pós Estado Novo” (RIOS, 2014, p. 13).

Nascimento encontra uma certa afinidade com uma ala desse novo movimento negro que se gestava na segunda metade do século XX, essa afinidade se dava “na denúncia veemente do mito da democracia racial, esta rejeitada como instrumento político” (RIOS, 2014, p. 75). Dessa forma no

43 Em síntese, a herança trabalhista e mesmo a sigla do antigo PTB, extinto durante a ditadura militar, foi disputada por Brizola e Ivete Vargas no Tribunal Superior Eleitoral, entre os anos de 1978 a 1979. Brizola perde a briga e é obrigado a fundar outra legenda, no caso em questão, o PDT (RIOS, 2014, p. 127)

MNU, pouco se discutia a filiação pan-africanista de Nascimento, dava-se mais destaque ao debate gerado pela denúncia da democracia racial como um mito, que se sobrepunha ao discurso de classe, esse era o motivo de discordância entre essa nova militância negra que surgia no fim da década de 1970 e começo dos anos 1980 e o discurso de Nascimento. Custódio (2011, p. 137), sugere que essa aproximação de Nascimento com uma ala do MNU se dá por um “certo interesse de Nascimento, a partir da sua imagem construída no exterior, de dialogar diretamente com a nova geração do ativismo negro brasileiro. Esse diálogo parece se intensificar com as obras posteriores, especialmente *O Quilombismo* (1980)”.

Um testemunho de Joel Rufino dos Santos, que foi preso um político durante o regime militar, presente na segunda edição de *O Negro Revoltado* (1982), expressa de forma objetiva o clima de discordância entre esses dois estilos de militância política negra nos anos 1970 e 1980. O testemunho, denota que o principal foco de tensão entre uma ala ligada à esquerda no MNU e a pouca permeabilidade do pensamento de Nascimento se dava, segundo Rufino, pois

[...] ele defendia a prevalência em geral da contradição racial sobre a de classe, tese que, fazendo os advogados do diabo, os entrevistadores tentavam nos desmoralizar. Senti-lhe certa altura um olhar de impaciência: só os santos não os têm. De lá para cá, aprendemos bastante para ver que a luta de classe não passa de uma boa e velha lei: confortável e grosseira. (...) Abdias tinha, vejo agora, mais razão que nós (Rufino, 1982 *apud* RIOS, 2014, p. 72)

Contudo, esse discurso de Abdias, onde a questão racial se sobrepunha a questão de classe, pode ser percebida se analisarmos seu testemunho no livro *Memórias do Exílio: Brasil 1964 - 19??*, dirigido e organizado por Pedro Uchôa e Jovelino Ramos, lançado no Brasil em 1978. Abdias na condição de (auto) exilado, se posiciona da seguinte forma em relação ao regime civil-militar instaurado em 1964:

Não sou opositor simplesmente do governo militar instalado em 1964, pois todos os governos que o Brasil já teve foram contra negro. De fato todas as tendências políticas discriminam, direta ou sutilmente, o negro no Brasil. Os liberais paternalizaram à distância. A direita é abertamente racista. A esquerda é cega, surda e muda no que se refere aos problemas específicos do negro, e despreza a sua tradição cultural. A esquerda sobretudo a marxista, está no fundo de acordo com o legalismo dos liberais que acreditam resolver todos os problemas com a simples declaração de que ‘todos são iguais perante a lei’. Trata-

se, sem dúvida, da lei da magia branca... A única diferença está em que os marxistas definem a legalidade em termos de classe. Para eles também, ‘todos são iguais perante a lei...do proletariado’. Pobre de quem quiser ser diferente! Obviamente não ignoro que estas correntes políticas têm orientações distintas uma da outra. Mas, em relação a problemas específicos do negro, elas se combinam e se complementam no esforço de destruir as raízes africanas e moldar o negro a sua cultura segundo padrões da cultura europeia. Não tirei isto dos livros, não. Tenho muita estória para contar nestas memórias! (Nascimento, 1976, p. 25).

Abdias faz duras críticas tanto à direita quanto à esquerda e seu testemunho nos diz muito mais sobre a sua relação com outras organizações políticas do que sua situação enquanto exilado político ou sobre o período ditatorial no Brasil. Com esse relato, ficamos cientes de como o nosso autor se coloca dentro do campo da política nacional e como direita e esquerda se apropriam das pautas raciais. Contudo a crítica mais ácida vai para uma ala da esquerda marxista. Obviamente, Nascimento não poupa a direita e liberais, mas entende que a política destes é clara e objetiva. As pautas liberais em relação às questões raciais são de subserviência do negro, enquanto as de direita são anti-negro e abertamente racistas. Contudo a esquerda, segundo ele, “é cega, surda e muda no que se refere aos problemas específicos do negro, e despreza a sua tradição cultural”.

Analisando mais de perto o testemunho de Abdias, percebemos que este se remete ao seu embate com parte da esquerda nacionalista nos anos 1950, principalmente no seguinte trecho: “trata-se, sem dúvida, da lei da magia branca... A única diferença está em que os marxistas definem a legalidade em termos de classe. Para eles também, ‘todos são iguais perante a lei...do proletariado’. Pobre de quem quiser ser diferente!” (Nascimento, 1976, p. 25). Aqui Nascimento está se referindo ao debate ocorrido após a apresentação da tese de Ironides Rodrigues no I Congresso do Negro brasileiro em 1950, desencadeando ao final do congresso uma desavença entre a ala militante presente no congresso e a ala dos sociólogos.

Esse embate é lembrado por Abdias nessa segunda edição de *O Negro revoltado*, onde segundo Nascimento, houve a tentativa de controle ideológico de um grupo de “cientistas” ao tentarem votar no final do congresso uma segunda declaração final, uma “Declaração dos

cientistas”. Esse documento dos homens de ciência não foi aprovada pelos congressistas e por isso não constava na primeira edição do livro, mas Abdias fez questão de publicar a declaração na segunda edição do livro, para ficar registrado como o “espírito de conciliação” tentou cegar o negro na década de 1950. Vejamos o que Nascimento fala sobre o ocorrido:

[...] infelizmente o comportamento dos 'cientistas' impediu que se concretizasse o 'bom exemplo' preconizado por Roger Bastide e Artur Ramos. E tal foi o abismo que se abriu entre as duas correntes que se viram irremediavelmente afetados os resultados do Congresso.[...] Várias teses, pareceres, discursos e atas, por exemplo, foram, em confiança, emprestados ao Sr. L. A. Costa Pinto que, na época, realizava um trabalho para a Unesco sobre o negro no Rio de Janeiro. A maior parte do material emprestado jamais me voltou às mãos. O extravio desses documentos foi denunciado por Guerreiro Ramos em artigo no O Jornal (17-1-54) ao analisar a autoridade científica o Sr. L. A . Costa Pinto[...]Aliás, Gilberto Freire também se refere a “antropólogos e sociólogos, alguns talvez tendenciosos, encarregados pela Unesco de realizar no Brasil um inquérito sobre relações de raça”[...] o que naturalmente não se aplica nem a René Ribeiro (Pernambuco) nem a Roger Bastide e Florestan Fernandes (São Paulo), cujos trabalhos em suas respectivas áreas mereceram o respeito de todos.[...] (Nascimento, 1982, p. 60 *apud* Silva, 2011, p. 166-167).

Percebe-se que o prosseguimento da discussão foi muito menos sobre documentos extraviados e mais sobre quem detinha o poder de definir ou ditar os rumos do debate acerca da questão racial e até mesmo a forma de militar diante desta. Ou seja, existe um embate entre a Sociologia e as Associações Negras do Rio de Janeiro, a primeira personificada na pessoa do sociólogo Costa Pinto (PCB), a segunda na pessoa de Abdias (TEN). Silva (2011), destaca que nesse período já ocorria uma disputa interna dentro do campo das Ciências Sociais — no âmbito da pesquisa UNESCO —, que apontavam para abordagens específicas e regiões que deveriam receber a iniciativa da UNESCO e que poderiam contribuir de uma forma diferente para as questões raciais no Brasil, até porque os estudos de maior destaque entre os anos 1930 e 1950 privilegiavam “as discussões sobre as ressignificações simbólicas e religiosas da africanização no Brasil; ou a assimilação cultural dos descendentes de africanos no país” (SILVA, 2011, p. 148). Esses estudos estavam concentrado nas regiões do nordeste, portanto, começavam disputas internas dentro do

projeto para que outras regiões fossem escolhidas possibilitando que outras abordagens sobre a questão racial surgissem, como a questão da cidadania do negro no meio urbano-industrial. Silva (2011) ressalta:

[...] há aí, no entanto, uma grande disputa político-científica, travada nas entrelinhas entre Sociologia e Antropologia. A inserção de estudos de natureza crítica e sociológica se deu pela dupla intervenção de, um lado, Costa Pinto – fazendo Métraux convencer-se da “[...] importância da pesquisa no então Distrito Federal, tendo em vista os argumentos do sociólogo brasileiro que considerava de suma importância estudar as relações raciais inseridas num contexto de industrialização” – e, por outro, a estatura intelectual de Roger Bastide, amigo de Métraux e um dos principais nomes internacionais das Ciências Sociais, em São Paulo (o outro, Donald Pierson, da Escola Livre de Sociologia e Política [ELSP], não pôde trabalhar na pesquisa). Dos seus encontros com os intelectuais no Brasil, mesmo antes de sua principal visita, entre 16 de novembro e 20 de dezembro de 1950, “[...] o antropólogo [Métraux] começou a reconhecer o fato de que o Brasil não era a Bahia” . Mesmo que a contragosto (Silva, 2011, p. 148).

