



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**O PENSAMENTO SOCIAL E POLÍTICO NA OBRA DE
ABDIAS DO NASCIMENTO**

André Luis Pereira

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

Porto Alegre, março de 2011.

André Luis Pereira

**O pensamento social e político na obra de
Abdias do Nascimento**

Volume 1

**Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Sociologia da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
como requisito parcial para obtenção do
título de mestre em Sociologia.**

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

Porto Alegre, março de 2011.

André Luis Pereira

**O pensamento social e político na obra de
Abdias do Nascimento**

**Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Sociologia da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
como requisito parcial para obtenção do
título de mestre em Sociologia.**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos (PPGS/UFRGS) (Orientador)

Prof.^a Dr.^a Georgina Helena Lima Nunes (FAE/UFPeI)

Prof. Dr. Alfredo Alejandro Gugliano (PPGPOL/UFRGS)

Prof. Dr. Marcelo Kunrath Silva (PPGS/UFRGS)

*Mudaram as estações e nada mudou
Mas eu sei que alguma coisa aconteceu
Está tudo assim tão diferente
Se lembra quando a gente chegou um dia a
acreditar*

*Que tudo era pra sempre
Sem saber
Que o pra sempre,
sempre acaba!
Mas nada vai conseguir mudar o que ficou
Quando penso em alguém
Só penso em você
E aí então estamos bem
Mesmo com tantos motivos pra deixar tudo
como está
nem desistir, nem tentar
Agora tanto faz
Estamos indo de volta pra casa.*

(Por Enquanto, Renato Russo).

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho científico a algumas pessoas especiais:

Em primeiro lugar, quero fazer uma homenagem póstuma a meu pai, homem negro, pobre, operário explorado e com pouca instrução erudita, que fez seus filhos crerem que a transformação social, seja ela coletiva ou individual, só é possível através de processos educativos.

À minha mãe, guerreira incansável.

À Adriana que sempre me apoiou em todos os momentos dessa caminhada e nunca deixou de acreditar na minha capacidade.

À Raissa, uma menina iluminada, que com sua curiosidade me estimula a querer buscar mais conhecimento.

Aos meus irmãos Gabriel e Guilherme e suas respectivas famílias, pela disposição e carinho em me acolher em suas casas neste período e por todo apoio e incentivo, sempre demonstrados, com suas palavras de motivação e suas atitudes de desprendimento.

AGRADECIMENTOS

O caminho do conhecimento é árduo e solitário, mas muito e infinitamente gratificante. Início meus agradecimentos primeiramente pela pessoa que confiou em mim desde o começo, demonstrando interesse em minha proposta de pesquisa e, acima de tudo, sempre buscando despertar o senso de pesquisador em seus alunos. Ao professor, orientador, mestre Professor Doutor José Carlos Gomes dos Anjos, pela competência, seriedade, disciplina, paciência, companheirismo e, principalmente, confiança depositadas em mim ao longo da orientação desse trabalho, a quem dedico o resultado desse esforço.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia por seu comprometimento na formação de profissionais capacitados e por seu companheirismo ao longo dessa caminhada denominada mestrado.

À Raissa, minha filha e grande incentivadora, que muitas vezes, com suas doces palavras, me mostrou o quanto é importante minha formação.

À Adriana, companheira inseparável, amiga, esposa, que abdicou de muitas coisas nesse período para apoiar minha formação e a conclusão desse trabalho.

A tod@s @s colegas de curso, Ângela, Carol, Cris, Élen, Gisele, Maíra, Natália, Gérson, Felipe, João, Lucas Cunha, Lucas Coradini, Ezequiel e Maicon, obrigado pelo excelente convívio acadêmico e pela possibilidade de constante troca de conhecimento.

À funcionária do PPGS/UFRGS, Regiane Accorsi, obrigado pelo interesse e por sua constante prontidão.

Por fim agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão de uma bolsa de estudos que permitiu a realização desta pesquisa de forma plena e com dedicação exclusiva.

RESUMO

A presente dissertação tem como tema o pensamento social e político na obra de Abdias do Nascimento. A ideia que norteia este trabalho visa demonstrar a importância da produção intelectual de Abdias do Nascimento no quadro analítico do pensamento social brasileiro. A pesquisa busca apresentar, a partir de sua obra, a forma peculiar como este intelectual compreende os fenômenos sociais no seio da sociedade brasileira. Dono de um estilo próprio de escrita, Nascimento foi um crítico contumaz da estrutura social do país, alicerçada no processo escravagista. O que este trabalho propõe é que se pense sua obra para além do militantismo, já bastante analisado por diversos autores. Pretende-se evidenciar, ao longo do texto, a forma como esse modelo analítico é produzido. Primeiro, com a crítica a um padrão genocida de organização da sociedade, que de forma sutil busca subtrair as possibilidades de acesso aos afrodescendentes, jogando-os à marginalidade dos processos sociais estabelecidos no país desde a constituição do sistema escravagista e após sua supressão. Em seguida a ideia é explorar, de forma sociológica, o significado do quilombismo como modelo de (re) organização social.

Palavras chaves: Abdias do Nascimento, pensamento social, relações raciais.

ABSTRACT

This dissertation deals with the social and political thought in the work of Abdias do Nascimento. The idea behind this paper demonstrates the importance of intellectual production of Abdias do Nascimento in the analytical framework of Brazilian social thought. The research seeks to present, from his work, the peculiar way this intellectual understand social phenomena within the Brazilian society. Owner of a style of writing, Nascimento was a fierce critic of the country's social structure, rooted in slavery case. What this study suggests is that they think his work beyond the militancy, already extensively analyzed by several authors. It is intended to show, throughout the text, how this analytical model is produced. First, the criticism leveled against a genocidal pattern of social organization, which seeks subtly circumvent the possibilities of access of African descent, throwing them to the marginalization of social processes established in the country since the establishment of the system after slavery and its abolition. Then the idea is to explore, in a sociological significance of the Quilombo as a model of (re) social organization.

Keys words: Abdias do Nascimento, social thought, race relations.

LISTA DE ABREVIATURAS

AIB – Aliança Integralista Brasileira

FNB – Frente Negra Brasileira

TEN – Teatro Experimental do Negro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
I. Breve relato bibliográfico de Abdias do Nascimento	13
II. Contexto de análise	17
III. A obra de Abdias do Nascimento uma sucinta introdução.....	18
IV. Objetivos do estudo	20
V. Hipóteses do estudo	19
VI. Breve nota metodológica.....	21
CAPÍTULO 01. O GENOCÍDIO DO NEGRO BRASILEIRO OU O PROCESSO DE UM RACISMO MASCARADO.....	25
CAPÍTULO 02. O QUILOMBISMO: UMA ALTERNATIVA DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL.....	43
2.1 O quilombismo como projeto de nação.....	56
CAPÍTULO 03. O DEBATE EM TORNO DE UM PENSAMENTO SOCIAL ALTERNATIVO.....	61
3.1 Pós-colonialismo e crítica social: uma possibilidade ao pensamento de Abdias do Nascimento.....	75
CAPÍTULO 04. À GUIA DE CONCLUSÕES.....	86
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	92
ANEXOS.....	96

INTRODUÇÃO

A importância dos intelectuais militantes, nos diversos movimentos sociais contemporâneos, não pode ser medida apenas por sua atuação frente às organizações ou instituições concebidas pela sociedade civil. Muitos deles tendem a estabelecer novas formas de percepção e análise da realidade social em que estão inseridos. Tais formas de percepção propiciam análises – que se encontram a margem do espaço acadêmico – sobre os fenômenos sociais, os quais merecem um tratamento sociológico que busque contemplar a lacuna deixada no debate sobre o pensamento social brasileiro.

Este é o caso de Abdias do Nascimento, considerado internacionalmente¹ como um dos principais pensadores pan-africanistas. Sua obra representa um aporte central para a análise da natureza orgânica e estrutural do racismo latino-americano, especialmente a partir da perspectiva da política regional. Neste sentido, seus escritos foram decisivos para avançar a premissa teórica de que na América Latina se formou um sistema de dominação étnico-racial e socioeconômico específico, baseado precisamente na "*mestiçagem programada*" entre raças e etnias situadas em posições fixas de inferioridade e de superioridade. Esta tese encontra-se na obra *O genocídio do negro brasileiro* (1978), que pode ser classificada como um trabalho seminal no que tange ao debate sobre a questão racial e a condição política dos diversos segmentos afrodescendentes no Brasil.

¹ Abdias do Nascimento é Professor Emérito da Universidade do Estado de Nova York e Doutor Honoris Causa pelas Universidades de Brasília, Federal e Estadual da Bahia, Estado do Rio de Janeiro, e Obafemi Awolowo da Nigéria. Hoje ele é indicado oficial ao Prêmio Nobel da Paz em função de sua defesa consistente, desde o século passado até hoje, dos direitos civis e humanos dos afrodescendentes no Brasil e no mundo. Vem sendo agraciado com honrarias nacionais e internacionais, como por exemplo, o Prêmio Mundial Herança Africana do Centro Schomburg para Pesquisa da Cultura Negra, Biblioteca Pública de Nova York (2001); o Prêmio Toussaint Louverture (2004) e o Prêmio Direitos Humanos e Cultura da Paz (1997), ambos da Unesco; e o Prêmio de Direitos Humanos da ONU (2003). A Universidade Obafemi Awolowo, de Ilé-Ifé, Nigéria, outorgou-lhe, em 2007, o título de Doutor em Letras, Honoris Causa. O Conselho Nacional de Prevenção da Discriminação, do Governo Federal do México, outorgou a Abdias do Nascimento o seu prêmio em reconhecimento à contribuição destacada à prevenção da discriminação racial na América Latina (2008). Fonte: <http://www.ipeafro.org.br/home/br/personalidades>

Esta pesquisa visa demonstrar a importância da produção intelectual de Abdias do Nascimento no quadro analítico do pensamento social brasileiro² e, a partir de sua obra, apresentar a forma peculiar como este intelectual compreende os fenômenos sociais. Dono de um estilo próprio de escrita, Nascimento foi um crítico contumaz da estrutura social brasileira, alicerçada no processo escravagista. O que este trabalho propõe é que se pense sua obra para além do militantismo, já bastante analisado por diversos autores (vide os trabalhos de POLICE, 2000; MACEDO, 2005; CEVA, 2006; SILVA, 2010), localizando sua contribuição analítica ao pensamento social brasileiro. Dois trabalhos seus são os subsídios basilares desta pesquisa, a saber: *O Genocídio do Negro Brasileiro* (1978); e *O quilombismo* (1980). O primeiro traz ao debate sobre as relações raciais e as formas como o africano e, posteriormente, o afrodescendente foi, sistematicamente, alijado de qualquer possibilidade de inserção na dinâmica social brasileira e latino-americana, se assim quisermos, por obra de políticas de segregação velada, mas não menos depreciativas do que o racismo legitimado científica e juridicamente nos Estados Unidos e diversos países da Europa. O segundo demonstra um projeto político alternativo à sociedade brasileira, sintetizando um modelo de reorganização social onde as práticas coletivistas oriundas da herança africana no Brasil e na América Latina são as bases de uma nova dinâmica social multicultural e multirracial.

O que se pretende evidenciar ao longo deste trabalho é a forma como esse modelo analítico é produzido. Inicialmente, com a crítica a um padrão genocida de organização da sociedade que, de forma sutil, busca subtrair as possibilidades de acesso aos afrodescendentes, jogando-os à marginalidade dos processos sociais estabelecidos no país desde a constituição do sistema escravagista e após sua supressão. Em seguida a ideia é explorar, de forma sociológica, o significado do quilombismo como modelo de (re) organização social.

² O pensamento social brasileiro caracteriza-se pela vasta produção intelectual que tem buscado desenhar, orientar, compreender e conceber a dinâmica social no Brasil. Na acepção de Maia (2010) o pensamento social brasileiro não pode ser concebido como um conjunto de textos e intelectuais clássicos associados a uma tradição pretérita, mas como o campo contemporâneo de estudos sobre essa tradição. Logo, o pensamento social brasileiro não é um ponto de chegada, mas um modo de construção do discurso teórico, que se orienta para o desvendamento da modernidade no Brasil, entendida a partir de sua inscrição periférica no mundo ocidental. (MAIA, 2010).

O mote de discussão que orienta a argumentação de Abdias do Nascimento refere-se às formas de participação política da população negra, bem como, às alternativas encontradas por este grupo à sua inserção na estrutura social brasileira.

I. BREVE RELATO BIOGRÁFICO DE ABDIAS DO NASCIMENTO

Abdias do Nascimento nasceu aos 14 dias do mês de março de 1914, em Franca, cidade situada no nordeste do Estado de São Paulo, a 395 quilômetros da capital paulista. Filho de uma doceira e um sapateiro é o segundo de uma família de sete irmãos. A família de Nascimento não possuía muitos recursos, e ele foi obrigado a conciliar trabalho e estudos durante a infância e adolescência. Teve ocupações como *“entregador de pão, leite e carne nas casas das famílias ricas da cidade e ajudante em uma farmácia”* (NASCIMENTO, 2006).

Aos sete anos, entrou para a escola primária no Grupo Escolar Coronel Francisco Martins (POLICE, 2000), a primeira escola pública da cidade, fundada em 1905. Em 1928, ingressou no curso de contabilidade no colégio Ateneu Francano. Segundo Nascimento (2006), só lhe foi possível estudar nessa escola devido à intervenção da mãe com o prefeito da cidade, o qual lhe arranhou uma bolsa de estudos. Nessa mesma época, começou a trabalhar em um consultório médico como atendente. O vizinho, um dentista, possuía uma biblioteca que Nascimento viria a frequentar. No seu depoimento a Police (2000), ele afirma que passava o tempo lendo autores como Euclides da Cunha, Flaubert e clássicos da literatura internacional.