Se por um lado, os trabalhos de cariocas e paulistas desenvolvidos no Projeto UNESCO tinham objetivos próximos e convergiam em algumas análises, por outro, no Rio de Janeiro, o embate entre Costa Pinto e Abdias tomavam rumos divergentes, que exemplificam todo o contexto a qual o debate acerca da questão racial estava tomando. O que se inicia com uma divergência sobre o conceito de negritude entre a ala militante e o “homens de ciência” no congresso organizado pelo TEN em 1950, parte alguns anos depois para uma divergência de qual realmente deveria ser o papel dos movimentos negros e como estes deveriam agir. Depois do embate ocorrido no I CAB, ocorre, no movimento negro, um resgate de expressões culturais do negro, uma reafirmação positiva de seus elementos contra o embranquecimento cultural, “algo semelhante com o que acontecem na Europa e Estados Unidos” (MACEDO, 2005, p. 26-27).

[...] Na introdução de *O negro revoltado* podemos perceber isso. A clivagem que Nascimento estabelece entre “ativistas negros” e os “homens da ciência” sugere uma resposta direta aos estímulos provenientes do embate intelectual e político entre Guerreiro Ramos e Costa Pinto. O que argumentamos é que Nascimento se utiliza daquele embate

para marcar posição política de diferenciação (e mérito) em relação aos ativistas negros do TEN, diante do processo de ruptura com o discurso da mestiçagem (CUSTÓDIO, 2011, p. 49).

Dessa forma o tema da negritude se faz presente no movimento negro. Costa Pinto, em seu livro *O Negro no Rio de Janeiro* (1953), define o discurso da negritude por parte do movimento negro e principalmente do TEN da seguinte forma:

[...] para desempenhar essa função de ideologia do movimento negro, útil como mito nas horas de ascensão, necessária como consolo e como comunhão mística entre os iniciados nas horas de adversidade, é que surgiu – e continua hoje em plena elaboração – a ideia de negritude.[...]É preciso que se diga que os próprios intelectuais negros que falam de negritude, e os brancos que em torno do tema fazem variações, jamais lhe deram uma formulação explícita e sistemática; dir-se-ia que eles 'sentem' a negritude, o que seria melhor do que afirmar que eles a 'pensaram', ou, ao menos, que a formularam como corpo coordenado de ideias e interpretações sobre o problema atual do negro brasileiro.[...] A negritude, portanto, é uma ideologia por vir a ser, vivendo sua fase larvária e indefinida, algo informe, muito mais sentido do que pensado, já refletindo nitidamente uma situação social mas ainda longe das massas, das pugnas, das formulações pragmáticas, dos esquemas de conceitos definidos (COSTA PINTO, 1998, p. 255 *apud* SILVA, 2011, p. 164).

O embate entre militantes e sociólogos denota o quanto a recepção da *negritude* foi algo emblemática para o período, porém

[...] os intelectuais ou os ativistas negros dos anos 1950 não formalizaram uma análise sistemática da ideia de Negritude, Costa Pinto também não o fez em *O Negro no Rio de Janeiro*. Toma-a como fenômeno nascente do meio século XX quando, em verdade, era um debate em aberto desde o fim dos anos 1920 em Paris. [...]. Não se questiona como aquelas ideias chegaram ao Brasil, como e se os intelectuais negros brasileiros tinham contato com os africanos criadores do movimento de Negritude, entre outras perguntas relevantes. (SILVA, 2011, p.245).

As análises de Costa Pinto sobre TEN começam a tomar outros contornos, chegando ao tom de chacota. Observemos:

[...] o período áureo do TEN não foi pura e originalmente artístico, foi o pré-eleitoral (1949-1950), quando o entusiasmo de seus dirigentes e a generosidade interessada de candidatos brancos e postos eletivos forneceu os meios psicológicos e financeiros para o TEN ter uma sede própria, editar um jornal e melhorar sua apresentação [...] a aumentar sua envergadura, seus propósitos, sua influência aos olhos dos negros, dos brancos e, principalmente, aos seus próprios olhos[...] O despertar do sonho eleitoral revelou uma realidade bastante crua[...] e o sonho cândido da negritude adestrada nos estilos das classes dirigentes declinou, murchou, morreu.[...]Em verdade, significa [“os passes de terapêutica catártica”] a existência de negros de classe média querendo se adestrar nos estilos de sua classe[...] e a tentativa de contornar emocionalmente essas barreiras por meio de um mecanismo dramático de faz de conta que somos brancos (COSTA PINTO, 1998, p. 250 - 254 *apud* SILVA, 2011, p. 166).

Depois de ser acusado de extraviar alguns documentos do I CAB (1950) e de várias críticas de Guerreiro e Abdias sobre a forma que apresentou suas análises sobre a questão racial no Rio de Janeiro em seu livro *O Negro no Rio de Janeiro* (1953), Costa Pinto publica em 1954, no *O Jornal*, um texto em resposta aos dois intelectuais negros. No primeiro prefácio de *O Negro Revoltado*, de 1968, Abdias nos traz um enxerto do texto resposta de Costa Pinto. O trecho é uma síntese de como o Costa Pinto entende o papel da sociologia na sociedade, o papel do negro nessa mesma sociedade e posteriormente o papel das associações de “novo tipo” ligados ao protesto negro, segue: “Duvido que haja biólogo que depois de estudar, digamos, um micróbio, tenha visto esse micróbio tomar da pena e vir a público escrever sandices a respeito do estudo do qual ele participou como material de laboratório” (Nascimento, 1982, 61-62). A fala de Costa Pinto denota que para o autor o papel da Sociologia diante do tema racial não deveria ser contestada pelo negro; o agente negro ocuparia nessa situação apenas uma posição de objeto. Aqui cabem alguns questionamentos, retomando uma citação usada na introdução deste trabalho, onde Nascimento contesta a posição do negro na dramaturgia brasileira, na qual ele pergunta, “será a condição de negro e de africano estranha ao drama?” Eu tomo a liberdade de estender essa pergunta para outro campo, e fazendo uma analogia com a tese de Florestan Fernandes, sobre a passagem do escravo ao cidadão. Eu questiono, será a condição do negro, *enquanto pesquisador*, estranha ao meio acadêmico? Se a Passagem de escravo

a cidadão é análoga à passagem de personagem para ator, o que dirá a passagem de objeto de estudo a pesquisador?

Nascimento ressalta nesse prefácio que a empreitada da UNESCO no Brasil poderia gerar análises controversas e tendenciosas, o que não se aplicaria aos trabalhos de Roger Bastide, Florestan Fernandes, ambos de São Paulo e ao trabalho de René Ribeiro de Pernambuco. Ainda confirma que, no caso do Rio de Janeiro, as conclusões Costa Pinto são tendenciosas e foram denunciadas por ele e pelo TEN. Cardoso (2008, p. 15 - 16 *apud* SILVA, 2011, p. 156) ressalta nesse sentido a importância da ala paulista para o projeto UNESCO, que fazem com esse trabalho fosse respeitado por uma boa parte do movimento negro do período, o que torna o resultado desse trabalho hoje um clássico:

[...] há um esforço pioneiro para entender o papel dos movimentos sociais e de seus líderes no esforço de revisão da posição dos negros na sociedade. Para compreender esses processos foi essencial a decisão inovadora de chamar os líderes daqueles movimentos para participarem das discussões e mesmo para orientarem muito das interpretações acolhidas na pesquisa. Houve um ensaio de sociologia participativa. Essa técnica, bem como a combinação dela com outras, desde a reconstrução histórica da vida social dos negros e das formas do preconceito até a utilização de técnicas de pesquisa de campo, mostram a ousadia metodológica do empreendimento de Bastide e Florestan.

Guerreiro (1954, p. 39-69) faz duras críticas ao papel da sociologia e da antropologia no sentido de servirem ao negro, pois as “pesquisas tendenciosas” podem ser equiparadas aos materiais clínicos ou subsidiários, pois em nada servem ao contingente negro, constituindo provas de um ato de má fé ou equívoco. O autor vai além:

O "problema do negro", tal como colocado na sociologia brasileira, é, à luz de uma psicanálise sociológica, um ato de má fé, ou um equívoco, e este equívoco só poderá ser desfeito através da tomada de consciência pelo nosso branco ou pelo nosso negro, culturalmente embranquecido, de sua alienação, de sua enfermidade psicológica. Para tanto, os documentos de nossa socioantropologia do negro devem ser considerados como materiais clínicos. Tais documentos são frutos de uma visão alienada ou consular do Brasil,

de uma visão desde fora do país. Embora redigidos por brasileiros, eles se incluem na tradição dos antigos relatórios para o Reino ... ainda que, hoje, o Reino se metamorfoseie na UNESCO, sediada em Paris (Ramos, 1954, p. 39-69).

O texto de Guerreiro é praticamente um manifesto à sociologia crítica, um apontamento mais que necessário, pois com a variedade de trabalhos que foram realizados com a iniciativa da UNESCO em terras brasileiras existe uma real possibilidade de que a questão racial seja tratada a luz da ciência crítica e em serviço do povo negro. Vejamos mais um trecho:

[...] à luz da sociologia científica, a sociologia do negro no Brasil é, ela mesma, um problema, um engano a desfazer — o que só poderá ser conseguido através de um trabalho de crítica e de autocrítica. Sem crítica e autocrítica, aliás, não pode haver ciência. O espírito científico não se coaduna com a intolerância, não se coloca jamais em posição de sistemática irredutibilidade, mas, ao contrário, está sempre aberto, sempre disposto a rever as suas posturas, no sentido de corrigi-las ou superá-las, naquilo em que se revelarem inadequadas à percepção exata dos fatos. A nossa sociologia do negro é, em larga margem, uma pseudomorfose, isto é, uma visão carecendo de suportes existenciais genuínos, que oprime e dificulta mesmo a emergência ou a indução da teoria objetiva dos fatos da vida nacional. Impõe-se, assim, que, entre os que se dedicam ao assunto em pauta, se abra um debate leal e franco. Precisam os sociólogos empreender esta descida aos infernos que consiste em argüir, em pôr em dúvidas aquilo que parecia consagrado. Quem não estiver disposto a esse compromisso, arrisca-se a petrificar-se em vida, ou a falar sozinho, ou permanece na condição de matéria bruta do acontecer, em vez de tornar-se, como deveria, consciência militante desse acontecer, pela apropriação do seu significado profundo. A sociologia do negro tal como tem sido feita até agora, à luz da perspectiva em que me coloco, é uma forma sutil de agressão aos brasileiros de cor e, como tal, constitui-se num obstáculo para a formação de uma consciência da realidade étnica do país.

O debate entre a ala militante e a dos cientistas no I CNB, além de denotar uma espécie de monopólio que existia dos cientistas sociais sobre a questão racial, é possível perceber que uma segunda disputa ocorria nas entrelinhas, que se dava entre uma ala do movimento negro, personificada em Abdias (TEN), e uma parte da esquerda, personificado em Costa Pinto (PCB). Tais embates denotam mais uma vez o contexto na qual Abdias e o movimento negro estavam

inseridos, uma polarização “entre grupos de centro-populista e da esquerda nacionalista, além do clima internacional do pós Segunda Guerra” (MACEDO, 2005, p. 30). O que vale salientar que é nesse período a disputa entre ambos os grupos se dava em torno da definição de povo, nação, nacionalidade e o nacional-popular.

O Partido Comunista Brasileira (PCB) tem historicamente sua proximidade ideológica com a junção do marxismo-leninismo-stalinismo. Nesse sentido umas das diretrizes políticas do partido tinha como princípio a “junção das *forças progressistas* pelo fim do atraso, contra o imperialismo e o latifúndio, o que demarcava a estada da revolução burguesa no Brasil, pacífica, nacional e democrática”(RIDENTI, 2000, p. 65. grifos do autor). Nesse sentido as práticas e ideias do PCB, nesse período, foram influenciadas pela ideologia trabalhista de Vargas, que assentavam a definição de povo e nação, de estruturas sindicais dentro dessa ideologia. O PCB com o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), que na época era em sua maioria consistida por moderados e conservadores, de uma forma ou de outra eram os partidos que definiam e pautavam os ideais de povo e nacionalidade correntes na sociedade. Isso porque, principalmente o PCB tinha um núcleo grande de intelectuais, nos anos 1950 e 1960 temos o que Ridenti vai chamar de virada cultural do partido, ao citar uma fala de Jacob Gorender, Ridenti define o seguinte, “a situação mudou na virada dos anos 50 para os 60, em que o PCB procurou ‘aproveitar os intelectuais naquilo em que eles são especialistas, o trabalho intelectual’” (Ridenti, 2000, p. 68). Enquanto no final da década de 1950, no livro *Introdução crítica à sociologia brasileira*, Guerreiro (TEN) vinha com a seguinte definição de povo:

[...] o negro é povo, no Brasil. Não é um componente estranho de nossa demografia. Ao contrário, é a sua mais importante matriz demográfica. E este fato tem de ser erigido à categoria de valor, como o exige a nossa dignidade e o nosso orgulho de povo independente. O negro no Brasil não é anedota, é um parâmetro da realidade nacional (Ramos, 1995, p. 200).

Em 1962, na sua cartilha *Quem é o Povo no Brasil?*, Werneck Sodré, um intelectual comunista ligado ao PCB, define povo da seguinte forma:

[...] há, evidentemente, em todos os tempos, população e *povo*. Os dois termos designam a mesma coisa apenas na fase inicial da história humana, a da comunidade primitiva, quando não existem classes: *povo* é então toda a população. A divisão do trabalho assenta em condições naturais e não em condições sociais; assenta nas condições de sexo e idade: o homem realiza determinado trabalho; a mulher, outro; o velho, outro. É uma divisão natural: não torna alguns elementos mais ricos do que os outros, nem mais poderosos. Mas quando a sociedade se desenvolve, surgem as classes sociais e, com elas, a divisão social do trabalho: uns trabalham, outros usufruem do trabalho alheio. A partir desse momento *povo* já não é o mesmo que população: os termos começam a designar coisas diferentes. E não há, a partir de então, critério objetivo para definir o conceito de *povo* que não esteja ligado ao conceito da sociedade dividida em classes (Sodré, 1962, p. 09).

Em outro momento do texto Sodré (1962, p. 10-11), em conformidade com as diretrizes políticas do PCB, define mais uma vez a categoria de povo e sua finalidade,

[...] em diferentes fases históricas e em diferentes países, portanto, o conceito de *povo* corresponde a diferentes agrupamentos de forças sociais. Há uma composição específica para cada situação concreta; não uma situação eterna e imutável; *povo* não é a mesma coisa em diferentes situações históricas. Mas, evidentemente, encontra-se um traço geral, permanente, que atravessa a história e se repete em cada lugar, algo que existe em qualquer tempo e em qualquer lugar, quando se trata de *povo* e se procura definir o conceito, para compreender o papel dessa força social na vida política. Esse traço é o seguinte: em todas as situações, *povo* é o conjunto das classes, camadas e grupos sociais empenhados na solução objetiva das tarefas do desenvolvimento progressista e revolucionário na área em que vive.

Assim caberia ao povo realizar a revolução brasileira em uma aliança composta por diversas forças opositoras ao imperialismo e latifúndio. Uma união de forças para romper o atraso nacional, segundo Ridenti (2000, p. 66. grifos do autor), seriam a seguinte: “o campesinato, o semiproletariado, o proletariado, a pequena burguesia progressista e as partes da alta e média burguesia com interesses nacionais. As *massas do povo* — isto é, a parte do povo sem consciência de seus interesses — deveriam ser educadas e dirigidas pela vanguarda do povo”. Nesse sentido, caberia ao PCB e forças aliadas a politização e conscientização das massas através de elementos

culturais, políticos e econômicos que revelassem ao povo os interesses e o inimigo em comum. Contudo, ao colocar uma pauta da diferença com o discurso da negritude e definindo o povo no Brasil como negro, o TEN consciente ou inconscientemente acaba por entrar em uma disputa direta com o Partidão, sobre os rumos da definição de povo, nação e nacional-popular.

As análises de Costa Pinto (1953), vão além da recepção da negritude por parte do TEN e exemplificam os rumos dessa disputa. O sociólogo critica a forma de organização negra que Nascimento estava dirigindo, percebe-se em tais análises uma deslegitimação nessa forma de organização do protesto negro dos anos 1950. Hoje com o distanciamento histórico temos um entendimento dos equívocos cometidos pelo TEN, muitos desses equívocos reconhecidos pelo próprio Nascimento; contudo existe um movimento preciso na conclusão do sociólogo baiano, na qual ele entende que o TEN é uma “Organização de Novo Tipo”, onde existem novos elementos agenciados por esse grupo, que o diferenciam das organizações negras do passado e algumas do presente. Vejamos:

Elas são novas não apenas no sentido cronológico; são, também, sociologicamente novas, no sentido de que resultam de situações relativamente recentes na história social deste País, das quais surge, inclusive, um novo negro não-escravo, um negro não-africano, um negro não-servil, um negro não-trabalhador rural, um negro não-ignorante; ou visto ao reverso, um negro brasileiro, livre, proletário, de classe média, ou intelectual, urbano, inconformado com as pechas e os clichês que sobre ele existem, com a situação objetiva e com as expectativas de comportamento que a respeito dele existem – exprimindo tudo isso, de diversa forma, quase todas larvárias, desconexas, informes e também não-raro, altamente sofisticadas e mesmo, até pretensamente científicas (COSTA PINTO, 1998, p. 232 *apud* SILVA, 2011, p. 163).

Mais adiante percebemos que o maior elemento que caracteriza o TEN como um protesto negro de “novo tipo”, segundo Costa Pinto, entre os anos 1930 e 1945, seria os aspectos elitistas de tal grupo, que são a expressão de ascensão social de uma determinada elite negra, Maio (1997), define os argumentos de Costa Pinto contra o TEN da seguinte forma:

[...] mesmo com a organização de eventos científicos, como a Convenção Nacional do Negro (1949) e o I Congresso do Negro Brasileiro (1950), ou a participação no processo eleitoral de 1950 – além da elaboração de cursos de alfabetização, de atividades sócio-psicológicas como o sociodrama, a edição do jornal Quilombo – o TEN, segundo Costa Pinto, não logrou ir além dos limites classistas dos seus membros. Em outras palavras, a atuação do TEN obteve pequena repercussão (Maio, 1997, p. 194 *apud* Silva, 2011, p. 167).