“Vinte e seis anos separam a abolição da escravidão do nascimento de Abdias. Seus pais, porém, não haviam sido escravos, diferentemente de sua avó materna. Isso demonstra que as feridas oriundas do mundo escravista ainda se encontravam abertas e podiam ser sentidas” (MACEDO, 2005). Aos dezesseis anos deixou Franca para prestar o serviço militar em São Paulo. Vindo do interior completamente ignorante, tolo, sem meios de se orientar em assuntos políticos, como ele mesmo admite (NASCIMENTO, 2006), já trazia em sua essência a vontade de atuar em defesa da cidadania dos afro-brasileiros. Contudo era muito arriscado participar dos movimentos de reivindicação negra, por que os soldados estavam proibidos de envolverem-se com a política ou qualquer atividade de cunho social. Em 1930,

Nascimento entrou para o Exército. Esta foi a sua estratégia para sair de casa e ir para a capital paulista. Alterou a sua idade no documento, aumentando-a, e conseguiu a passagem de trem entre Franca e São Paulo por meio de um conhecido de sua mãe na Câmara Municipal da Cidade.

Chegando a São Paulo, apresentou-se como voluntário no Exército, sendo designado para o Quartel Militar de Itaúna, atual Osasco, onde começou a servir como recruta no 2º Grupo de Artilharia Pesada. Ali ficou durante seis anos e galgou várias posições, chegando ao posto de Cabo e realizando serviços administrativos, devido ao seu grau de instrução o qual era mais elevado do que o da maioria do contingente. Todavia, sua iniciação na instituição militar não foi tranquila. Conheceu a vida dura e disciplinada das Forças Armadas através dos trabalhos que era designado a fazer. Ainda em 1930, sua mãe faleceu em Franca, algo marcante para o jovem, que havia fugido dias antes para visitar a mãe que se encontrava enferma (NASCIMENTO, 2006).

Na verdade a carreira militar descortinou para Abdias a primeira percepção de como funcionavam as relações raciais no Brasil. Ele percebeu que existia um racismo camuflado, velado entre a ridicularização de tudo aquilo que o negro produzia e a tolerância paternalista para com os negros engajados no serviço militar. O tratamento diferenciado entre negros e brancos no exército, apenas refletia o funcionamento da sociedade brasileira.

Entre julho e setembro de 1932, o autor combateu na Revolução Constitucionalista de 1932, no batalhão do General Euclides Figueiredo, atuando como cabo pelo lado de São Paulo. Durante a batalha, Nascimento ficou a par da existência da Legião Negra, nome dado aos batalhões compostos somente por negros e que atuaram nos conflitos de 1932, em São Paulo. A Legião era formada por indivíduos que se desligaram da Frente Negra Brasileira pelo fato de a entidade se posicionar de maneira neutra em relação ao movimento revolucionário.

Abdias do Nascimento se engajou na Frente Negra Brasileira (FNB) que foi um importante movimento, iniciado em São Paulo em 1931, que tinha como princípio o enfrentamento das atitudes racistas produzidas pela sociedade para alcançar a igualdade social. A “Frente”, como era chamada por seus associados é considerada a primeira

organização política e racial dos negros brasileiros (GUIMARÃES, 1999, 2002, 2003; BUTLER, 1998; ANDREWS, 1991; SANTOS, 1985; MITCHEL, 1977). A ideologia que embasava a FNB era uma ideologia nacionalista de integração e assimilação, ou seja, visava à incorporação dos negros na sociedade brasileira que se constituía naquele momento histórico e objetivava a apropriação dos valores da sociedade dominante.

Em 1933, Nascimento filia-se à Aliança Integralista Brasileira (AIB). Tinha apenas 19 anos à época da adesão e circulava por um ambiente de classe média urbana, pois se tornara instrutor do Tiro de Guerra, lidando com jovens oriundos desta classe social, além de estabelecer contato com os oficiais. O integralismo, segundo o próprio autor, teve uma influência bem maior na formação política e intelectual do ativista negro, se comparado à Frente Negra. Contudo, é preciso ter em mente que os projetos políticos destas duas organizações eram bastante próximos, além de vários integrantes da Frente Negra terem uma posição simpática ao integralismo ou participarem simultaneamente em ambas as organizações.

Em 1936, em decorrência de uma série de perseguições policiais, por causa de sua militância, Abdias resolveu ir morar no Rio de Janeiro o que foi de grande importância à sua constituição intelectual. Neste estado, os negros estabeleceram formas diferenciadas de relação com sua cultura, através, principalmente, de seus terreiros de candomblé e isso foi uma nova perspectiva educacional para Abdias do Nascimento, pois, em São Paulo a reação era mais instintiva contra a discriminação, se dava através de um enfrentamento direto, de uma atitude de guerra, sem outro fundamento que não fosse a justiça, os direitos dos cidadãos. No Rio de Janeiro, Abdias pode entrar naquilo que para ele era outra dimensão da cultura negra, outra forma de intelectualidade, ele entrou naquilo que seria a alma negra e pode compreender as tradições culturais africanas com mais profundidade.

Foi também no Rio de Janeiro que Abdias terminou o curso de economia, iniciado na Escola de Comércio Alves Penteado de São Paulo, uma Faculdade de Administração e Finanças. Tendo transferido sua matrícula para a Universidade do Rio de Janeiro, especificamente, para a Faculdade de Economia onde concluiu sua formação (NASCIMENTO, 2006).

A década de 1940 marcou o início da produção intelectual de Nascimento. Nesse período o autor começou a sistematizar suas primeiras ideias no papel. Grande parte deste material é composta por artigos de jornais (Diário Trabalhista, Folha Carioca, Folha do Rio, Quilombo, A Situação, Diário do Rio, O Jornal e o Sol), de revistas (Senzala, Vamos Ler, The Crisis e Himalaya) e alguns manuscritos inéditos (MACEDO, 2005).

Educado em instituições e circulando por espaços onde sua condição racial era sempre evidenciada, o jovem negro aos poucos foi construindo sua consciência racial, um processo que poderíamos denominar de “tornar-se negro” (MACEDO, 2005). A influência mais forte sobre Nascimento até aquele momento teria sido a da Ação Integralista Brasileira (AIB), seu primeiro espaço de atuação política, de modo que sua passagem pela Frente Negra Brasileira soa como efêmera, mas não pode ser desconsiderada. Possivelmente, foi na “Frente” que Nascimento desperta para a possibilidade de uma futura atuação política pela causa negra.

Ao sair da prisão³, no início de 1944, Nascimento estava decidido a implementar sua ideia de fundar um teatro negro. Logo foi criada uma das mais expressivas contribuições ao cenário artístico, social e político brasileiro, o Teatro Experimental do Negro (TEN)⁴. O TEN foi muito mais do que um grupo teatral

³ O autor havia sido preso em duas ocasiões e períodos diferentes. Em 1937, ao criticar a ditadura Vargas, Abdias foi preso distribuindo panfletos que criticavam a implementação do Regime do Estado Novo. Em 1943, é preso por insubordinação no Exército e pela confusão em um bar que havia causado sua exoneração da instituição. O período de encarceramento é marcado por experiências como ator e diretor teatral.

⁴ “Nasceu, em 1944, no Rio de Janeiro, o Teatro Experimental do Negro, ou TEN, que se propunha a resgatar, no Brasil, os valores da pessoa humana e da cultura negro-africana, degradados e negados por uma sociedade dominante que, desde os tempos da colônia, portava a bagagem mental de sua formação metropolitana européia, imbuída de conceitos pseudocientíficos sobre a inferioridade da raça negra. Propunha-se o TEN a trabalhar pela valorização social do negro no Brasil, através da educação, da cultura e da arte. O TEN visava a estabelecer o teatro, espelho e resumo da peripécia existencial humana, como um fórum de idéias, debates, propostas, e ação visando à transformação das estruturas de dominação, opressão e exploração raciais implícitas na sociedade brasileira dominante, nos campos de sua cultura, economia, educação, política, meios de comunicação, justiça, administração pública, empresas articulares, vida social, e assim por diante. Um teatro que ajudasse a construir um Brasil melhor, efetivamente justo e democrático, onde todas as raças e culturas fossem respeitadas em suas diferenças, mas iguais em direitos e oportunidades.” (NASCIMENTO, Abdias do. Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões. ESTUDOS AVANÇADOS 18 (50), 2004, p. 209-224.

composto só por negros. Além da parte artística – com várias peças centradas na temática racial – organizou concursos de beleza e artes plásticas, promoveu intensa atuação político-social através de convenções, conferências, congressos, seminários, cursos de alfabetização e iniciação artístico-cultural para negros, editou um jornal intitulado Quilombo e alguns livros (MACEDO, 2005).

II. CONTEXTO DE ANÁLISE

Para que se possa compreender melhor a contribuição teórica de Nascimento é necessário esclarecer que se trata de uma obra que não só sintetiza um discurso crítico à estrutura social vigente, mas, que também propõe uma reinterpretação da realidade brasileira por meio da defesa do pan-africanismo. Dentre as diversas contribuições de Nascimento destaca-se a proposta de pensar a situação dos afrodescendentes brasileiros desde o prisma dos seus homônimos da América Latina, problemática que nos dias de hoje vem sendo retomada sob a ótica das teorias pós-colonialistas.

Além disso, Abdias do Nascimento também foi político atuante no Congresso Nacional, cumprindo mandato como Deputado Federal (1983-1987) e como Senador (1997-1999). Desta atividade pode-se destacar, como subsídio ao debate sobre política e raça, as diversas proposições interpostas por Nascimento que traziam no escopo de suas justificativas a necessidade de se pensar a sociedade brasileira a partir de critérios raciais.

Defensor da integração social a partir de um princípio de organização racial, na qual a matriz identitária que origina a conformação da nação deve ser observada para que se conceba uma perspectiva de cidadania, Abdias não postula a segregação, mas o reconhecimento do negro enquanto ator relevante para a constituição de uma identidade nacional. Ainda afirma que *“a história do Brasil é uma versão concebida por brancos, para os brancos e pelos brancos, exatamente como sua estrutura econômica, sociocultural, política e militar tem sido usurpada da maioria da população para o benefício exclusivo de uma elite branca/brancóide, supostamente de origem ário-européia”*. A resistência dos afrodescendentes a esse quadro de racismo, preconceito, exclusão e desigualdade é discutida e perpassa toda a obra de Nascimento. Dentro de sua perspectiva:

[...] a tenaz persistência da cultura africana no Brasil e em outras partes da América do Sul não pode razoavelmente ser atribuída a uma suposta benevolência dos ário-latinos, nem ao caráter e cultura dos mesmos. Em qualquer caso, a falsa imagem de uma escravidão humanizada, benemérita, com certa “liberdade” tem sido atribuída ao Brasil como também à América Latina, de modo geral. Porém, não foram menos racistas nem menos cruéis do que sua contraparte ário-anglo-saxônica. Da mesma forma que nos Estados Unidos, também na América Latina ou do Sul, e no Brasil, não permitiam aos africanos a prática livre de seus costumes e tradições (NASCIMENTO, 1980 p. 16).

Percebe-se que a temática da qual se ocupa Nascimento refere-se a importância da contribuição cultural negro-africana à construção da identidade nacional. Mesmo que diversos recursos intelectuais tenham sido usados para desconsiderar esta participação, Nascimento é um defensor deste fenômeno ancorado na resistência dos povos africanos vindos à América, bem como, em sua efetiva manutenção do status cultural de matriz africana.

Neste sentido, dada a complexidade da discussão proposta na obra de Abdias do Nascimento, sem dúvida alguma, ainda inexplorada pela sociologia brasileira e, ainda mais, considerando-se sua ampla atividade militante e intelectual e, também em face da crescente presença da questão racial como tema de destaque na agenda política nacional, justifica-se que uma abordagem analítica se debruce sobre a sua obra.

Os temas sempre presentes na obra de Abdias do Nascimento sobre a importância do negro como ator social relevante à sociedade brasileira, especialmente a crítica a um modelo social construído a partir de hierarquias raciais, poderão contribuir à elucidação e compreensão sobre as reais consequências da escravidão aos negros brasileiros, e talvez possam demonstrar também a atualidade do debate sobre a condição social do negro no Brasil.

III. A OBRA DE ABDIAS DO NASCIMENTO: UMA SUCINTA INTRODUÇÃO

São várias as obras desse autor: da bibliografia de Abdias do Nascimento constam, até 2002, cerca de 132 títulos entre livros (22), artigos de jornais (43), revistas (56), manuscritos inéditos (03) e depoimentos (03) (Macedo, 2005). Tal produção demonstra sua extrema capacidade de discorrer sobre temáticas diversificadas. Pode-se destacar como exemplo desta capacidade os seguintes livros: *Sortilégio* (mistério negro)

(1959), “Racial Democracy” in Brazil: Mith or Reality (1976), O genocídio do negro brasileiro (1978), Mixture or Massacre (1979), O quilombismo (1980), Sitiado em Lagos (1981), Povo Negro: a Sucessão e a “Nova República” (1985), Africans in Brazil: a Pan-African Perspective (1991).

De forma inicial é possível indicar que uma primeira fase de sua produção intelectual situa-se no final dos anos 1950 e está direcionada à discussão sobre a integração efetiva do negro na dinâmica social brasileira. Com a criação do TÊN Abdias produziu diversos textos para o teatro que posteriormente foram compilados e editados no livro *Sortilégio*. Em geral estes textos tinham como principal objetivo dimensionar os limites da integração do negro à sociedade brasileira.