Segundo Costa Pinto, existia outro modelo de organização ligado ao protesto negro que deveria ganhar mais destaque do que o TEN, por estar mais ligado às massas e ser menos elitizado: “União dos Homens de Cor (UHC/Uagacê), fundada em 1949 e com maior aproximação ao negro massa, de acordo com Costa Pinto, com caráter mais ativo e menos elucubrador de ideias” (SILVA, 2011, p. 164 - 165). Além disso, Bernardo da Silva teria sido recebido pelo Presidente da República, após o sancionamento da Lei Afonso Arinos (1951) e a UHC responsável por cursos destinados à população negra de baixa condição. Costa Pinto (1953, p. 300 - 301) salienta o seguinte sobre a UHC e o TEN:

Na verdade, o que acontece é que há, em relação aos “intelectuais” do TEN uma profunda desconfiança por parte dos dirigentes da Uagacê, que aliás neste ponto refletem uma atitude de maior sobriedade[...]por outro lado, em relação aos líderes da Uagacê, os dirigentes do TEN não escondem uma noção de superioridade e certo desprezo pelos “reivindicadores contumazes”[...] O TEN atraiu principalmente, com o tipo de atividades a que se dedicou, os intelectuais, os artistas, os estudantes, os escritores; definiu-se a si mesmo como uma “espiritualidade”. A Uagacê recrutou e atraiu mais outros setores sociais da população negra e nela parece não haver, como há entre intelectuais mais sensíveis do TEN, nenhuma receio de serem confundidos com o tipo de “reivindicador contumaz”.

Para Costa Pinto (1953, p. 302), as diferenças entre as duas organizações vão além dos quadros que compõem cada grupo,

[...] ao lado disso, e como resultado dessas discrepâncias, no que se refere à "linha tática" a principal diferença entre os dois organismos reside no ato do T. E. N. pretender ser, principalmente, um órgão cultural, que se aproveita, mas não se quer confundir, com o que chama "a vivência ingênua" do negro-massa, enquanto que a U agacê, que está mais

próxima desta "vivência!"; preocupa-se mais diretamente com ele aponta como solução para o problema do negro a assistência social, como meio de atender aos seus problemas imediatos de miséria econômica e social. Para isso, no estilo das agremiações de caridade e assistência, costuma organizar caravanas que visitam bairros e cidades vizinhas promovendo a distribuição de roupas, calçados, alimentos, medicamentos, etc., às populações pobres.

Costa Pinto (1953, p. 305 - 304) define a UHC como um grupo de pressão mais efetivo do que o TEN, pois o mesmo organizaria manifestações de denúncia contra o racismo, jornais e eventos. Vejamos:

a Uagacê desempenha também uma intensa atividade como grupo de pressão. Assim, quando a firma norte-americana Sydney Ross recusou-se a aceitar uma candidata a emprêgo por ser de côr, Joviano compareceu à firma, acompanhado de fotógrafos e jornalistas, agitou o problema, deu entrevistas, trocou correspondência com o gerente da empresa e levou-o a afirmar em carta que não fôra aquela a razão da recusa de admissão da jovem escura. A Uagacê comemora, também, todos os anos, com solenidades públicas, o dia da assinatura da "Declaração Universal dos Direitos do Homem"; seus dirigentes participam ativamente do "Conselho das Organizações Não-Governamentais", patrocinado pelo Escritório de Informações das Nações Unidas no Rio de Janeiro, onde colocam sempre na ordem do dia o problema do combate ao preconceito racial estes são apenas alguns exemplos das diversas formas pelas quais a U agacê exerce sua função de grupo de pressão, no sentido de combater a linha de côr. A elas se junta, finalmente, a publicação do jornal Himalaya e as cartas, telegramas, abaixo-assinados, entrevistas, manifestos, pan~etos com que os seus dirigentes protestam e reagem tôda vez que têm conhecimento de qualquer manifestação de preconceito ou discriminação racial.

A questão que fica é porque Costa Pinto considera a UHC como um exemplo movimento ligado à questão racial melhor a ser seguido do que o TEN? Sobre a UHC ser um importante grupo de pressão, Costa Pinto parece desconsiderar em sua análise o que se passa no interior do TEN. Como dito anteriormente, o grupo organizou peças de teatros, grupos de alfabetização, grupos de terapia pensados pelo sociólogo Guerreiro Ramos, um jornal com 10 edições- *O Quilombo*-, eventos científicos com diversos intelectuais, concursos de beleza e concursos de artes plásticas.

Podemos contabilizar que “entre 1944 e 1968, período de existência do grupo, consta em torno de cinquenta e uma atividades realizadas” (MACEDO, 2005, p. 75). Mesmo que o argumento contra o TEN seja o de uma ligação ou expressão de uma classe média negra emergente, além de um distanciamento do “negro massa”, vimos que as diretrizes do PCB era de aliança com setores progressistas da sociedade e o TEN tinha pautas bem progressistas para a época. Afinal,

as ideias de obtenção de uma pequena repercussão ou incapacidade de romper os limites de classe, nesse sentido, têm de ser matizadas à luz do contexto, postas em situação, balanceando os alcances conquistados por esses grupos na mesma medida dos obstáculos encontrados e impostos aos mesmos. Tanto os intelectuais negros de São Paulo quanto os do Rio de Janeiro, entre as décadas de 1940 e 1960, estavam num patamar absolutamente inédito de posicionamento e possibilidades objetivas de realização de seus intentos para os seus grupos sociais de origem. Não por acaso, chamaram atenção de uma Sociologia Crítica, igualmente florescente na mesma época, como ficou demonstrado. Na medida do possível, ocorre, então, uma conformação de interesses (SILVA, 2011, p. 167 – 168).

Nossa aposta nesse embate entre PCB e TEN, personificado na pessoa de Nascimento e Costa Pinto, reside em duas hipóteses. A primeira no fato de o grupo como um todo contestar o monopólio das questões raciais por parte dos intelectuais brancos, algo que já abordamos anteriormente. A segunda se assenta na definição de povo, a atuação de militância do TEN estava relacionada ao campo cultural, que exerce forte influência nas noções de povo, nacionalidade e afins. Nesse sentido, Ridenti (2000, p. 66) ressalta que o campo cultural era de extrema importância para o PCB. Vejamos:

É preciso enfatizar que há, sobretudo nas esferas políticas e econômicas, um nacionalismo popular eminentemente desenvolvimentista, modernizador, positivista, industrialista, voltado para a ruptura com o “atraso”. Entretanto, no conjunto das atividades culturais, intelectuais e também políticas do período, muitas vezes a utopia do progresso revolucionário ligava-se à busca das autênticas raízes nacionais do povo brasileiro.

Na década de 1980, mesmo após o retorno do exílio e superando algumas das críticas propagadas por Costa Pinto, ainda persistia essa disputa entre Abdias e uma ala da esquerda, determinados grupos entendiam sua tese do Quilombismo como uma proposta racalista. Em 1982,

Mário Maestri, publica um artigo no jornal *Em Tempo*, intitulado *Abdias do Nascimento: Quilombola ou Capitão-do-Mato?*. Segundo Maestri (2018, p. 12 - 13),

[...] o prof. Abdias [aponta], sem dúvida, um caminho para as elites negras. É hoje conhecido acadêmico, professor, escritor, conferencista necessário de todos os encontros africanistas internacionais. Outro caminho seria o do mulato quase gigante [Carlos Marighella], que, há poucos anos deixou - sejam quais forem nossas divergências com sua concepção [de luta] - o seu nome marcado a ferro vivo nos corações da esquerda e vanguardas populares brasileiras. Um outro caminho, mais sofrido, divergente. Mas quem melhor que ele merece o nome de quilombola! Nas florestas e brenhas distantes do Brasil colonial resistiram milhares de quilombos. Era costume das forças repressivas enviar, antes de atacá-los, um negro intitulando-se quilombola, na busca de informações. Quando os caçadores ou vigias de um reduto se encontravam com um negro dizendo-se fugido, possivelmente se estabelecia um momento crítico de [enorme] tensão. Era questão de vida ou morte para o quilombo saber, antes de abrir-lhe as portas da paliçada, se sob a sua falação, as histórias [que contava], sua pele, encontrava-se um quilombola ou um capitão-do-mato.

Podemos nesse momento já tecer algumas críticas ao pressuposto de Maestri. Por quê todos os militantes negro deveriam seguir um único exemplo de atuação, como o autor sugere? Reconhecemos certamente o papel de Carlos Marighella na luta contra a ditadura no Brasil, mas colocá-lo como o único exemplo de militância negra é desconsiderar a complexidade das questões raciais e as formas que grupos negros organizados lograram para superá-las. Se Costa Pinto, cometeu um erro analítico ao comparar Abdias a um “micróbio que faz sandices”, podemos dizer o mesmo de Maestri ao insinuar que Nascimento seria um “capitão do mato” e sua tese quilombista um subterfúgio de forças repressivas, o imperialismo americano, para enganar os negros brasileiros? O Quilombismo seria uma teoria racialista, uma espécie de pauta identitária criada dentro da ideologia yankee, como cortina de fumaça para dispersar a organização de classe no Brasil? Vejamos, o que Maestri acha sobre isso:

A reconversão pró-burguesa e anti-operária do movimento negro organizado foi toda ela comandada pelo imperialismo estadunidense. As ditas elites brasileiras não estavam, definitivamente, à altura de uma operação tão refinada. Em fins dos anos 1970, Abdias do

Nascimento chegava ao Brasil de um pretendido autoexílio, de dez anos, nos ... USA! Em verdade, ele viajara àquele país a convite de universidade, ali permanecendo nos anos seguintes devido às oportunidades oferecidas. Jamais participara de organização de esquerda ou de oposição à ditadura militar (2018, p.32).

Maestri, persiste em desqualificar a tese de Abdias por através de sua trajetória, desconsiderando o contexto político a qual se fazia tais escolhas, persiste também em colocar apenas um tipo de militância como a correta a ser seguida por lideranças negras.

[...] no passado distante, entre outras atividades políticas secundárias, Abdias aderira ao fascismo tupiniquim, tendo sido, inclusive, amigo de Plínio Salgado, fundador da Ação Integralista Brasileira. Apenas desceu do avião, ele começou a disparar contra a esquerda marxista, acusando-a de racista, para a alegria dos ditadores de plantão. No seu retorno, foi acolhido e apadrinhado por Leonel Brizola, que, diga-se de passagem, mais branco não podia ser. O caudilho rio-grandense tudo fez para promovê-lo como parlamentar. Principal líder das propostas racialistas e socialmente assimilacionistas, Abdias morreu aos 94, militando no PDT (Maestri, 2018, p. 32).

Maestri, usa o argumento de que a tese quilombismo de Abdias encobre a realidade das diferenças de classes no Brasil ao colocar outro elemento da diferença — a raça —, como principal disseminador das desigualdades no Brasil. Tal tese teria em sua essência o racismo como fundado e não o classismo.

[...] O elemento central dissociativo da proposta racialista é que não propõe a luta pelo fim da exploração, mas a integração equânime e escalonada na sociedade de classe das diversas comunidades étnicas imaginadas que comporiam a nação - européia, africana, ameríndia, etc. Não haveria contradição entre ricos e pobres, explorados e exploradores, se entre os privilegiados houver número proporcional de afro-descendentes. Um negro morando na avenida Carlos Gomes seria conquista histórica para os que seguem apanhando da polícia na periferia. Ele aumenta suas auto-estimas e prova que eles também podem chegar lá! Consolidaria-se assim no Brasil a visão do liberal-capitalismo yankee que nega ontologicamente a possibilidade da construção de sociedade democrática, fraterna e igualitária, propondo como utopia máxima que as raças e culturas vivam, lado a lado, com seus representantes negociando o direito às mesmas oportunidades formais, no contexto de desigualdade estrutural capitalista, proposta como natural. Visão que põe fim não apenas ao

princípio da união dos explorados como ao princípio de comunidade nacional e classista (Maestri, 2011, p. 24 - 25).

Certamente a tese quilombista de Nascimento indica desconsiderar aspectos da miscigenação, ao descartar categorias intermediárias de raça, como a de mulato, fazendo com que ela tome contornos bi-racialista, vejamos:

citação de dos capitães-do-mato é importante: via de regra eram eles mulatos, isto é, negros de pele clara, assimilados pela classe dominante. Em nossos dias, ainda podemos encontrar centenas, milhares desses negros que vivem uma experiência ambígua. Não pelo fato de possuírem sangue do branco opressor, mas porque, internalizaram como positiva a ideologia do embranquecimento (o branco é superior e o negro é inferior), se distanciam das realidades do seu povo e se prestam ao papel de auxiliares das forças repressivas do supremacista branco (Nascimento, 2019, p. 284).

Mas, Nascimento (2019, p. 297), entendo que sofreria tais acusações, deixa o seguinte recado: “Aviso aos intrigantes, aos maliciosos, aos apressados em julgar: o vocabulário raça, no sentido aqui empregado, se define apenas em termos de história e cultura e não em pureza biológica”. O que Maestri parece desconsiderar, é a adoção de termos bi-racialista na tese de Nascimento, na verdade não encobrem a opressão de classe, na verdade revela que a classe trabalhadora é composta em sua maioria de negros, nesse sentido, concordamos com a definição de Guimarães (2002, p. 101), sobre a adoção de termos bi-racialistas de Nascimento, onde:

[...] a adoção de uma classificação racial bipolar (brancos e negros, abolindo as categorias intermediárias de “pardo” ou “moreno”), parece ter uma motivação claramente política. Longe ser produto de mentes “colonizadas” pelo imperialismo cultural americano ou preso a um racismo arcaico, foi a escolha de um movimento que optou por uma luta em que o negro pudesse ser assimilado à classe trabalhadora explorada e não a uma minoria oprimida.

Maestri (2018, p. 105), tenta a todo momento desconsiderar a luta política de Abdias e toda sua trajetória no movimento negro, onde segundo ele:

[...] o sr. Abdias só não diz quando proclamará o início deste pega pra capar racial, se durante um curso em sua Universidade nos Estados Unidos ou no intervalo de alguma recepção em uma embaixada neocolonialista africana, das quais é tão assíduo frequentador.

O que Maestri não sabe é que em 1977, Nascimento foi convidado a palestrar no segundo Festival Mundial de Artes e Cultura Negras e Africanas (FESTAC 77), foi um grande festival internacional realizado em Lagos, Nigéria. Ali, na posição de denunciante da democracia racial como um mito brasileiro, Nascimento foi proibido de palestrar com ordens diretas do Itamaraty. Segundo Rios (2014, p. 42),

[...] tal exclusão foi interpretada pela liderança do TEN como forma de controle do discurso crítico à democracia racial no país (CUSTÓDIO, 2012). A interpretação do ativista parece plausível haja vista que o Brasil, durante o regime militar, estreitou seus laços comerciais com os países africanos e não tinha nenhum interesse de que a imagem da nação da democracia racial fosse rasurada por denúncias de preconceito e de discriminação raciais (SKIDMORE, 1985). Até porque Gilberto Freyre a essa altura já figurava como ‘embaixador’ dos países lusófonos, e propagava a democracia racial brasileira como um modelo civilizatório do mundo que o português criou (DAVILA, 2008).

Para Maestri, a questão da opressão no Brasil se dá apenas pela lente das classes, pouco importar para ele a denúncia da democracia racial, desconsiderando dessa forma a herança de mais de três séculos de um sistema que é a base da opressão racial de nossa sociedade, para ele:

Na defesa de suas teses, o sr. Abdias mistifica a história. Não houve exploração racial em nossa história. Ela tomou, isto sim, aparências raciais. Nunca houve, no Brasil ou na África, solidariedade de “pele”. O sentido da exploração colonial foi, sempre, social. Só os oprimidos foram solidários [entre si] na luta contra os opressores. O mercantilismo português, inglês, etc. nunca teve preconceitos de cor para alcançar lucros (MAESTRI, 2018, p. 105).

A tese quilombista de Abdias tenta demonstrar que o negro faz parte integrante da sociedade brasileira e existem outros constructos sociais, além da linha de classe, que formam as categorias de subalternidade, de oprimidos, de despossuídos, de condenados da terra, de descamisados. No texto

intitulado *Trabalho assalariado e capital*, de 1849, temos a famosa citação de Marx a respeito do negro escravizado:

um negro é um negro. Somente sob determinadas condições ele se torna escravo. Uma máquina de fiar algodão é uma máquina de fiar algodão. Apenas sob determinadas condições ela se torna capital. Arrancada dessas condições, ela é tão pouco capital quanto o ouro é, em si mesmo, dinheiro, ou o açúcar é o preço do açúcar [...]. O capital é uma relação social de produção. É uma relação histórica de produção (MARX, 1987, p. 31).

Para Marx (1987), o capital é uma relação social de produção, e o que determina as condições sociais das coisas é essa relação social de produção. No caso capitalista, o que determina algo como gerador de capital ou mercadoria são determinadas relações sociais de produção, assim, nesse sistema, um negro é um negro, mas devemos lembrar que ser negro também é fruto de determinadas relações sociais. Sendo a força de trabalho uma dessas muitas mercadorias e o que determina o valor de uma mercadoria são as relações sociais expressas em sua faceta abstrata, concluímos que todas as determinações relacionadas à mercadoria são de origem social, por exemplo, o tempo determinado para se produzir uma mercadoria é definido socialmente, e essa ideia é apresentada por Marx como o tempo de trabalho necessário em média, ou o tempo de trabalho socialmente necessário.

Marx considera toda força de trabalho individual igual e todas elas como uma mercadoria, “exatamente como o açúcar. A primeira mede-se com o relógio, a segunda com a balança” (MARX, 1987, p. 34). Dessa forma, podemos considerar que a força de trabalho do negro, além de ser medida pelo tempo, também seria pela cor da sua pele? De acordo com a teoria marxiana, o preço do trabalho ou salário são nomes dados ao valor de troca dessa mercadoria especial que existe apenas na carne e no sangue do homem, o trabalho. Sendo esse um valor de troca determinado socialmente, pelas mesmas leis gerais que regulam o preço das mercadorias em geral, regulam naturalmente, também, o salário, o preço do trabalho (MARX, 1987). O que diferencia o valor da força de trabalho do negro e do branco?