A segunda fase de sua produção, localizada a partir de meados dos anos 1970, já remete a diferentes perspectivas a respeito do negro enquanto ator social. Dado o convívio de Abdias do Nascimento, em seu autoexílio, com diversos intelectuais pan-africanistas e por sua experiência junto aos militantes negros pelos direitos civis nos Estados Unidos, o autor passa a tratar a condição dos afro-brasileiros desde uma ótica de integração dos mesmos à luta global de reconhecimento dos africanos e afrodescendentes como o grupo social que sustentou física e economicamente a formação do “Novo Mundo”. Temas como o pan-africanismo, o multiculturalismo e o multirracialismo marcam os diversos textos que Abdias produziu neste período. Aliás, as obras analisadas e utilizadas na concepção deste trabalho fazem parte deste momento de produção mais densa e crítica do autor.

O terceiro momento da produção de Abdias situa-se no período em que o mesmo insere-se na arena da política formal. Seus textos são marcados pela apresentação dos debates relacionados às suas proposições que tem como escopo a sua luta pela implementação de políticas de igualdade racial e reconhecimento da população negra, de sua cultura e identidade.

IV. OBJETIVOS DO ESTUDO

O objetivo principal desta dissertação é analisar parte da obra de Abdias do Nascimento, fundamentalmente aquela que trata das questões relacionadas às consequências histórico-sociais da escravidão para os afro-brasileiros e suas alternativas

à população negra. Porém, a proposta para esta investigação não se restringe a expor a importância deste autor como militante, mas dispõe-se a analisar a sua produção intelectual desde uma perspectiva teórica fundamentada no valor creditado atualmente aos autores tidos como “marginais” ao pensamento social clássico de cunho científico-acadêmico.

Ao analisar a obra de Abdias do Nascimento, busca-se evidenciar a preocupação contemporânea do autor com o pensamento social que ainda concebe as relações raciais no Brasil de forma harmônica e não-conflitiva. E ainda, demonstrar que alternativas são apresentadas pelo mesmo a um quadro de desigualdade social que, na perspectiva de Nascimento, baseia-se na disparidade racial. Para tanto o trabalho tem como objetivos:

- a) Identificar as categorias analíticas e os principais conceitos que estão presentes em sua obra;
- b) Analisar, em suas obras, qual a posição do autor em relação ao debate sobre a questão racial no país;
- c) Identificar, a partir de sua produção, temas que o localizem em uma linha teórica do pensamento social que tem sido responsável por abarcar as perspectivas sociais ditas marginalizadas, a saber, o pensamento pós-colonialista.

V. HIPÓTESES DO ESTUDO

Duas hipóteses nortearam o trabalho: A primeira entende que a vinculação da obra de Abdias do Nascimento à teoria pós-colonialista se dá através do projeto do quilombismo como sistema social alternativo, pois este sintetiza a proposta de um novo processo de organização social, buscando nas raízes da experiência histórica de luta específica dos africanos nas Américas, e particularmente no Brasil, o modelo para a articulação de uma ideologia capaz de reorientar a atuação política dos afrodescendentes.

A segunda hipótese supõe que o radicalismo exposto no conjunto de escritos produzidos por Abdias do Nascimento, no que tange a transformação da sociedade

brasileira, relegou sua obra ao ostracismo acadêmico. Em função de Nascimento não estar atrelado à rede de produção do conhecimento em ciências sociais, vigente no país entre os anos 1940-1980, sua obra não teve aceitação acadêmica por sua postura crítica ao modo de se fazer ciência no país. Sua redescoberta só foi verificada muito recentemente, por força das inúmeras mudanças: sociais, políticas, econômicas, entre outras, sofridas pela sociedade brasileira.

VI. BREVE NOTA METODOLÓGICA

O processo de construção da pesquisa baseada em dados bibliográficos requer um questionamento sobre as fontes disponíveis para a realização do trabalho. Esse exercício deve ser realizado levando-se em conta desde o tipo de fontes (livros teóricos, depoimentos, manuscritos pessoais, artigos de jornais e revistas, peças de teatro, obras de arte etc.), até o acesso que se tem a elas (localização das bibliotecas, acesso ao acervo, estado das obras e a possibilidade de encontrar certos documentos mais antigos). Esse questionamento torna-se necessário devido ao fato de que o formato e os objetivos da pesquisa estão diretamente relacionados ao tipo de fontes que se tem disponível.

Analisar as obras de autores que não só estudaram, mas vivenciaram a relação colonizador-colonizado abre um espaço de opções para discutir o ponto de vista, a opinião, o olhar, ou, de modo mais científico, o discurso sobre as condições onde foram geradas estas obras. Do ponto de vista metodológico, a proposta deste trabalho é, primeiramente, identificar os temas, os problemas levantados, as hipóteses construídas ao longo da produção de Abdias do Nascimento e com elas as principais categorias que possibilitam descobrir a vinculação deste intelectual com a teoria pós-colonialista e a influência pan-africanista em sua obra.

A técnica utilizada neste trabalho foi a pesquisa bibliográfica, constituída, principalmente, por livros e artigos publicados por Abdias do Nascimento. Procedeu-se, inicialmente, uma pesquisa exploratória sobre a biografia do autor, bem como a contextualização da produção de suas obras. Esta etapa foi empreendida utilizando-se as diversas biografias e análises de trajetória existentes sobre o intelectual em questão, assim como, recorreu-se também às informações disponíveis em diversos sítios da internet.

Os dados, ou seja, os temas, conceitos e significados decorrentes da obra de Abdias do Nascimento, foram organizados a partir de sua permanência na produção deste autor, por isso, este trabalho buscou identificar quais tópicos possuem maior relevância na perspectiva do intelectual em discussão. Os conceitos e categorias mais recorrentes foram elencados como elementos centrais que poderão explicar também a recorrência a determinadas temáticas. A proposta era verificar os “termos do debate” inseridos na obra de Nascimento e como tais termos orientam-se em relação ao quadro de referência acerca dos fenômenos sociais observados por este autor.

Como proposta metodológica este trabalho possui uma perspectiva qualitativa, na medida em que visa perceber a reflexão teórica exposta na obra de um intelectual. O escopo metodológico da pesquisa é aduzir a visão de mundo de Abdias do Nascimento e tentar demonstrar de forma compreensiva como este intelectual constrói um modelo analítico que visa expor as dificuldades dos segmentos afrodescendentes no Brasil e na América Latina.

Empreendeu-se uma pesquisa documental que na acepção de Neves (1996) é constituída pelo exame de materiais que ainda não receberam um tratamento analítico ou que podem ser reexaminados com vistas a uma interpretação nova ou complementar de determinado fenômeno social. *“Podendo oferecer base útil para outros tipos de estudos qualitativos e possibilitando que a criatividade do pesquisador dirija a investigação por enfoques diferenciados”*.

Deste modo, foi possível, também, procurar a teoria em *“lugares onde ela parecia ausente e trazer para o centro da teoria social lugares e temas que antes estavam nas suas margens, nomeadamente uma diversidade de formas de expressão cultural oriundas das margens da cultura hegemônica, tanto nas sociedades centrais como nas sociedades semiperiféricas e periféricas”* (NUNES, 2005). Conforme demonstra Nunes:

A ficção científica, a literatura e o cinema de inspiração feminista, a literatura da América Latina, a produção literária e ensaística dos intelectuais diaspóricos ou o chamado Terceiro Cinema são apenas algumas das expressões desta dinâmica. Pode-se dizer que a invenção teórica, neste caso, recorre a uma apropriação *heterotópica* de linguagens e de narrativas que são deslocadas e reconfiguradas das margens para o centro do discurso teórico (NUNES 2005, p. 311).

Apoiando-se nos estudos sobre o pós-colonialismo crítico esta pesquisa vislumbra uma chave analítica qualitativa à sua execução. Da teoria pós-colonial acolhe a informação acerca dos efeitos das práticas coloniais e neocoloniais na produção de conhecimento e de subjetividades multidimensionais.

Duas obras foram especificamente selecionadas para a elaboração desta dissertação: *O genocídio do negro brasileiro*, obra publicada em 1978, como resultado de um ensaio redigido pelo autor para o Colóquio do Segundo Festival de Artes e Culturas Negras em Lagos, Nigéria, entre 15 de janeiro e 12 de fevereiro de 1977. O trabalho deveria ser apresentado como conferência pública naquele evento. No entanto, por imposição da comitiva oficial brasileira enviada ao evento – da qual Abdias não fazia parte, participando do mesmo a convite especial do então diretor do colóquio Professor Pio Zirimu – seu trabalho fora recusado pela comissão avaliadora do referido evento.

A importância deste texto encontra-se na minúcia com que o autor discorre sobre a condição do negro africano e do afrodescendente, desde o período da escravidão até os dias atuais, ilustrando com fatos e dados como o processo ao qual denomina genocídio foi implantando, e é operacionalizado pelo *establishment* político e intelectual no país.

A outra obra que embasa esta pesquisa denomina-se *O quilombismo*. Neste texto o autor propõe a reorganização social dos afrodescendentes na diáspora, a partir dos modelos sociais africanos que foram trazidos ao país e a todo continente americano com o tráfico de escravos. O livro lança uma reflexão teórica acerca da importância de se perceber o afro-brasileiro como um elemento fundamental à constituição e manutenção da sociedade brasileira.

Buscando dialogar com o pensamento social da época os dois textos procuram em sua proposta teórica repensar o negro, colocando-o como protagonista de sua própria história e buscando desconstruir o pensamento já arraigado no senso comum da sociedade brasileira de que o afro-brasileiro estaria em condição de inferioridade dado a sua passividade e incapacidade de organização social.

A dissertação está estruturada em quatro capítulos. No primeiro capítulo intitulado *O genocídio do negro brasileiro ou o processo de um racismo mascarado* expõe-se a forma como o autor articula a categoria genocídio ao sistema hierárquico racial que estrutura a sociedade brasileira. O que se pretende demonstrar é como o autor operacionaliza esta categoria relacionando-a com um dos principais constructos ideológicos do pensamento social brasileiro, a saber, a noção de mestiçagem.

O segundo capítulo, *O quilombismo: uma alternativa de organização social* apresenta de forma minuciosa a proposta do autor de reorganização da sociedade brasileira. O que este capítulo expõe é a crítica do autor aos modelos eurocêntricos de organização seja no plano político ou em relação à produção de conhecimento. Dado o aspecto utópico identificado no quilombismo, seu principal mérito é questionar o *status quo* vigente, buscando oferecer alternativas a um sistema social marcado pela dominação e exploração irrestrita do homem pelo homem.

O terceiro capítulo, que tem como título, *O debate em torno de um pensamento social alternativo* busca identificar as categorias elencadas nos textos de Abdias do Nascimento no interior de uma matriz de produção de conhecimento que objetiva se colocar de forma crítica e alternativa aos modelos “clássicos” de produção do conhecimento acerca da realidade social.

O quarto e último capítulo, *À guisa de conclusões*, retoma a discussão sobre a obra de Nascimento e busca concluir a argumentação indicando os alcances e limites do texto de Abdias do Nascimento como contributo ao pensamento social baseado na discussão sobre relações raciais, tanto no Brasil como na América de forma geral.

CAPÍTULO 01.

O GENOCÍDIO DO NEGRO BRASILEIRO OU O PROCESSO DE UM RACISMO MASCARADO

Este capítulo tem como objetivo apresentar, de forma esquemática e pormenorizada, a discussão proposta por Abdias do Nascimento acerca do papel do processo de mestiçagem na efetivação de um genocídio racial imposto pela ideologia eurocêntrica, a qual orientou, durante longo tempo, as elites políticas e intelectuais no Brasil e na América Latina.

Segundo Florestan Fernandes, prefaciando a obra *O genocídio do negro brasileiro* (1978), Abdias do Nascimento recoloca a importância e a significação do problema africano (e não mais do problema racial brasileiro) na agenda do debate acerca da condição do afrodescendente brasileiro e latino-americano. Ainda conforme Fernandes (1978) há três novas contribuições colocadas por Nascimento, a saber:

a) A reconfiguração do protesto negro no contexto histórico do último quartel do século XX. Para Florestan, Nascimento reequaciona política e socialmente o movimento negro pondo em cheque os estigmas e estereótipos raciais admitidos até então pelo conjunto da sociedade. Não há mais a menção a uma “Segunda Abolição”, mas uma mudança de perspectiva em relação à peculiaridade dos segmentos negros e mulatos da população brasileira, bem como, a sua contribuição cultural e histórica à formação da sociedade brasileira. Abdias aduz a ideia do que deve ser uma sociedade plurirracial como democracia, “*ou ela é democrática para todas as raças e lhes confere igualdade econômica, social e cultural, ou não existe uma sociedade plurirracial democrática. À hegemonia da ‘raça’ branca se contrapõe uma associação livre e igualitária de todos os estoques raciais*”.

b) A segunda contribuição percebida por Florestan Fernandes refere-se ao uso do conceito de genocídio aplicado à população que majoritariamente sofreu as consequências do processo colonialista, mesmo com seu término. Desde o período escravocrata e, principalmente, com a abolição, “*as populações negras e mulatas têm sofrido um genocídio institucionalizado, sistemático, embora silencioso*”. Portanto, o genocídio ocorreu e está ocorrendo e com isso Abdias tem o mérito de suscitá-lo como

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 um genocídio insidioso, que se processa dentro dos muros do mundo dos brancos e sob a completa insensibilidade das forças políticas que se mobilizaram para combater outras formas de genocídio”.

c) A terceira contribuição encetada por Abdias do Nascimento, na visão de Fernandes, diz respeito à proposição de uma série de medidas que poderiam configurar a construção de um novo quadro social. “Essas sugestões demarcam a diferença essencial que existe entre uma pseudodemocracia racial e o que deveria ser uma sociedade plurirracial democrática”. A tentativa de superação de uma condição de desigualdade e opressão encontra-se na base das reivindicações e proposições apresentadas por Abdias do Nascimento.