Obviamente que a força de trabalho nem sempre foi uma mercadoria. No período escravocrata,

o escravo não vendia a sua força de trabalho ao proprietário de escravos, assim como o boi não vende os seus esforços ao camponês. O escravo é vendido, com a sua força de trabalho, duma vez para sempre, ao seu proprietário. É uma mercadoria que pode passar das mãos de um proprietário para as mãos de um outro. Ele próprio é uma mercadoria, mas a força de trabalho não é uma mercadoria sua (MARX, 1987. p. 26).

Há, de fato, uma contradição entre o ser escravo e ser homem. E como o escravo demonstraria sua discordância com essa contradição em essência? Nesse contexto, o negro escravizado, ao chegar ao Brasil, depara-se com a cultura branca e não há identificação imediata com os outros cativos: diversas etnias, com língua e religião diferentes. Quebraram-se, assim, seus mais importantes pontos de referência, os costumes e a linhagem, e se fragiliza qualquer resistência individual ou coletiva à coisificação.

Para os adeptos da visão materialista, os escravizados demonstraram seu descontentamento com o sistema escravocrata ao se negarem a trabalhar, ao fazerem mau uso dos instrumentos de trabalho, fugirem ou recorrerem ao suicídio. Assim, o escravo expressava sua aversão a esse antagonismo cruel, à contradição imanente entre o ser gente e coisa. Outro aspecto importante na condição do trabalho escravo, ou na relação entre o escravizado e sua força de trabalho, é o fato de não ser necessária uma mediação jurídica entre a pessoa escravizada e o senhor, sendo que essa mediação, no capitalismo, é algo indispensável. No que se refere à condição de “homem em propriedade”, o escravo estava inserido na formação social escravista como seu fundamento, pois, na sociedade capitalista, o que se torna propriedade é a força de trabalho do homem e, juridicamente, ele precisa estar livre tanto dos meios de produção quanto de seus senhores para fazer circular, entre a classe dos capitalistas, sua mercadoria, a força de trabalho.

Por sua vez, o homem livre pobre, aquele que não tinha escravos ou que os tinha em pequena quantidade, esse, sim, era relegado à posição de “desclassificação social”. Não sendo proprietário ou proletário, vivia à sombra dos poderosos. Ostentava, porém, o diferencial de ser

sujeito de direitos e obrigações na esfera civil, e poderia, ao menos em tese — e sem precisar ser representado ou curatelado —, ascender na vida. Com efeito, até a abolição da escravidão, o negro, no Brasil, fazia parte de um determinado “conglomerado humano determinado e delimitado”, conforme expressão cunhada por Marx (1983, p. 201), na Introdução à crítica da economia política. Após a abolição, a legalidade exaltou a igualdade formal e chancelou a desigualdade real. O negro passou a ser o desclassificado social antes ocupado pelo homem médio na sociedade escravista, o que garante, nesse novo sistema de homens livres, uma real diferenciação entre negros e brancos, e não mais somente entre senhores de escravizados e escravizados. A força de trabalho do negro passa a ser medida pela cor da sua pele.

Nesse sentido, não se pode negar que o Quilombismo de Nascimento, faz uso de diversas categorias e expressões presentes na teoria de Marx, vejamos:

[...] o quilombismo considera a terra uma propriedade nacional de uso coletivo. As fábricas e outras instalações, industriais, assim como todos os bens e instrumentos de produção, da mesma forma que a terra, são de propriedade e uso coletivo da sociedade. Os trabalhadores dirigentes das instituições agropecuárias. Os operários da indústria e os trabalhadores de modo geral são os produtores dos objetos industriais e os únicos responsáveis pela orientação e gerência de suas respectivas unidades de produção (Nascimento, 2019, p. 305).

Essa última passagem deixa claro que Nascimento, não está tentando colocar brancos contra negros, tanto que usa várias categorias abrangentes, como trabalhadores, operários e produtores. Não fazendo distinção entre brancos trabalhadores ou negros trabalhadores. Porém Maestri, ainda persiste em não compreender que o nosso autor, está disputando a definição de classe com um recorte racial. Maestri (2018, p. 106), insiste em seu argumento de que o Quilombismo de Nascimento trata-se de uma divisão dentro da classe:

As diatribes do prof. Abdias contra os marxistas poderiam ser parte do modismo acadêmico europeu e norte-americano que acha de bon ton vilipendiar tais filosofias dépassées. Porém, trata-se de algo mais sério. O “quilombismo” de Abdias leva, efetivamente, à desunião dos oprimidos e ao fortalecimento dos opressores. Os operários negros devem, [segundo ele], se organizar independentemente. Deve existir solidariedade entre negros explorados e negros

exploradores. A estocada contra o socialismo completaria o sistema. Incompatibilizaria a vanguarda negra com as de outros setores sociais em luta [não-negros].

O que Abdias se propõe como a sua tese sobre o Quilombismo é colocar no centro do debate o negro, o protagonismo deste diante da construção da nação, uma nação que tem com baliza das suas relações sociais a questão racial, fruto de um extenso processo de escravização e desumanização do negro. Nascimento não nega que existam oprimidos brancos, mas nessa sociedade balizada socialmente pela categoria de raça, faz com que o negro seja a ponta de lança dessa sociedade, ponta de lança nos dois sentidos, por estar na linha de frente da construção da nação e por estar nela o germe revolucionário de transformação real da sociedade, no resgate de suas tradições de luta e resistência ao escravismo e ao colonialismo. Vejamos:

[...] Excetuando o índio, o africano escravizado foi o primeiro e o único trabalhador, durante três séculos e meio, a erguer as estruturas desse país chamado Brasil. Creio ser dispensável evocar neste instante o chão que o africano regou com o seu suor, lembrar uma vez mais os canaviais, os algodoads, o outro, o diamante e a prata, os cafezais, e todos os demais elementos da formação brasileira que se nutriam do sangue martirizado do escravo. O negro está longe de ser um arrivista ou um corpo estranho: ele é o próprio corpo e alma desse país. Mas a despeito dessa realidade histórica inegável e incontestável, os africanos e seus descendentes nunca foram e não são tratados como iguais pelos segmentos minoritários brancos que complementam o quadro democrático nacional. Estes têm mantido a exclusividade do poder, do bem-estar e da renda nacional (Nascimento, 278 – 279).

Apesar do uso de diversas categorias da teoria de Marx, Nascimento não sofria de amores pelos marxistas e nem pelo marxismo, podemos ressaltar diversas passagens onde ele faz duras críticas a ambos, contudo apesar dessas críticas, hoje temos uma compressão melhor de que “em sua referência interna, Abdias buscou integrar o programa do quilombismo ao movimento pela redemocratização do país, através de uma emancipação radical, de inspiração marxista” (GUIMARÃES, 2002, p. 100). Em suma o Quilombismo, trata-se de uma proposta coletiva para a resolução das questões raciais no período de redemocratização. Vejamos:

[...] os negros têm como projeto coletivo a ereção de uma sociedade fundada na liberdade, na justiça, na igualdade e no respeito a todos os seres humanos; uma sociedade cuja a natureza intrínseca torne impossível a exploração econômica e o racismo; Uma democracia autêntica, fundada pelos destituídos e deserdados deste país, aos quais não interessa a simples restauração de tipos e formas caducas de instituições políticas, sociais e econômicas as quais serviriam unicamente para procrastinar o advento de nossa emancipação total e definitiva, que somente pode vir com a transformação radical as estruturas vigentes (Nascimento, 2019, p. 288).

Vale notar que, essa complexidade de ideologias a qual se apresenta a tese quilombista de Nascimento seguia algumas preposições do PDT, que tinha como prioridade não apenas questões ligadas a classe, mas que também sofriam

discriminações de caráter racial, étnica e sexual. Negros, índios e mulheres, respectivamente, seriam objeto de atenção especial por parte dos trabalhistas. Aos dois primeiros revela-se a necessidade de resolver um problema de justiça, provavelmente entendendo que não houve reconhecimento adequado aos esforços e ao sofrimento desses que foram tão relevantes para a construção nacional, seja pelo trabalho, seja pela cultura. Note-se bem que a justificativa para fazer justiça aos negros e índios assenta-se em argumentos forjados pelos abolicionistas. Por sua vez, no caso das mulheres, o PDT apresenta argumentos embasados numa linguagem política mais moderna, ancorada nos direitos humanos: Segundo, o de buscar as formas mais eficazes de fazer justiça aos negros e aos índios que, além da exploração geral de classe, sofrem uma discriminação racial e étnica, tanto mais injusta e dolorosa, porque sabemos que foi com suas energias e com seus corpos que se construiu a nacionalidade brasileira. Terceiro, o de dar a mais séria atenção às reivindicações da mulher brasileira, que jamais viu reconhecidos e equiparados seus direitos de pessoa humana, de cidadã e de trabalhadora; e que, além de ser vítima da exploração representada pela dupla jornada de trabalho, se vê submetida a toda sorte de vexames sempre que procura fazer valer seus direitos (Carta de Lisboa, 1979) (RIOS, 2014, p. 127).