Em *O genocídio do negro brasileiro*, Abdias do Nascimento busca criticar os efeitos que a ideologia da democracia racial impôs aos afrodescendentes brasileiros. Segundo Nascimento (1978) o conceito de democracia racial erigiu-se no Brasil a partir de especulações e com o apoio das chamadas ciências históricas e refletiria determinada relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira: que negros e brancos têm uma convivência harmônica, desfrutando de oportunidades iguais de existência, sem interferência de origens raciais ou étnicas.

É possível perceber, nesta obra, a crítica à ideologia do luso-tropicalismo concebida por Gilberto Freyre. Nascimento demonstra que o luso tropicalismo prestou efetivos serviços ao colonialismo português.

A teoria luso-tropicalista de Freyre, partindo da suposição de que a história registrava uma definitiva incapacidade dos seres humanos em erigir civilizações importantes nos trópicos (os “selvagens” da África, os índios do Brasil seriam documentos viventes deste fato), afirma que os portugueses obtiveram êxito em criar, não só uma altamente avançada civilização, mas de fato um paraíso racial nas terras por eles colonizadas tanto na África como na América (NASCIMENTO, 1978 p. 42).

Conforme demonstra Nascimento, o luso-tropicalismo é a ideologia que levou a elite intelectual a crer que os portugueses tiveram o mérito de colonizar o Brasil e parte do continente africano, expondo ao mundo um novo modelo de sociedade baseada

na superioridade racial portuguesa e em sua importância à concepção de uma civilização avançada fundada na mestiçagem.

Ainda segundo Nascimento (1978), Freyre cunhou eufemismos raciais que visavam racionalizar as relações de raça no país. O termo *morenidade* seria o maior exemplo desta racionalização que tem como objetivo “*o desaparecimento inapelável do descendente de africano, tanto fisicamente quanto espiritualmente, através do malicioso processo de embranquecer a pele negra e a cultura do negro*”.

Nesta crítica ao pensamento social conservador, que via o negro como componente menor da identidade nacional, Nascimento refuta a ideia de que o africano seria um “*co-colonizador*” do Brasil a despeito de sua condição de escravo, encetando influências culturais sobre o processo de formação da sociedade brasileira. Esta perspectiva teria como ônus a responsabilização dos africanos, juntamente com os portugueses pela sistemática erradicação das populações indígenas, fato criticado por Abdias por entender que o genocídio indígena é de única e exclusiva responsabilidade dos colonizadores europeus.

Nascimento critica também a “*fertilidade ideológica*” de Gilberto Freyre que não contente em simplesmente implicar os africanos no genocídio indígena no país ainda concebe a ideia de “*metarraça*” como o produto da miscigenação ou do encontro das três raças fundadoras da identidade brasileira. “*A metarraça significaria o além-raça, suposta base de consciência brasileira. Atingiríamos neste ponto do nosso desenvolvimento demográfico uma síntese suprema: a morenidade metarracial, oposta aos conceitos fornecidos por arianismo e negritude*” (NASCIMENTO, 1978).

Outra perspectiva decorrente da ideologia do luso-tropicalismo é o mito segundo o qual a escravidão vivida pelos africanos e seus descendentes teria sido menos sofrida pela benevolência dos proprietários de escravos. A proximidade entre estes e o fenômeno do intercuro sexual entre senhores e escravas teria gerado um ambiente de convívio harmônico. Segundo Nascimento (1978), durante séculos o sistema escravocrata brasileiro desfrutou a fama de ser uma instituição benigna, de caráter humano. “*Isto graças ao colonialismo português que permanentemente adotou formas*

de comportamento muito específicas para disfarçar sua fundamental violência e crueldade”.

Neste ponto, Nascimento enfatiza o papel que instituições, como o Estado e a igreja católica, tiveram na ratificação das ações que oprimiram e obrigaram os afrodescendentes à servidão e à aceitação da exploração pretendida pelos detentores de escravos à época. Como ele afirma:

A igreja católica teria exercido a função de principal ideólogo e pedra angular para a instituição da escravidão em toda a sua brutalidade. O cristianismo, em qualquer de suas formas, não constitui outra coisa que aceitação, justificação e elogio da instituição escravocrata, com toda sua inerente brutalidade e desumanização dos africanos (NASCIMENTO, 1978 p. 53).

A ideia de que a escravidão foi um processo mais humanitário no Brasil também foi tema de que se ocuparam diversos intelectuais. Geralmente com o objetivo de justificar alguma “inferioridade” africana, muitos autores produziram análises nas quais o negro é descrito como ser dócil, no entanto, ingênuo e passível de obediência e domesticação. Este teria sido o motivo que levou a um “convívio harmônico” entre os escravos e seus senhores. A “aceitação” da religiosidade africana, a concepção do sincretismo como forma de integração desta matriz religiosa, são fenômenos que demonstrariam a sobrevivência cultural africana no seio da sociedade brasileira, Abdias coloca-se radicalmente contra esta posição. Para ele, este fundamental argumento se reveste de grave perigo, pois seu apelo tem sido sedutor e capaz de captar um amplo suporte na elite intelectual e política que detém o domínio sobre a dinâmica social no país. Afirma Nascimento que:

Postula o mito que a sobrevivência de traços da cultura africana na sociedade brasileira teria sido o resultado de relações relaxadas e amigáveis entre senhores e escravos. Canções, danças, comidas, religiões, linguagem, de origem africana, presentes como elemento integral da cultura brasileira, seriam outros tantos comprovantes da ausência de preconceito e discriminação racial dos brasileiros “brancos” (NASCIMENTO, 1978 p. 55).

Percebe-se que há, segundo Nascimento (1978), uma falsa ideia de benevolência, que justifica o sistema escravocrata e oblitera a real condição dos africanos a fim de estabelecer mecanismos de dominação que não estimulem a oposição entre os africanos e afrodescendentes. Nascimento crítica ainda o argumento de que a escravidão na América Latina teria seus efeitos minimizados em função de uma *“suposta distribuição de escravos em número relativamente pequeno numa extensa*

área geográfica, o que só permitiria umas poucas ‘peças’ para cada proprietário”. Uma menor concentração de escravos estimularia a proximidade entre senhor e escravo, propiciando um tratamento mais digno e humano ao africano e ao afrodescendente.

No entanto, no caso brasileiro, existem algumas peculiaridades que demonstram uma relação diferenciada. A facilidade de acesso, em função da proximidade das costas brasileiras e africanas, reduzia o preço do escravo importado. Logo, as plantações brasileiras foram mais densamente povoadas do que sua contraparte inglesa e espanhola. Como evidencia Nascimento (1978):

[...] tão barato se conseguia escravos que mais fácil e econômico era substituí-los por outros quando imprestáveis do que cuidá-los e alimentá-los convenientemente. No Brasil uma força braçal de mais de duzentos escravos numa só fazenda era fato comum, enquanto nos Estados Unidos mais de cinquenta ou cem escravos reunidos numa única propriedade era exceção. As condições de vida dos escravos no Brasil eram por isso menos cuidadas do que nos Estados Unidos, onde a substituição do escravo requeria relativamente mais dinheiro (NASCIMENTO, 1978 p. 59) .

A assertiva acima demonstra que a tentativa de “suavizar” a condição do escravo no Brasil não resiste a poucas demonstrações de dados que evidenciam a crueldade do processo escravagista tanto em sua vertente anglo-saxônica, quanto na versão latina. A facilidade de aquisição de escravos e a possibilidade de manutenção de uma força de trabalho sempre renovada condicionaram o africano “inútil” a uma condição de marginalidade que resulta em um processo de exclusão dos meios de produção e, conseqüentemente, de espoliação social. Abdias afirma que desde o início da escravidão os africanos confrontaram as instituições que visavam mitigar a real condição dos escravos, como a igreja e o Estado. Segundo ele, *“os negros negavam a versão oficial de sua docilidade ao regime, assim como sua hipotética aptidão natural para o trabalho forçado. Eles recorreram a várias formas de protesto e recusa daquela condição que lhes fora imposta, entre as quais se incluíam o suicídio, o crime, a fuga, a insurreição, a revolta”*.

Outra crítica colocada por Nascimento (1978) e alicerçada na mesma ideia de benevolência do modelo escravocrata brasileiro, diz respeito à exploração sexual da mulher africana. Nascimento afirma que em termos proporcionais a quantidade de mulheres escravas era bem menor que a de homens – na ordem de uma mulher para cada cinco homens – logo, as poucas mulheres que existiam eram impedidas de formar

qualquer tipo de estrutura familiar estável. *“A norma consistia na exploração da africana pelo senhor escravocrata, e este fato ilustra um dos aspectos mais repugnantes do lascivo, indolente e ganancioso caráter da classe dirigente portuguesa. O costume de manter prostitutas negro-africanas como meio de renda, comum entre os escravocratas, revela que além de licenciosos, alguns se tornavam também proxenetas”* (NASCIMENTO, 1978).

A herança patriarcal portuguesa, no Brasil, relegou à mulher negra uma condição de vítima indefesa do abuso e da exploração sexual por parte dos senhores e, posteriormente, seus descendentes. *“Ainda nos dias de hoje, a mulher negra, por causa da sua situação de pobreza, ausência de status social, e total desamparo, continua a vítima fácil, vulnerável a qualquer agressão sexual do homem, principalmente do homem branco”*. Esta realidade social opõe-se à insistente ideia de que a formação social do Brasil ocorreu obedecendo a um processo integrativo imune a qualquer preconceito. *“Tira a máscara do português e do brasileiro branco isentos de procedimentos racistas. Liquida certos argumentos considerando que aquela ausência de preconceito teria permitido ao colonizador engajar-se numa saudável interação sexual com a mulher negra: não só brasileiros, como latino-americanos”*.

Há no mito da *“democracia racial”* a ênfase na popularidade da mulata como prova de saudáveis e abertas relações raciais no Brasil. No entanto a mulata é o fruto do estupro da mulher africana e como tal torna-se o objeto de fornicção dos senhores escravocratas. Segundo Nascimento *“exploração e lucro definem, ainda outra vez, seu papel social”*.

Outra bandeira defendida pelos ideólogos da *“democracia racial”* e criticada por Abdias refere-se à ideia do intercasamento. Citando Octávio Ianni, o autor demonstra que há uma grande rejeição ao casamento entre negros e brancos. Há uma tendência à eliminação dos negros e mulatos no interior de famílias brancas, aquilo que o autor classifica como uma progressiva rejeição, tanto ao negro, quanto ao mulato, à medida que as manifestações de relacionamento inter-racial se aproximam do mundo social dos brancos. Tal situação é definida por Abdias a partir da seguinte afirmação:

A firme convicção de que as relações de raça no Brasil são de qualidade superior, quando comparadas àquelas dos Estados Unidos, frequentemente se

apóia nessa suposta teoria de saudável interação sexual. A assunção brasileira é que na América do Norte, os brancos não se cruzaram com os negros, ambas as raças permanecendo puras em sua composição biológica. Este raciocínio pode e deve ser considerado simplesmente como outro fruto da ignorância e/ou malícia dos nossos teóricos da miscigenação que deificam aquele processo como um valor exclusivo da experiência brasileira (NASCIMENTO, 1978 p. 64).

O mito do africano livre também é um elemento central na construção da análise sobre o genocídio do negro brasileiro. Depois de alguns anos de trabalho os velhos, os doentes, os aleijados e mutilados – aqueles que conseguiram superar ou sobreviver aos horrores da escravidão e não possuíam mais condições produtivas – *“foram atirados à rua, à própria sorte, qual lixo humano indesejável; estes chamados de ‘africanos livres’”*. Segundo Nascimento (1978), em 1888 se repete o mesmo ato “libertador” denominado pela história do Brasil como Abolição ou Lei Áurea, *“que não passou de um assassinato em massa, ou seja, a multiplicação do crime, em menor escala, dos ‘africanos livres’”*.

Ao colocar os africanos e seus descendentes em condição de marginalidade perante a sociedade, a abolição exonerou de responsabilidades os senhores, o Estado e a igreja. Tornou-se desnecessário, nesta perspectiva, qualquer tipo de humanismo para com esta população. *“Tudo cessou, extinguiu-se qualquer gesto de solidariedade ou de justiça social: o africano e seus descendentes que sobrevivessem como pudessem”*.

Outra forma de sustentação do mito do africano livre refere-se ao aliciamento feito pelo serviço militar que prometia aos negros a libertação, após sua atuação nas muitas guerras ocorridas durante todo período escravagista. Para se tornarem precariamente livres, muitos escravos se inscreviam buscando, afirma Nascimento, a liberdade de morrer nas guerras dos colonizadores escravocratas. Neste sentido, os defensores das relações raciais harmônicas *“interpretam a forçada participação do escravo africano nas guerras coloniais de Portugal e do Brasil como outra das provas de integração do negro e de sua completa inclusão na sociedade brasileira”*.

Um dos pontos centrais da análise de Abdias do Nascimento acerca da formação social no Brasil e do conseqüente processo de genocídio do negro, diz respeito à ideologia do branqueamento. Segundo Nascimento (1978), a elite intelectual dominante ao eleger o mulato como símbolo de brasilidade e pilar da *“democracia*

racial”, estabelece o primeiro degrau na escala de “*branquificação sistemática do povo brasileiro*”. O mulato é o marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil. O autor identifica um processo progressivo de clareamento da população brasileira, com o avanço do elemento mulato e o sistemático desaparecimento do negro. Contudo, não percebe-se qualquer tipo de vantagem no status social, pois a posição do mulato equivale-se àquela do negro: “*ambos são vítimas de igual desprezo, idêntico preconceito e discriminação, cercado pelo mesmo desdém da sociedade brasileira institucionalmente branca*”.

O branqueamento é o objetivo final da ideologia sutil definida como mestiçagem, que tem na miscigenação sua vertente biológica e no sincretismo cultural sua vertente política. Munanga (2006) demonstra que tal processo desembocaria numa sociedade uniracial e unicultural.

Uma tal sociedade seria construída segundo o modelo hegemônico racial e cultural branco ao qual deveriam ser assimiladas todas as outras raças e suas respectivas produções culturais. O que subentende o genocídio e o etnocídio de todas as diferenças para criar uma nova raça e uma civilização, ou melhor, uma verdadeira raça e uma verdadeira civilização brasileiras, resultantes da mescla e da síntese das contribuições dos stocks raciais originais. Em nenhum momento se discutiu a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termos de futuro, já que o Brasil nasceu historicamente plural (MUNANGA, 2006 p. 97).

Conforme a assertiva acima, o que propunham os setores dominantes no país, principalmente, no final do século XIX e começo do século XX, era a construção de uma sociedade onde o domínio hegemônico da cultura de matriz europeia e, por consequência branca, seria o referencial que orientaria a formação desta sociedade. Logo o Brasil não teria nenhuma característica multirracial ou multicultural, ideologia criticada e combatida severamente por Abdias do Nascimento.

A crítica a todo processo de expurgo dos negros da sociedade brasileira, frequentemente, se vê impedida pelos tabus erigidos pela proibição da discussão sobre raça até mesmo entre a população negra no Brasil. Nascimento demonstra que a camada intelectual dominante, bem como, os setores políticos considera qualquer movimento de conscientização afro-brasileira como ameaça ou agressão retaliativa. Menciona também que em determinadas ocasiões os negros são condenados, pois pretendem impor ao país uma suposta superioridade racial negra. “*Qualquer esforço por parte do afro-brasileiro*

esbarra neste obstáculo. A ele não se permite esclarecer-se e compreender a própria situação no contexto do país; isso significa, para as forças no poder, ameaça à segurança nacional, tentativa de desintegração da sociedade brasileira e unidade nacional”.

O objetivo não expresso deste *processo de um racismo mascarado* é negar ao negro a possibilidade de auto-definição, subtraindo-lhe os meios de identificação racial. E é justamente na obliteração do auto-reconhecimento identitário que se encontra a chave da dominação e exploração da população negra no Brasil, imobilizando e desmotivando qualquer tipo de organização que vise questionar a real condição deste segmento social.

Abdias demonstra que a condição de pobreza da população negra, para além de uma questão de classe, refere-se principalmente à questão racial. Para ele, as feridas da discriminação racial se exibem ao mais superficial olhar sobre a realidade social do país. Até pouco tempo a discriminação era sancionada legalmente, sendo percebida principalmente no mercado de trabalho. O autor questiona a visão de muitos “ideólogos mal-intencionados” que sustentam a ideia de que o negro encontra-se em situação de pobreza e miserabilidade por vontade própria.

Se os negros vivem nas favelas porque não possuem meios para alugar ou comprar residência nas áreas habitáveis, por sua vez a falta de dinheiro resulta da discriminação no emprego. Se a falta de emprego é por causa de carência de preparo técnico e instrução adequada, a falta desta aptidão se deve à ausência de recurso financeiro. Nesta teia o afro-brasileiro se vê tolhido de todos os lados, prisioneiro de um círculo vicioso de discriminação – no emprego, na escola – e trancadas as oportunidades que permitiriam a ele melhorar suas condições de vida, sua moradia inclusive. Alegações de que esta estratificação é “não-racial” ou “puramente social e econômica” são slogans que se repetem e racionalizações basicamente racistas: pois a raça determina a posição social e econômica na sociedade brasileira (NASCIMENTO, 1978 p. 85).

Percebe-se que Nascimento (1978) tem uma visão muito própria e que antecipa algumas das conclusões a que chegou a academia brasileira sobre a desigualdade econômica persistente no país. Não só a condição de classe, mas, categoricamente, a condição racial define a posição social inferiorizada da população negra em relação à população branca. Citando Franz Fanon o autor afirma que “*o racista numa cultura com racismo é por esta razão normal. Ele atingiu a perfeita harmonia entre relações econômicas e ideologia*”.

A imagem internacional que o Estado brasileiro buscou construir durante longo tempo visou sempre suprimir a perspectiva racial como fator determinante em sua dinâmica social. Contudo esta imagem, para Abdias, está na contramão da realidade cotidiana no país. A situação desfavorável a que foram submetidos os afro-brasileiros não é apresentada ao cenário internacional. A elite política afirma, com veemência, a importância de o país se constituir a partir de um conjunto de relações raciais harmônicas, buscando colocar a sociedade brasileira como exemplo de inexistência de conflitos raciais.

Mais uma vez Abdias se coloca contrário a esta ideia, aduzindo a possibilidade de o Brasil estar construindo um modelo neocolonialista de dominação em relação aos demais países tanto na África quanto na diáspora africana. Segundo ele:

Quando se considera a duplicidade do comportamento brasileiro face às nossas relações de raça [...], surge com toda a naturalidade a pergunta: até que extensão representa um gesto de amizade e de relações positivas a preconizada política brasileira, em direção à África? Tudo não seria – como todas as indicações sugerem – mera tentativa de substituir a influência de Portugal colonialista, expulso da África pelas armas da libertação, por outra influência, desta vez de um neocolonialismo brasileiro? Não significaria o conteúdo dessa a continuidade dos interesses econômicos, políticos e culturais daquelas mesmas classes que têm tradicionalmente se beneficiado com a opressão e a exploração dos africanos e seus descendentes? (NASCIMENTO, 1978 p. 91).

Para Nascimento (1978), a posição tomada pela política brasileira em relação à África não difere do modelo colonialista imposto pelos países europeus àquele continente. Ao conceber o Brasil como um país sem estratificações raciais, esta elite política nega aos afrodescendentes a possibilidade de manter no continente africano a matriz de sua origem cultural, política e social. Além disso, um modelo social a-racial se estendido a um continente marcado pela imposição de diferenças raciais, como o continente africano, buscaria estabelecer a mesma forma sutil e subliminar de racismo vivenciado pelo negro brasileiro.

A crítica de Abdias do Nascimento orienta-se também à proposta não oficial, mas explícita do embranquecimento da população brasileira. Abdias demonstra que desde a classificação grosseira dos negros como seres selvagens e, por isso, inferiores, até o enaltecimento das virtudes da mistura de sangue como tentativa de erradicação da “mancha negra”; da capacidade operacional do sincretismo religioso, à abolição legal da

questão racial através de medidas legais como a omissão censitária, durante longo tempo, a *“história não oficial do Brasil”* vem registrando, durante muito tempo, o longo e antigo genocídio que se vem perpetrando contra a população afro-brasileira. *“Monstruosa máquina ironicamente designada ‘Democracia Racial’ que só concede aos negros um único privilégio: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora”*. Segundo o autor, este tipo de *“imperialismo da brancura”*, marcado pelo capitalismo que lhe é inerente, tem como produtos conceituais termos do tipo *assimilação, aculturação, miscigenação*, que camuflam, sob uma superfície teórica, a crença intocada na inferioridade dos africanos e seus descendentes.

A elite dominante dispõe de todo um aparato legal e mecanismos de controle social e cultural – o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massas, a imprensa em geral – todos estes recursos a serviço de uma ideologia que visa *“destruir o negro como pessoa e como criador e condutor de uma cultura própria”*. O processo de assimilação/aculturação não está relacionado apenas à concessão de status social individual aos negros, ele restringe sua mobilidade vertical enquanto grupo, na dinâmica social; *“invade o negro e o mulato até a intimidade mesma do ser negro e do seu modo de se auto-avaliar”*.

Para Nascimento (1978), a assimilação cultural é tão efetiva que a herança da cultura africana existe em estado de permanente confronto com o sistema dominante, *“concebido precisamente para negar suas fundações e fundamentos, destruir ou degradar suas estruturas”*. O reflexo desta assimilação é o centro da crítica de Abdias, ele afirma que:

Tanto os obstáculos teóricos quanto os práticos têm prevenido os descendentes de africanos de se afirmarem como íntegros, válidos, auto-identificados elementos da vida cultural e social brasileira. Pois realmente a manifestação de origem africana, na integridade de seus valores, na dignidade de suas formas e expressões, nunca tiveram reconhecimento no Brasil, desde a fundação colônia, quando os africanos chegaram ao solo americano (NASCIMENTO, 1978, p. 94).

Percebe-se na assertiva que além de não ser reconhecido culturalmente como um elemento que contribui para a formação de uma estrutura social, desde o ponto de vista de uma identidade coletiva, o africano e o afrodescendente têm, no plano

individual, sérias dificuldades de auto-afirmação enquanto integrantes de uma matriz étnico-racial.

O mecanismo de controle social que mais contribui para este quadro, segundo Nascimento (1978), é o sistema educacional. Para o autor, este sistema é usado como aparelhamento, no qual, nos diversos níveis educacionais, o elenco de conteúdos constitui um “*ritual da formalidade e da ostentação da Europa e, mais recentemente, dos Estados Unidos*”. Mais uma vez a crítica de Nascimento é perceptível na seguinte afirmação:

Se a consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do seu povo, foram ou são ensinadas nas escolas brasileiras? Quando há alguma referência ao africano ou negro é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra. Tampouco na universalidade da Universidade brasileira o mundo negro-africano tem acesso. O modelo europeu ou norte-americano se repete e as populações afro-brasileiras são tangidas para longe do chão universitário como gado leproso. Falar em identidade negra numa universidade do país é o mesmo que provocar todas as iras do inferno e constitui um difícil desafio aos raros universitários afro-brasileiros (NASCIMENTO, 1978 p. 95).

Pode-se depreender que, para Abdias do Nascimento, o sistema educacional oblitera qualquer possibilidade de reconhecimento do africano e do afro-brasileiro como fundadores do sistema social no país. Mais ainda, a identidade negro-africana é negada de forma “*intelectual e científica*” no lócus de produção do conhecimento, a saber, o espaço universitário. Aos afro-brasileiros, segundo o autor, as possibilidades de acesso ao ensino superior são reduzidas ou tolhidas, de forma veemente, e, mesmo quando inseridos no meio acadêmico, os negros têm um grande desafio quando pretendem ser reconhecidos a partir de sua identidade negra.

É o próprio meio universitário que busca barrar as formas de persistência da cultura africana no Brasil. Conforme aponta Nascimento, “*sempre que se observa estudado o tema da cultura africana no país, a impressão emanada de tais estudos é de que as culturas existem porque receberam franquias e consideração num país livre de preconceito étnico e racial*”. Contudo a realidade é bem diferente e com um grau de complexidade bem maior do que se percebe a primeira vista. Desde o início da colonização as culturas africanas, trazidas de forma brutal e violenta nos navios

negreiros, foram mantidas em constante condição de coerção pelo grupo dominante. Nascimento afirma que *“há um indiscutível caráter mais ou menos violento nas formas, às vezes sutis, da agressão espiritual a que era submetida a população africana”*, a começar pela obrigatoriedade do batismo cristão nos portos de partida na África ou chegada no Brasil. No entanto, as pressões culturais da sociedade dominante não conseguiram suprimir a herança cultural e espiritual do escravo.

Para Abdias, *“essa incapacidade de aniquilar definitivamente a vitalidade cultural africana que se expandiu por vários setores da vida nacional não pode ser interpretada como concessão, respeito ou reconhecimento por parte da sociedade dominante”*.

As culturas africanas trazidas para o Brasil possuíam atributos bastante diversificados, variando em graus de desenvolvimento, características e aparências. Possuem, no entanto, um fundamento básico comum que as identifica como “culturas irmãs”, a religiosidade como pilar central desta dinâmica cultural, baseada na oralidade e no politeísmo. Segundo afirma Abdias:

Nem todos os africanos condutores dessas culturas e seus descendentes estavam em condições de manter vivas e desenvolver suas respectivas contribuições à cultura do novo país, na medida em que eles próprios se achavam sob terríveis condições. Vítimas permanentes da violência, suas instituições culturais se desintegraram no estado de choque a que foram submetidas. As línguas africanas – expressão fundamental da visão de mundo de suas respectivas culturas – foram destruídas, com raras exceções para fins rituais. O racismo, exatamente como classifica as raças em “superior” e “inferior”, emprega idêntico critério para rotular as línguas em “inferior” e “superior” (NASCIMENTO, 1978, p. 102).

Esse quadro de privações e negações a que foram submetidos os afro-brasileiros resultou em formas de resistência que tiveram, e tem até hoje, nas religiões de matriz africana seu principal referencial. *“Constituindo a fonte e a principal trincheira do africano e o ventre gerador da arte afro-brasileira, o Candomblé⁵ teve de procurar refúgio em lugares ocultos, de difícil acesso, a fim de suavizar sua longa história de sofrimentos às mãos da polícia”*.