Dessa forma podemos enquadrar o conceito de Quilombismo de Nascimento, como uma proposta política com base coletiva para as questões raciais brasileiras, contudo existem aspectos no pensamento de *nascimentista*, que podem ser considerados como uma proposta de disputa das ideias

pelo processo político-eleitoral ou partidário. No caso do Quilombismo, essa disputa se apresenta no momento de abertura da máquina do Estado, no processo de redemocratização.

3.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentamos demonstrar nesse trabalho a trajetória e ideias de um intelectual de extrema importância para o movimento negro brasileiro. Alguém que participou direta ou indiretamente de diversos momentos históricos que envolviam as questões raciais. Nascimento certamente tem uma trajetória nada óbvia, geograficamente sai de Franca indo para em Nova York, depois de ter viajado praticamente todo o mundo. Ideologicamente sai de posições conservadoras para um radicalismo libertário. Muita se fala da dificuldade de conviver com Nascimento, que era uma pessoa de temperamento controlador e difícil, mas não encontramos nenhum momento em toda sua história onde ele abdicou da luta coletiva, era um homem da coletividade, apostava nessa forma de organização e nos presenteou com sua tese quilombista, pensando nessa mesma coletividade.

Por outro lado, elementos como tradicionalismo, negritude, esquerdas no Brasil e movimento negro, etc, expressam a complexidade na qual Nascimento compreendia a luta antirracista, alguém que precisava a toda hora se atualizar. Contudo, a luta política empreendida por Nascimento no Brasil merece alguns últimos questionamentos: seria essa luta marcada por uma essencialização de identidade? Algo que ainda persistam continuidades de elementos de tradicionalismo e às vezes posições conservadoras?

Em suma, se analisarmos o conjunto de ideias na obra de Nascimento, podemos perceber elementos e discursos na qual dão a entender que o negro seria uma categoria à parte no conjunto da humanidade. O que se passa na realidade é que Nascimento não compreendia a questão racial de tal forma, muito pelo contrário, ele entendia que as categorias e constructos sociais levam a sociedade a tratar o negro com uma entidade à parte da sociedade, para reverter esse tipo de tratamento lutou para que o negro fosse entendido como parte integrante da sociedade, principalmente a brasileira, uma busca incansável pelo anti-isolacionismo do negro. Esse esforço de desmontar o anti-isolacionismo do negro pode ser percebida e sua forma especial de atuar no mundo, atuando nas artes no teatro, no meio acadêmico, na militância de diversas formas.

O anti-isolacionismo em Nascimento consiste em nunca estar parado, ele está em um constante movimento, talvez por isso ele vagueie entre diversas categorias, ladino, micróbio, capitão-do-mato; de integralista a surrealista; da negritude ao pan-africanismo; de Freyre a Fernandes. Tanto a proposta da tese de Quilombismo de Nascimento, quanto as críticas que este recebe, são uma demonstração de como o negro faz sua passagem de condenado da terra para perseguido pelo sistema. O conceito *nascimentista* aqui estudado, surge dessa forma como uma proposta, uma alternativa ao que se vinha pregando até aquele momento, entre formas hegemônicas, um radicalismo de diversos tipos, afinal Nascimento como um bom negro revoltado, que viveu diversos momentos do protesto negro no Brasil, entendia que em nossa sociedade as transformações econômicas, políticas e culturais, não engendraram mudanças significativas na desigualdade racial.

A proposta de Nascimento, não se trata de uma receita a ser seguida a risca por outros povos, o Quilombismo é o reflexo de uma experiência dos afro-brasileiros e como tal serve de luta para a emancipação do povo brasileiro. Segundo Nascimento (1982, p. 34),

[...] o quilobismo e seus vários equivalentes em todas as Américas – Cimarronismo (México e Cuba), Palenquismo (Colômbia), Cumbismo (Venezuela), Maroonismo (Jamaica e Estados Unidos), significam hoje uma alternativa internacional para a organização das massas afro-americanas de todo esse nosso Novo Mundo. Sendo o nosso caminho de combater o racismo, a pobreza e a repressão, ele é também o nosso caminho positivo de criação e reconstrução do nosso futuro, e constitui nossa proposta afro-brasileira de organização socio-política oferecida a toda sociedade brasileira.

Dessa forma, o Quilombismo, aponta para as especificidades do racismo brasileiro, ataca suas estratégias de aniquilamento do povo negro, demonstra que a característica das relações sociais racializadas no Brasil, é capaz de criar uma realidade paralela, onde o negro enquanto um grupo social tem livre acesso à ascensão social, quando na verdade, ele está jogado nos escombros no progresso. Se para Marx “as revoluções são a locomotiva da história” (2012, p. 98), para Benjamim (1991), as revoluções são o freio de emergência da história. Cremos que a proposta de quilombista de Nascimento, seja uma apelo para pararmos e refletirmos os rumos que temos tomado nessa locomotiva chamada progresso brasileiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMADA, Sandra. *Abdias Nascimento: retratos do Brasil negro*. São Paulo: Selo Negro, 2009. 166 p.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. *Chuvas de verão: antagonismos em equilíbrio em Casa Grande & Senzala de Gilberto Freyre*. p. 198-211. In: UM ENIGMA chamado Brasil: 29 intérpretes e um país. Organização de Andre Botelho, Lilia Moritz Schwarcz. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009. 441 p.

ARAUJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora 34, 2005.

BASTOS, Elide Rugai. *As Criaturas de Prometeu. Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global Editora, 2006.

BASTOS, Elide Rugai. *Gilberto Freyre – Casa Grande & Senzala*. In: MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. Volume 1. São Paulo, SP: SENAC São Paulo, 1999, pp. 215– 234.

BASTOS, Elide Rugai; BOTELHO, André. *Horizontes das Ciências Sociais: pensamento social brasileiro. Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: ANPOCS 1, 2010, p. 475-496.

BASTOS, Elide Rugai. *Gildo Marçal Bezerra Brandão (1949-2010): um analista do pensamento brasileiro*. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 53, n. 1, p. 5-10, 2010.

BARBOSA, Muryatan Santana. *Guerreiro Ramos e o personalismo negro*. Jundiaí. Paco Editorial, 2015. 236p.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012. 271 p.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Branqueamento e branquitude no Brasil. Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 5-58.

BOM MEIHY, José C. S. & LEVINE, Robert. *Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*, Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.

BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 441 p.

BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (coords.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2001, p. 183-191.

BRANDÃO, Gildo Marçal. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. *Dados*, n. 48, v. 2, p. 231-269, 2005.

CAVALCANTI, Pedro Celso Uchoa; RAMOS, Jovelino (coord.). *Memórias do exílio: Brasil 1964-19??*. Direção de Pedro Celso Uchoa Cavalcanti, Jovelino Ramos. Lisboa: Arcadia, 1976.

CARVALHO, Noel, Esther HAMBÚRGUER, and Tunico AMÂNCIO. *Racismo e anti-racismo no Cinema Novo*. HAMBURGUEER, et al.(orgs.). *Estudos de Cinema Socine*. São Paulo: Anablume (2008): 53-60.

CARVALHO, Noel dos Santos. *Cinema e representação racial: o cinema negro de Zózimo Bulbul*. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo — FFLCH — USP, São Paulo, 2006.

CARVALHO, Noel dos Santos, and Petrônio Domingues. *A representação do negro em dois manifestos do cinema brasileiro.* "Estudos Avançados 31.89 (2017), p. 377-394.

CASTRO, Eliana de M.; MACHADO, Marília N. Da M. *Muito bem, Carolina! Biografia de Carolina Maria de Jesus*, Belo Horizonte: C/Arte, 2007.

CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade. A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil.* Bragança Paulista: EDUSF/IFAN, 1998. 404 p.

COSTA PINTO, Luiz de A. *O Negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança.* Rio de Janeiro: UFRJ, 2ª ed., 1998.

CUSTÓDIO, Túlio. *Construindo o autoexílio: a trajetória de Abdias do Nascimento nos EUA, 1968-1981.* 2012. 169 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa.* Coautoria de Mauro de Salles Villar, Francisco Manoel de Mello Franco. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. 1.986 p.

DOMINGUES, Petrônio José. *Os Pérolas Negras: a participação do negro na Revolução Constitucionalista de 1932.* *Afro-Ásia*, Salvador, n. 29-30, p. 199-245, 2003.

DOMINGUES, Petrônio José. *Tudo preto: a invenção do teatro negro no Brasil.* *Luso-Brazilian Review*, n. 46, v. 2, p. 113-128, 2009.

DOMINGUES, Petrônio. *"O" messias" negro? Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978): " Viva a nova monarquia brasileira; Viva Dom Pedro III!"* "Varia História 22.36 (2006): 517-536.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: SciELO-EDUFBA, 2008. 194 p.

FAUSTINO, Oswaldo. *A Legião Negra: a luta de afro-brasileiros na Revolução Constitucionalista de 1932*. São Paulo: Selo Negro, 2011. 220 p.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008. Vol. I 439 p.

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro à sociedade de classes: no limiar de uma nova era*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008. Vol. II. 439 p.

FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez Editora, 1989. 111 p.

FERNANDES, Florestan. *Prefácio a edição brasileira*. p. 17-22. IN: NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 4. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2016. 229 p.

FERNANDES, Florestan. *A Sociologia no Brasil: Contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1977.