⁵ “Candomblé é o nome que recebeu a religião dos povos Yourubas, trazida da Nigéria para o Brasil. Porém o Candomblé inclui variações de outros grupos culturais vindos da África, tais como os Ewe (Gêges) do Benin, Angola-Congo e outros ramos Bantu. Culto dos Orixás, o Candomblé resistiu e conservou intacto seu corpo de doutrina, sua cosmogonia e teogonia, o testemunho dos seus mitos vivos e presentes” (NASCIMENTO, 1978 p. 102).

Nascimento (1978) afirma que a sobrevivência dos traços culturais africanos tem sido “perigosamente manipulada” por diversos estudiosos para demonstrar a essência não-racista e harmoniosa da civilização brasileira. Ou seja, a sociedade brasileira estaria supostamente aberta a todas as contribuições culturais, sem distinções, “*sejam elas, europeias, ameríndias ou africanas*”.

Essa permeabilidade defendida como a principal característica cultural brasileira é motivo de questionamento e discordância por parte de Nascimento, pergunta ele: “*o que é exatamente esta ‘cultura brasileira’ tão porosa a todas as influências?*”. Abdias afirma que esta construção ideológica baseada na porosidade e capacidade de assimilação da “cultura brasileira” nada mais é do que um paliativo artificial à dominação da cultura branco-europeia. Para ele:

A sociedade dominante no Brasil praticamente destruiu as populações indígenas que um dia foram majoritárias no país; essa mesma sociedade está às vésperas de completar o esmagamento dos descendentes de africanos. As técnicas usadas têm sido diversas, conforme as circunstâncias, variando desde o mero uso das armas, às manipulações indiretas e sutis que uma hora se chama assimilação outra hora aculturação ou miscigenação; outras vezes é o apelo à unidade nacional, à ação civilizadora, etc., etc. Com todo esse cortejo genocida aos olhos de quem quiser ver, ainda há quem se intitule cientista social e passe à sociedade brasileira atestados de “tolerância”, “benevolência”, “democracia racial” e outras qualificações virtuosas dignas de elogios. Certo: que os serviços de ideologia dominante continuem exercendo sua perversão da realidade. Cumpra a nós, os negros, que em vários estados somos a maioria da população [...], conceder a essa qualidade de estudiosos o que eles merecem: o nosso desprezo (NASCIMENTO, 1978 p. 107).

Na visão de Nascimento (1978), o processo arquitetado, organizado e, em larga medida, executado contra as populações não-brancas do país, aqui denominado genocídio, foi ratificado pela intelectualidade brasileira, tendo em muitos de seus cientistas sociais ferrenhos defensores dos vários mitos criados para justificar a constante tentativa de eliminação das culturas não-europeias.

Um dos principais espaços onde se buscou a eliminação do referencial cultural africano foi a religião. Para Nascimento (1978), o chamado “*sincretismo religioso*” tem a pretensão de manipular as religiões de matriz africana a fim de obliterar totalmente o papel destas instituições na preservação da memória coletiva dos negros vindos da África e seus descendentes. Neste sentido, o “*sincretismo religioso*” torna-se um mito que visa transmitir a imagem de um amalgamento ou de uma fusão natural entre as

religiões africanas e o catolicismo. “*Intercambiando influências de igual para igual, num clima de fraterna compreensão recíproca*”. O argumento a seguir demonstra o teor da crítica de Abdias a tal processo:

[...] Como é que poderia uma religião oficial locupletada no poder misturar-se num mesmo plano de igualdade com a religião do escravo negro que se achava não só marginalizada e perseguida, mas até destituída de sua qualidade fundamental de religião? Somente na base de, flagrantemente, violenta imposição forçada, poderia ter sucesso o sincretismo das religiões africanas com o catolicismo. [...] Para manter uma completa submissão do africano o sistema escravista necessitava acorrentar não apenas o corpo físico do escravo, mas acorrentar também seu espírito. Para atingir esse objetivo se batizava compulsoriamente o escravo e a igreja católica exercia sua catequese e proselitismo à sombra do poder armado (NASCIMENTO, 1978 p. 109).

O catolicismo apresentou-se como uma religião em termos de igualdade com as religiões africanas, apenas com o intuito de submeter às últimas aos seus dogmas e preceitos. Não há, como refere Nascimento (1978), nenhum interesse em admitir as religiões africanas como parte integrante do modelo religioso vigente. O que interessa à igreja católica é a possibilidade de oferecer aos setores dominantes, além do domínio físico, o domínio psicológico dos escravos.

Afirma Abdias que só merece o nome de sincretismo o fenômeno que envolveu as culturas africanas entre si, e estas com a religião dos índios brasileiros. O sincretismo ocorrido entre diferentes religiões africanas e os cultos dos índios no Brasil constitui-se em um processo de natureza inteiramente diferente daquele ocorrido com o catolicismo, não há imposição ou pretensão de superioridade entre as duas religiões, mas sim a assunção dos contributos de uma e outra matriz religiosa, em que o respeito e o reconhecimento da fé alheia são os princípios correntes.

Para Nascimento (1978), o falso caráter deste chamado sincretismo pode ser também percebido no tratamento desdenhoso dispensado às religiões africanas por seus supostos “parceiros” de sincretismo, a saber: os católicos brancos e os estudiosos da religião. “*As concepções metafísicas da África, seus sistemas filosóficos, a estrutura de seus rituais e liturgias religiosos, nunca merecem o devido respeito e consideração como valores constitutivos da identidade do espírito nacional. E desprezando-se a cultura que os africanos trouxeram, os europeus reforçaram a teoria e prática da rejeição étnica*”. Todos os objetivos do pensamento social, da ciência, das instituições públicas e privadas, apresentam-se como prova desta conclusão.

Incapazes de compreender o sistema de pensamento que subjaz aos rituais, os estratos dominantes objetivam destruir os referenciais africanos religiosos e culturais. Isto com a ajuda do sistema de pensamento europeu ou ocidental que se tem imposto através da coerção, às vezes até recorrendo à força armada, como recurso de submissão. Tal atitude demonstra a importância das religiões africanas como elemento subversivo dentro do denominado processo de assimilação, aculturação ou sincretismo.

As religiões afro-brasileiras exercem um papel preponderante no desenvolvimento da arte negra no país. Conforme constata Abdias, aos olhos da cultura dominante os produtos da criatividade religiosa afro-brasileira e dos africanos, de modo geral, não passavam de curiosidade etnográfica – destituídos de significação artística ou ritual. Para se aproximar da “categoria” da “arte sagrada” do ocidente, o artista negro teria que negar o conteúdo africano de seu trabalho e seguir os modelos europeus.

Esta técnica de esvaziamento cultural revela a ideia principal do horizonte artístico dominante, inferiorizar a cultura afro-brasileira através de sua folclorização. A redução da cultura afro-brasileira ao status de folclore – sem conteúdo ou densidade cultural – revela além da demonstração de desprezo ao negro dado pela sociedade vigente, a “*avareza com que essa sociedade explora o afro-brasileiro e sua cultura com intuídos lucrativos*”.

[...] Pois embora a religião e a arte sejam tão ridicularizadas e folclorizadas, elas constituem valiosas e rentáveis mercadorias no comércio turístico. Nesse caminho as manifestações religiosas negras tornam-se “curiosidades” para entreter visitantes brancos. A folclorização dá um passo em frente ao desenvolver outra etapa do tratamento dispensado à cultura afro-brasileira pela sociedade dominante, a sua comercialização (NASCIMENTO, 1978 p. 118).

Para além da inferiorização de um referencial cultural, o que ocorre com a cultura afro-brasileira é sua mercantilização enquanto fenômeno denominado como folclore. O menosprezo é substituído pelo interesse comercial que concebe a cultura negra como um *souvenir* folclórico.

Ao relegar a cultura africana a uma condição de simples folclore o sistema cultural dominante cria um “instrumento mortal” no esquema de imobilização e fossilização dos seus elementos vitais. Segundo Abdias, os conceitos originários da Europa ocidental que informam e caracterizam uma suposta cultura ecumênica,

predominam neste país de negros. “*Para esta cultura de identificação branca o homem folclórico reproduz o homem natural, aquele que não tem história, nem projetos, nem problemas: ele possui de seu apenas sua alienação como identidade*”. Nascimento afirma que essa identidade é, pois, sua mesma alienação. Desde que a matéria-prima é o não-ser que aguarda a forma, pode-se concluir, a respeito deste sistema de alijamento cultural denominado folclore, que ele é uma espécie de matéria-prima que a elite branca dominante manipulava e manufaturava para obtenção de lucro.

Da complexa teia de inferiorização e exclusão cultural a que foi submetido o afro-brasileiro, Abdias depreende uma definição que, no seu entender, é simples, mas demonstra a importância de que se admita a matriz cultural africana como formadora da identidade nacional, para ele:

[...] sem exceção, tudo que sobrevive ou persiste da cultura africana e do africano como pessoa no Brasil é a despeito da cultura branco-europeia dominante, do “branco” brasileiro e da sociedade que, há quatro séculos reina coagindo-os a alienar a própria identidade pela pressão social, se transformando cultural e fisicamente em brancos (NASCIMENTO, 1978 p. 123).

Com o objetivo de contornar um quadro de exclusão e, principalmente, de não aceitação, os muitos negros e mulatos – principalmente intelectuais – buscaram formas de ascender socialmente através de um processo que Abdias identifica como “*branquificação interior*”. A incapacidade de suportar a estratificação vigente e a importância dada à “*noção de homem ocidental*” desenvolveu, em muitos negros e mulatos, manifestações de “*ódio pela própria cor*”. A imposição estética submete o indivíduo negro à assimilação cultural e cria neste a aceitação de níveis de superioridade e inferioridade racial.

Para confrontar o quadro ora exposto, Abdias do Nascimento funda, em 1944, o Teatro Experimental do Negro (TEN) com os objetivos básicos de resgatar os valores da cultura africana, marginalizados e relegados à condição de “*folclóricos, pitorescos e insignificantes*”. Além disso, o TEN objetivava dar visibilidade aos atores negros e superar as imagens grotescas e estereotipadas – “*os moleques levando cascudos ou carregando bandejas, negras lavando roupa ou esfregando o chão, mulatinhas se requebrando, domesticados pais Joões e lacrimejantes mães pretas*” – papéis a que foram relegados os artistas negros a despeito de sua formação ou qualidade. Por fim, o

TEN busca questionar e criticar a literatura que focalizava o negro como um exercício esteticista ou diversionista. A proposta era desconstruir ensaios acadêmicos, puramente descritivos, “*tratando de história, etnografia, antropologia, sociologia, psiquiatria etc., cujos interesses estavam muito distantes dos problemas dinâmicos que emergiam do contexto racista da sociedade brasileira*”. Ainda, segundo Abdias do Nascimento, o TEN instaurou um processo de revisão conceitual visando à mudança de atitudes e a liberação espiritual e social da comunidade afro-brasileira.

É possível perceber no texto “*O genocídio do negro brasileiro*” que Abdias do Nascimento busca operacionalizar as categorias *mestiçagem* e *genocídio* como centrais em sua análise da condição social e política do negro brasileiro. O que define a mestiçagem para Abdias é a imbricação entre a miscigenação (a forma biológica de intercurso racial) e o sincretismo cultural que constituiria uma sociedade unirracial e unicultural. A mestiçagem submete a diversidade dos componentes culturais de uma sociedade à homogeneidade expressa pelo sincretismo. No caso brasileiro é a noção de morenidade que confere o status de pertencimento a uma identidade nacional.

No entanto, para Abdias é justamente o conceito de morenidade que se encontra no ápice do processo ao qual ele define como genocídio. Este processo se dá pela orquestração e implementação de uma “mestiçagem programada” que tem por objetivo eliminar sistematicamente o elemento negro da dinâmica social brasileira.

CAPÍTULO 02.

O QUILOMBISMO: UMA ALTERNATIVA DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL

O livro “*O quilombismo*” surge em 1980, com o objetivo de revelar a experiência dos africanos no Brasil, assim como tentar relacionar tal experiência aos “*esforços das mulheres e dos homens negro-africanos de qualquer parte do mundo em luta para reconquistar sua liberdade e dignidade humana, assumindo por esse meio o protagonismo de sua própria história*”.

Produzido e editado nos Estados Unidos, no período em que Abdias encontrava-se auto-exilado, em função do regime militar no Brasil, a obra pretende, segundo seu autor, contribuir para o conhecimento da trajetória histórica e social dos afro-brasileiros, dada à ausência de informação sobre o negro brasileiro para além das fronteiras nacionais. Segundo Abdias, diversos autores produziram análises sobre a questão do negro no Brasil. No entanto, tais trabalhos se caracterizam por uma visão externa e superficial sobre a população negra. Abdias aduz o seguinte questionamento:

Quando, porém, o negro, do meu país de origem, alguma vez transmitiu para os leitores dos Estados Unidos, diretamente, sem intermediários ou intérpretes, a versão afro-brasileira da nossa história, das nossas vicissitudes cotidianas, do nosso esforço criador, ou das nossas permanentes batalhas econômicas e sócio-políticas? (NASCIMENTO, 1980 p. 14).

Percebe-se a preocupação de Nascimento em construir um relato da condição afro-brasileira a partir da ótica dos próprios negros. É a proposta de se expor a situação de discriminação, preconceito e racismo sob o prisma dos indivíduos ou do grupo que se encontra na qualidade de vítima desse processo.