FERNANDES, Florestan. *A Sociologia numa era de revolução social*, 2^a ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

FERNANDES, Florestan. *O Negro no Mundo dos Brancos*, São Paulo. Global Editora, 2^a edição revista, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: edições Graal, 1979.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Editora Global, 2013, 52ª ed.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. São Paulo: Editora Global, 2006, 16ª ed.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre, RS: L&PM Editores, c2010. 391 p.

GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (secs. XVII-XIX)*. São Paulo, SP: UNESP: Polis, 2005. 462 p.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 237 p.

GOMES, Janaína Damaceno. *Os segredos de Virgínia: estudo de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. 2013. 166 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-racismo no Brasil*, *Novos Estudos CEBRAP*, 43, 26-44, 1995.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Preconceito e discriminação: queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil*. Editora 34, 2004.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. Editora 34, 1999.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. Editora 34, 2002.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Democracia racial. Cadernos Penesb, Niterói* 4 (2002): 33-60.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Intelectuais negros e formas de integração nacional. Estud. av., São Paulo* , v. 18, n. 50, p. 271-284, Apr. 2004 .

JESUS, Carolina Maria de. *Meu estranho diário*. Coautoria de José Carlos Sebe Bom Meihy, Robert M. Levine. São Paulo: Xamã, 1996. 346 p.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10. ed. Rio de Janeiro, RJ: Francisco Alves, 1983. 213 p.

KILOMBA, Grada. *A máscara*. Tradução de Jéssica de Oliveira de Jesus. *Cadernos de Literatura em Tradução*, São Paulo, n. 16, p. 171-180, 2017.

LIGUORI, Guido, Org. *DICIONÁRIO gramsciano (1926-1937)*. Pasquale Voza. Tradução de Ana Maria Chiarini. Revisão de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo, SP: Boitempo, 2017. 831 p.

LARA, Silvia Hunold. *Palmares e as autoridades coloniais: dimensões políticas de uma negociação de paz*. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Alagoano*, v. 11, p. 58-67, 1926.

LARA, Silvia Hunold. "Do singular ao plural: Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos. p. 81-109. In: *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 582 p.

LEITE, José Correia. & Cuti. *E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo: Secretaria de Cultura, 1992. 301 p.

LÖWY, Michael. *A contrapelo. A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940)*. *Lutas Sociais*, v. 25-26, p. 20-28, 2011.

MARX, Karl, e, ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas I, II e III*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1983

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Boitempo Editorial, 2015.

MARX, Karl, and Friedrich Engels. *O capital: crítica de economia política*, volume I. Abril Cultural, 1988.

MARX, Karl. *Salário, preço e lucro*. São Paulo: Global, 1987.

MACEDO, Márcio José de. *Abdias do Nascimento: a trajetória de um negro revoltado (1914-1968)*. 2005. 285 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

MAIO, Marcos Chor. *A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos*. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996, p. 179-201.

MAIO, Marcos Chor. *A História do Projeto UNESCO: Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil*, Tese [Doutorado], Rio de Janeiro: IUPERJ, 1997.

MAESTRI, Mário. *Abdias do Nascimento*. Clube de Autores, 2018.

MARCUSE, Peter. *Enclaves, sim; guetos, não: a segregação e o estado*. In: Espaço e Debates. São Paulo: NERU. v. 24, n. 45, jan./jul. 2004, pp. 24-33.

MENEZES, Enrique Valarelli. *Mário de Andrade e a síncope do Brasil*. 2017. 312 p. Tese (Doutorado em Musicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

MOORE, Carlos. *Prefácio*. p. 17-32. In: NASCIMENTO, Abdias do. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. 2. ed. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia: CEAO, p. 17-32.

MOTA, Lourenço Dantas; *INTRODUÇÃO ao Brasil: um banquete no trópico*. 2. ed. São Paulo, SP: SENAC, 2000. 419 p.

MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989. 84 p.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense, 1987. 100 p.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988. 304 p.

MÜLLER, Ricardo Gaspar. *Identidade e cidadania: o Teatro Experimental do Negro*. Dionysos. MinC/Fundacen, n. 28, 1988.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988. 88 p.

MUNANGA, Kabengele. *Origem e histórico do quilombo na África*. *Revista USP*, v. 28, p. 56-63, 1996.

NASCIMENTO, Abdias do. *Dramas para negros e prólogo para brancos: antologia de teatro negro-brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Teatro Experimental do Negro, 1961. 419p.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro : processo de um racismo mascarado*. 4. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2016. 229 p.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. 2. ed. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia/CEAO, 2002. 342 p.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Rio de Janeiro: Vozes, 1980. 281 p.

NASCIMENTO, Abdias do. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982. 403 p.

NASCIMENTO, Beatriz. *Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso*. In: RATTTS, Alex (org.). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2005, p. 109-116.

NASCIMENTO, Beatriz. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. In: RATTTS, Alex (org.). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2005, p. 117-127.

NEGRI, Silvio Moisés. *Segregação sócio-espacial: alguns conceitos e análises*. *Coletâneas do nosso tempo* 8.08 (2010).

NUCCI, Priscila. *Abdias do Nascimento e o Congresso Afro-Campineiro de 1938*. XXI ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA. *Anais [...]*. Campinas, setembro 2012.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1994, c1985. 148 p.

PAVIS, Patrice. *Dicionário de teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2001. 483 p.

PEREIRA, Victor Hugo Adler. *O TEN e a modernidade*. In: MILLER, Ricardo Gaspar (org.) *Dionysos*. Especial: Teatro Experimental do Negro, Rio de Janeiro, MinC/Fundacen, n. 28, p. 73-80, 1988.

PIERSON, Donald. *Teoria e pesquisa em Sociologia*. 9. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1965. 336 p.

PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. 23. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1994. 390 p.

PRADO JUNIOR, Caio. *Historia economia do Brasil*. 20. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1976. 364 p.

PRICE, Richard. *Palmares como poderia ter sido*. ' . 52-59. In: *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 582 p.

RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica à Sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes Ltda., 1957. 216 p.

RATTS, Alex (org.). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2005. 129 p.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (eds.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 582 p.

RICUPERO, Bernardo. *Caio Prado Júnior e o lugar do Brasil no mundo*. p. 226 – 239 In: UM ENIGMA chamado Brasil: 29 intérpretes e um país. Organização de Andre Botelho, Lilia Moritz Schwarcz. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009. 441 p.

RIOS, Flávia Mateus. *Elite política negra no Brasil: relação entre movimento social, partidos políticos e Estado*. Diss. Universidade de São Paulo, 2014.

ROSA, Daniela Roberta Antônio. *Teatro experimental do negro: estratégia e ação*. 2007. 174 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

SALLUM JR., Brasílio. *Gilberto Freyre – Sobrados e Mucambos*. In: MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. Volume 2. São Paulo, SP: SENAC São Paulo, 2000, pp. 327 – 356.

SANTOS, Milton. *Encontro com Milton Santos ou o mundo global visto do lado de cá*. Documentário. Direção: Sylvio Tandler. Produção: Caliban Produções Cinematográficas 1 (2006).

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Espetáculo da miscigenação*. *Estudos avançados*, v. 8, n. 20, p. 137-152, 1994.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 287 p.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Brasil: uma biografia*. Coautoria de Heloisa Maria Murgel Starling. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015. 694 p.

SCHWARCZ, Lilia Moritz, and André Botelho, eds. *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009. 441 p

SEMOG, Éle; NASCIMENTOS, *Abdias*. *Abdias Nascimento: o griot e as muralhas*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006. 235 p.

SHIOTA, Ricardo Ramos. *Guerreiro Ramos e a questão racial no Brasil*. *Temáticas*, v. 43, p. 73-102, 2016.

SHIOTA, Ricardo Ramos. *Os pressupostos do debate intelectual entre Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos: duas versões de teoria crítica da sociedade brasileira?* 2010. 254 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UNESP, Marília, 2010.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. 2011. 448 p. Tese (Doutorado em Sociologia) -Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2011.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *Rastros do Cisne Preto: Lino Guedes, um escritor negro pelos jornais (1913-1969)*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 62, p. 597-622, 2017.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 724 p.

SLENES, Robert W. *O escravismo por um fio*. p. 15 – 24. In: GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (secs. XVII-XIX)*. São Paulo, SP: UNESP: Polis, 2005. 462 p.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte, MG: Editora da UFMG, 2010. 133 p.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Quem é o povo no Brasil?*. Vol. 2. Editora Civilização Brasileira, 1962.

TRAPP, Rafael Petry. *O Elefante Negro: Eduardo de Oliveira e Oliveira, raça e pensamento social no Brasil*. 2018. 282 p. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

TRAPP, Rafael Petry. Oliveira Vianna e Gilberto Freyre no pelourinho: antirracismo e rejeição intelectual. *Revista de Teoria da História* 9.1 (2013): 110-133

ZIZEK, Slavoj. *O guia pervertido do cinema.* "The pervert's guide to cinema. Sophie Fiennes, United Kingdom, 2006, 150 min. Estados Unidos(2012).

Jornais consultados

QUILOMBO: vida, problemas e aspirações do negro. Coautoria de Abdias Nascimento, Elisa Larkin Nascimento, Antonio Sérgio, A. Guimarães. 2. ed. São Paulo, SP: Fundação de Apoio a Universidade de São Paulo: Editora 34, 2011. 127 p.