Para Abdias, importa assinalar a inexistência de trabalhos de autores afrodescendentes que contribuam para a compreensão de um sistema de hierarquização racial que opera no Brasil e, de forma geral, na América Latina.

No caso brasileiro, o autor demonstra que esse sistema está alicerçado em um modelo racista de tipo muito especial. Uma “*exclusiva criação luso-brasileira: sutil, difusa, evasiva, camuflada, assimétrica e mascarada*”. Essa hierarquia racial tem conseguido se ocultar da observação mundial através do disfarce de uma ideologia utópica de convívio racial harmônico, denominada “*democracia racial*”. Segundo

Nascimento, “*tal ideologia resulta para o negro num estado de frustração, pois que lhe barra qualquer possibilidade de auto-afirmação com integridade, identidade e orgulho*”.

A obra “*O quilombismo*”, segundo Nascimento, tem como alvo romper o bloqueio intelectual que isola os afrodescendentes latino-americanos, contribuindo, “*ainda que limitadamente, para iluminar e compreender*” o processo e as várias estratégias utilizadas pelas forças dominantes que exploram, alienam e oprimem os afrodescendentes. Conforme afirma Abdias:

A luta comum dos povos negros e africanos requer o conhecimento mútuo e uma compreensão recíproca que nos têm sido negados, além de outros motivos, pelas diferentes línguas que o opressor branco-europeu impôs sobre nós, através do monopólio dos meios de comunicação, do seu controle exclusivo dos recursos econômicos, das instituições educativas e culturais. Tudo isto tem permanecido a serviço da manutenção da supremacia racial branca. (NASCIMENTO, 1980 p. 16).

O autor visa demonstrar que o conjunto de ações a que se refere o sistema de estratificação racial já mencionando, impede os africanos e afrodescendentes de terem qualquer possibilidade de conhecimento mútuo de suas realidades. Esta limitação faz com que o não-reconhecimento dos vínculos culturais e ideológicos entre africanos e afrodescendentes nas diásporas impeça a promoção de qualquer tipo de integração do ponto de vista da ação política coletiva.

Segundo indicação de Abdias do Nascimento, “*na América Latina se pratica a discriminação racial de maneira mascarada, sutil, aberta e encoberta*”. Esta discriminação baseia-se no uso de diferentes tonalidades de cor epidérmica do negro como mecanismo que busca o desaparecimento do elemento afrodescendente através da ideologia do branqueamento. Também a busca por melhores condições de vida e acesso a posições mais elevadas na pirâmide social, “*destrói qualquer tipo de solidariedade política, econômica, religiosa e familiar dos grupos negros*”.

Nesse sentido, Nascimento critica o debate intelectual que identifica na luta de classes a única forma de embate social no modelo de organização social capitalista. Para ele, “*a atitude adotada por alguns intelectuais de orientações políticas particulares que negam a existência da questão racial como um elemento que participa na existência dos*

problemas sociais, sustentando que a situação é de ricos e pobres, oprimidos e opressores” é uma forma de discriminação racial.

A valorização da organização pan-africana e sua conseqüente transformação cultural é uma das saídas propostas por Abdias à superação do racismo como fenômeno que norteia as relações sociais. Em sua perspectiva, a partir do domínio colonial, desenvolveu-se entre os povos africanos e a diáspora a pungente consciência da tragédia que se traduziu na ocupação do continente africano e que a conscientização dos diversos grupos negros ao redor do mundo levará ao que ele denomina “*processo de libertação pan-africana*”. Para Nascimento (1980), o elemento africano constitui o ser invadido, estuprado e explorado – “*a terra africana ocupada, seus filhos e filhas raptados e avaliados por sua capacidade para o trabalho*” – os recursos naturais apropriados de forma ilegítima pelo ocidente. Pois:

Aquilo que significava espírito na África foi transformado em capital na Europa/América do Norte. O que era ser humano foi reificado nas terras do capitalismo ou nativizado em sua própria pátria de origem, pelos interesses e abusos do racismo colonial, primo gêmeo do imperialismo europeu (NASCIMENTO, 1980 p. 42).

Aqui é possível perceber que a crítica do autor direciona-se a todo um modelo de organização social que tem na acumulação irrestrita seu principal foco de atuação. Segundo demonstra Nascimento (1980), o modo de produção baseado na acumulação ilimitada de capital levou ao continente africano as piores conseqüências da exploração capitalista. Na sequência de sua argumentação o autor refere-se à importância do questionamento do modelo social vigente à superação deste quadro:

A restituição aos africanos daquilo que era antes unicamente seu, neste momento histórico de crise aguda do capitalismo, apresenta necessariamente implicações de relevante função ecumênica. Pois uma vez mais a redenção do oprimido em sua plena consciência histórica, torna-se em instrumento de libertação do opressor encurralado nas prisões a que foi conduzido pela ilusão da conquista (NASCIMENTO, 1980 p. 42).

Dado o contexto político mundial em que este texto é produzido, o que pode se depreender da assertiva acima é a importância que o processo de descolonização traz ao âmbito global. Pois, ao superar um sistema que, durante grande parte do século XX, impediu o desenvolvimento da maioria das nações africanas, estes povos dão, na perspectiva de Nascimento, um exemplo de valorização da identidade e da cultura africana, tanto aos próprios africanos como aos afrodescendentes na diáspora.

As culturas africanas, tidas por Nascimento como unidades criativas, podem oferecer ao mundo novas formas de percepção e organização das sociedades. Essas culturas estão fundamentadas, segundo o autor, principalmente, na organização social coletiva e na capacidade de cooperação, criatividade e redistribuição da riqueza e propriedade de forma equitativa.

As culturas africanas são aquilo que as massas criam e produzem: por isso elas são flexíveis e criativas, assim como bastante seguras de si mesmas, a ponto de interagir espontaneamente com outras culturas, aceitando e incorporando valores científicos e/ou progressistas que por ventura possam funcionar de modo significativo para o homem, a mulher e a sociedade africana (NASCIMENTO, 1980 p. 46).

A crítica tecida às culturas africanas tem em seu escopo o argumento contra o respeito à tradição e a ancestralidade, elementos básicos das sociedades africanas. Conforme afirma Nascimento “*deve-se rejeitar tais julgamentos que em geral se revestem ou de uma perspectiva crítica equivocada, de um apriorismo dogmático, de um primarismo ingênuo ou de uma distorção ideológica maliciosa*”. De fato a dinâmica das culturas tradicionais africanas é permeada por uma plasticidade e por uma capacidade criativa que as coloca como potenciais alternativas aos modelos hegemônicos vigentes.

A ciência ocidental sempre buscou desqualificar as culturas africanas, sendo usada, geralmente, como instrumento de distorção, opressão e alienação dos africanos e afrodescendentes. Segundo Nascimento (1980), as culturas africanas além de conterem sua intrínseca e valiosa ciência, também oferecem uma variedade de sabedoria necessária pertinente à existência orgânica e histórica de seus integrantes. Logo:

Tornar contemporâneas as culturas africanas e negras na dinâmica de uma cultura pan-africana mundial, progressista e anticapitalista, me parece ser o objetivo primário, a tarefa básica que a história espera de nós todos. Como integral instrumento de uma contínua luta contra o imperialismo e o neocolonialismo, forjada junto com as efetivas estratégias econômico-políticas, essa cultura progressista pan-africana será um elemento primordial da nossa libertação (NASCIMENTO, 1980 p. 45).

Na acepção de Nascimento (1980), não se pode desperdiçar os fundamentos da ancestralidade africana como mecanismos de construção social para as massas africanas do continente e da diáspora. A ideia apresentada aqui é de que as culturas africanas podem contribuir de forma positiva para o desenvolvimento das sociedades

contemporâneas, superando até mesmo as consequências de fenômenos como o imperialismo e o colonialismo europeu e norte americano.

A partir desta perspectiva o autor indica que no Brasil são os quilombos, as principais organizações sociais, que fazem dos referenciais africanos, parte de seu arranjo estrutural enquanto sociedade. Conforme afirma Nascimento (1980), “*os quilombos, que variavam segundo o tamanho das terras ocupadas e o número de seus habitantes, via de regra mantinham bem organizada e eficiente produção agrícola, formas de vida social instituídas segundo modelos tradicionais africanos adaptados à nova realidade da América*⁶”.

Os quilombos contribuíram de forma significativa para que fossem empreendidas diversas insurreições e guerrilhas que tinham como propósito a ruptura com a dominação colonial vigente até então. Daí decorre o argumento de Abdias quanto à importância da participação política dos negros em momentos históricos fundamentais que objetivavam a consolidação do Brasil como nação.

No entanto, mesmo tendo papel preponderante na formação da sociedade brasileira o negro jamais foi considerado, pela intelectualidade dominante, como grupo social relevante a esta estrutura social. O pensamento social que analisa a formação nacional no Brasil sempre concebeu o elemento negro em uma posição subalterna e o processo escravocrata como um mecanismo de dominação muito menos lesivo do que realmente foi. Nas palavras de Abdias:

[...] é pertinente chamar a atenção para o fato de certos *scholars* e escritores, geralmente brancos – os únicos que possuem os meios, a voz e a oportunidade de veicular opiniões fora do país – terem construído uma história fictícia da escravidão, da abolição e das relações entre pretos e brancos. Esta ficção se transformou numa mercadoria mascateada no balcão internacional das ideias, dos conceitos e das definições. Estes “intelectuais” das classes dominantes, articulados a outros recursos utilizados pela elite no poder, conseguiram que o Brasil, paradoxalmente, adquirisse e mantivesse no exterior uma imagem de inocência, bondade e humanitarismo em seu regime escravo; até mesmo uma reputação de originalidade na utópica perfeição tropical do seu esplendor lusitano, qualidades estas que o Brasil dividiria com as também lusitanas “províncias do além-mar” (NASCIMENTO, 1980 p. 58).

⁶ “O mesmo tipo de organização ocorreu em outras regiões do continente americano mudando apenas o nome de quilombos para *cimarrons*, *maroons* ou *palenques*, os quais existiram na chamada América espanhola e naqueles países em que houve escravidão, dominados por ingleses, holandeses e franceses” (NASCIMENTO, 1980 p. 51).

Ainda que o elemento negro tenha contribuído à formação de um senso de nacionalidade ou de identidade nacional, fato é que este não é tido pela intelectualidade como componente fundamental à sociedade brasileira. Conforme demonstra Nascimento, a forma como o pensamento social é arquitetado no debate internacional impede que os negros, primeiramente, sejam ouvidos enquanto produtores de conhecimento, e, posteriormente, é obliterado qualquer reconhecimento aos negros como elementos formadores de alguma estrutura social.

Logo, o quilombismo também se coloca como um aspecto ideológico na trajetória sócio-política dos negros no Brasil. Dado que o colonialismo impôs um processo de separação das populações negras na diáspora, os esforços que estas têm feito a fim de manter uma condição de autossuficiência cultural levam a uma grande luta por mobilização e conscientização dos afrodescendentes.

Nesse sentido o projeto de uma unidade pan-africana, segundo Nascimento (1980), visa superar os modelos sociais onde o supremacismo branco permaneça como dominante das relações sociais. Para ele a independência de quase todos os países africanos significa a emergência das primeiras vitórias dessa luta.

O desenvolvimento da cultura africana passa pela edificação de mecanismos transculturais entre a comunidade pan-africana, juntamente com um projeto progressista econômico, político e social. A noção de autossuficiência está implícita no desdobramento deste processo. Autossuficiência e emancipação são categorias fundamentais no processo de autonomização dos africanos no continente e na diáspora. Contudo a autonomia e a capacidade de suficiência não podem ser tomadas como sinônimos de isolamento. *“Sob esta unificação o movimento pan-africano poderá lançar mão de todo seu potencial, obtendo por essa via as condições indispensáveis à realização do seu destino histórico na cena internacional”*.

Para que todo esse processo de construção de uma organização pan-africana ocorra, as formas de produção do conhecimento local e tradicional devem ser respeitadas frente a outros modelos de construção do mesmo. O apelo inicial destina-se ao encorajamento da investigação, *“a consagração do conhecimento autóctone, no*

sentido de edificar o ser nacional, antielitista e não classista, material e espiritualmente”.

Abdias acredita na pedagogia que liberta a tecnologia de sua atual tendência de escravizar o ser humano. A tecnologia deve existir como um sustentáculo para a consagração humana em sua condição de ser. Segundo ele:

Autossuficiência na criação e adoção de tecnologia, assim como no desenvolvimento científico, precisa ocorrer simultaneamente ao desenvolvimento das nações, obedecendo seu ajustamento funcional ao respectivo ambiente e realidade humana. Isto é porque na estrutura da presente fase da “ajuda técnica” as formas avançadas de tecnologia do capitalismo industrial, além de não cooperar na construção, em verdade instigam e promovem a penetração do capital monopolístico internacional e a alienação do autoconhecimento nacional. Esta “ajuda” tecnológica e científica estará apta a tomar os rumos da libertação somente quando os valores capitalistas que regem e regulam seus mecanismos não forem utilizados para deter o desenvolvimento da consciência dos povos e da independência nacional (NASCIMENTO, 1980 p. 73).

Para que os grupos sociais africanos no continente e na diáspora possam construir uma condição de autonomia em relação à produção de conhecimento e tecnologia há que se superar a dominação imposta pelos “centros” responsáveis pela inovação e criação tecnológicas. Abdias afirma a necessidade de que os conhecimentos locais não sejam tomados apenas como saberes populares ou conhecimento superficial. É importante conectar estes saberes ao conhecimento científico já existente, para que as sociedades – onde os modelos de produção e desenvolvimento de conhecimento possuem características diversas do padrão de desenvolvimento ocidental – tenham condições de inserir-se no concerto das nações, no que tange ao desenvolvimento científico.

Logo, a transmissão de tecnologia não constituiria apenas um meio de acentuar o vazio entre produtor e consumidor, mas algo que respeitaria as estruturas e necessidades individuais, assim como, os costumes das diferentes regiões e suas respectivas entidades ou unidades de desenvolvimento.

Promover essa capacidade de produzir conhecimento significa dar ao movimento pan-africano um *“sentido de libertação da dependência neocolonialista. Pois a dependência científica e tecnológica equivale ao estrangulamento e a criação de sistemas de opressão”*, baseada tão somente na ambição pela acumulação do lucro. E

ainda pondera o autor que “*a revolução cultural baseada na autonomia científica e tecnológica não significa só a fundação da justiça social e da dignidade humana, mas também um pré-requisito ao progresso econômico internacional da humanidade e da soberania dos povos*”.

O que propõe Abdias do Nascimento é contrapor o *comunalismo* tradicional africano ao processo de exploração capitalista. Nascimento entende que o *comunalismo pan-africano* é o modelo alternativo ao monopólio do sistema capitalista. Isto porque, a modernidade que chegou à África e ao chamado “*Novo mundo*” trouxe consigo todo um sistema de opressão e desigualdade que impediu as populações locais de um pleno desenvolvimento baseado em suas capacidades.

Grande parte do conjunto cultural a que se refere Nascimento está ligado à matriz religiosa oriunda das sociedades africanas. Desde as manifestações artísticas, até a organização política, as religiões de matriz africana no Brasil exerceram o papel de elementos aglutinadores dos valores sociais e culturais africanos. Segundo Abdias, quem se dedica a observar a presença da religião africana no país, logo percebe a importância de sua influência sobre a arte e a produção de conhecimento de um modo geral.

No entanto, essa busca de manutenção dos referenciais culturais africanos precisa superar todas as tentativas de obliteração da lembrança e da memória africanas. Conforme discorre Abdias, “*a classe dirigente e seus porta-vozes teóricos – historiadores, cientistas sociais, literatos educadores, etc.*” – têm buscado suprimir qualquer possibilidade de manutenção da cultura africana como referencial para formação da estrutura social, principalmente nos países da diáspora.

Para o autor, nestas condições, os afro-brasileiros estariam em situação bem pior do que os africanos do continente. Isto porque, mesmo com todos os atributos físicos e psicológicos que remetem a origem africana, as estratégias de aniquilamento propostas pelo grupo social dominante não permitem a consolidação da cultura africana com valores positivos e de caráter referencial.

A antiga luta da persistência cultural fica evidente quando os africanos e afrodescendentes agredidos por todos os lados encontram em suas religiões ancestrais

um espaço onde se apoiar e defender o que lhes restava de identidade humana. Acusados do exercício de cultos fetichistas, sofriam a condenação das religiões de matriz cristã dominantes, principalmente do catolicismo. No entanto, como aponta Nascimento:

[...] a despeito da manipulação de tantas estratégias e recursos para degradar, distorcer e esmagar a herança africana, a cultura convencionalmente tida como a dominante careceu de aptidão para concretizar os objetivos que perseguia. Não conseguiu suprimir completamente os valores africanos de cultura (NASCIMENTO, 1980 p. 89).

Mesmo lançando mão dos mais diversos mecanismos físicos e ideológicos, para Nascimento, os grupos dominantes não conseguiram impedir a manutenção e expansão das culturas africanas no processo de formação da sociedade brasileira. Algumas dessas culturas deixaram suas marcas na face cultural brasileira, outras conservam intacto todo um sistema de pensamento simbólico, de teologia e cosmologia. Nenhuma destas expressões culturais rendeu-se à tentativa, sutil ou violenta, da destruição colonizadora.

Abdias argumenta que o catolicismo como religião oficial, tanto na colônia como desde o período republicano, sempre buscou impor seus valores ideológicos e suas práticas litúrgicas aos africanos e afrodescendentes. Na relação entre catolicismo e religiões africanas há ainda o fenômeno do sincretismo, onde a igreja católica, enquanto religião oficial ditava as normas para a prática religiosa. Porém, o autor coloca que o fenômeno que diversos pesquisadores têm apontado como *“sincretismo entre catolicismo e religiões africanas não passa de uma cobertura sob a qual os escravos clandestinamente se habilitavam a praticar seu próprio culto religioso, reprimido de tantas formas. Devemos ter sempre em mente que desde o nascimento da colônia consideraram as religiões africanas como ilegais e elas se tornaram cultos subterrâneos misteriosos e secretos”*.

A persistência cultural africana torna-se, assim, um ato defensivo contra as ameaças e as ações agressivas, que tem por objetivo a violação por parte da cultura dominante da cultura africana, em suas diversas modalidades. Neste caso, a religião de matriz africana tem funcionado como centro de luta e resistência cultural dos sistemas africanos no Brasil e nos demais países da diáspora.

Outra forma de supressão cultural com a qual os afrodescendentes se deparam diz respeito à destruição das línguas africanas. A língua como principal instrumento de comunicação humana, social e cultural – e, no caso africano, fundamento de uma sociedade baseada na cultura oral – não resistiu ao esmagamento imposto pela dominação colonial. *“A sua destruição representa mais um ato na tragédia genocida que a sociedade brasileira desencadeou contra os africanos e seus descendentes”*.

Para Nascimento (1980), este é um ponto crucial na experiência afro-brasileira, quando se leva em conta que a tradição e o conhecimento eram uma realidade viva e dinâmica na África, não em termos de arquivo ou escritura fossilizada. Segundo o autor:

A transmissão pela escrita fria e inerte era o oposto à essência do conhecimento verdadeiro, adquirido pelos africanos através de uma relação direta, afetiva, num encontro interpessoal. É neste ponto crucial que podemos perceber claramente a dicotomia que separa e diferencia as culturas negro-africanas das culturas branco-europeias: a oralidade como base da comunicação e da transmissão cultural. Não se concebia a palavra inerte e apenas descritiva, pois em si mesma era movimento e ação (NASCIMENTO, 1980, p. 102).

Ao coibir a cultura oral africana por meio da imposição das línguas dominantes os colonizadores impediram qualquer forma de reordenamento social dos africanos a partir de suas matrizes linguísticas. Logo, a memória mantida pela oralidade das diversas culturas africanas tendeu a um esquecimento e posterior desaparecimento enquanto memória cultural. No caso brasileiro, *“com o esmagamento das línguas africanas e com a imposição simultânea da língua portuguesa se tentou consumir o seccionamento entre o africano e o tecido espiritual e histórico que constituía seu mundo simbólico”*.

A discussão perpetrada por Nascimento acerca da função cultural das religiões resume-se como um discurso cultural, complexo e global, entranhado e originado em uma estrutura de pensamento simbólico, de organização social e familiar. Esse discurso trazido da África com os escravos, constitui-se numa presença vital que tem sido capaz de impregnar e impor uma capacidade criativa ao afro-brasileiro, em que pesem as barreiras, perseguições de toda ordem que a população negra tem suportado por longo tempo.

Há, na perspectiva de Nascimento, a responsabilidade da *intelligentsia* brasileira por ratificar todo o processo de preconceito e discriminação institucionalizados na sociedade brasileira. A classe dos intelectuais, segundo o autor, salvo os casos isolados confunde-se, em grande parte, com os grupos dominantes tradicionais.

Sendo assim, as populações afro-brasileiras além de exploradas economicamente, sofrem o sistemático genocídio físico e a degradação moral gerada, principalmente, pelo desprezo à sua religião e sua organização familiar, com a sanção dos “*intelectuais brasileiros de todas as tendências e colorações políticas e ideológicas que colaboram com tal quadro, utilizando o subterfugio ideológico denominado ciência*”.

Torna-se evidente que ao insistir na defesa dos valores africanos em termos de cultura, religião, arte, organização social, história e visão de mundo, Abdias não os enfatiza apenas como forma de defesa a toda a agressão sofrida pelos africanos e afrodescendentes. Tampouco separa a afirmação da cultura afro-brasileira das demais reivindicações fundamentais da população negra, tanto de ordem econômica, como em seu sentido político. Para Nascimento (1980), “*há um entrelaçamento inseparável de aspectos que somados constituem a totalidade histórico-existencial e metafísica, que é entendida como sendo cultura*”. Logo, a cultura afro-brasileira sempre foi possuidora de um inerente dinamismo, estando comprometida com a libertação dos afro-brasileiros, ou seja, tornou-se uma cultura de libertação.

Dada à peculiaridade das relações raciais no Brasil, Abdias desenvolve um debate com o pensamento marxista acerca da condição dos afrodescendentes no país. O autor critica a perspectiva marxista que vê na escravização africana uma condição necessária ao industrialismo moderno, adquirindo este fenômeno o status de categoria econômica. Nascimento censura a vertente científica que racionaliza este tipo de processo, tentando justificar quaisquer agressões à humanidade. Em relação às análises marxistas que acabam por minimizar ou subtrair as questões raciais de seu foco analítico Abdias afirma que:

A razão e a lógica dos negros têm outros fundamentos. Adotar a análise marxista aos nossos problemas significa uma contradição fatal: nós os negro-

africanos fomos as vítimas do processo capitalista e fomos novamente vítimas daqueles que supostamente combatem o capitalismo na área industrializada do euro-norte-americanismo. A análise de Marx foi induzida da realidade socioeconômica da Inglaterra, nos primórdios da industrialização capitalista. À época em que os africanos estavam sendo caçados como feras em seu continente e trazidos para as plantações de algodão da Louisiana, do Maranhão ou para os canaviais de Cuba, da Bahia ou da Jamaica. Enquanto os operários europeus, não importa a existência ou não da contradição de classes, tinham seus padrões de vida elevados à medida que a exploração industrial capitalista se expandia às custas da opressão e da destituição completa dos africanos. Marx substituiu a categoria humana dos africanos pela categoria econômica. Não aceitamos que uma pura mágica conceitual possa apagar a realidade terrível da opressão dos brancos europeus contra todo continente e sua raça negra (NASCIMENTO, 1980 p. 170).

Ao questionar a construção marxista acerca do que foi a escravidão africana e seus desdobramentos no continente americano, Abdias se coloca em posição de enfretamento em relação à teoria marxista. Pois esta, ao condicionar a dinâmica das relações sociais à contradição entre as classes desconsidera, sob a ótica do autor, todo o sofrimento e a destruição de grupos sociais que, até o momento de expansão do imperialismo, estavam alheias ao desenvolvimento capitalista.

À medida que o capitalismo se desenvolvia embasado pelo racismo e pela exploração econômica na África e na Ásia, no ocidente o conservadorismo e as posições reacionárias relegavam aos negros as piores posições na pirâmide social. No Brasil semelhante situação ocorreu. Com a chegada dos imigrantes europeus, o negro perde espaço no mercado de trabalho e passa a “*vegetar na zona rural ou viver marginalizado nos guetos urbanos das grandes cidades brasileiras*”.

Segundo Nascimento (1980), os intelectuais acadêmicos buscam diluir a significação do racismo no Brasil, colocando-o como um problema de classe, destituído de conteúdo racial. Essa confusão analítica leva a um:

[...] confuso “*labirinto racial*” criado pela ideologia do embranquecimento progressivo com a conseqüente erradicação progressiva do negro, aguça-se a sensibilidade, a um nível patológico, dos supostos intelectuais, ansiosos em evadir não só de sua alma africana como da própria cor epidérmica. Em conseqüência, tratar desta questão é caminhar em terreno escorregadio e perigoso (NASCIMENTO, 1980 p. 216).

Toda essa distorção conceitual e analítica enfraquece a organização dos afro-brasileiros e condiciona qualquer pleito a inserir-se no embate estabelecido a partir das contradições de classe, identificadas pelo marxismo como o principal efeito do

capitalismo moderno. Abdias também afirma que essa situação confusa torna-se ainda mais grave quando acadêmicos de formação metropolitana buscam desenvolver análises, redigindo conceituações e conclusões sobre problemas para os quais não se acham devidamente qualificados.

Outro tema importante do qual se ocupou Nascimento, a partir da análise exposta em *“O quilombismo”*, refere-se à condição da mulher negra na sociedade brasileira. Desde o período da escravidão as mulheres foram as principais vítimas do abuso e da violência colonial. Segundo Abdias, muitos autores sustentam a ideia de que a variedade dos cruzamentos sanguíneos entre os senhores e as mulheres africanas e afrodescendentes seria a prova de maior “respeito” pelos africanos em sua condição de seres humanos. No entanto, o autor demonstra que esta concepção não se sustenta, dado que o intercuro sexual entre senhores e escravas resulta das peculiaridades inerentes às situações coloniais.

A noção de intercasamento foi propagada por parte da intelectualidade brasileira como um fenômeno que justificaria a existência de relações raciais harmônicas entre os proprietários e seus escravos. No entanto, *“o uso da mulher africana para satisfazer o senhor escravocrata português na ausência de sua esposa branca e portuguesa nada mais foi do que violação e estupro, uma brutalidade que nada tinha a ver com humanizar a instituição ou qualquer respeito aos seres humanos que ele vitimava”*.

A mistura de raças – ocorrida com o intercuro sexual violento entre os europeus e seus descendentes e as mulheres africanas e afro-brasileiras – além de constituir um grupo social que, na acepção do autor, foi destituído de um referencial identitário, concebeu uma solução ideológica compulsória ao estabelecer o mestiço como alvo a ser atingido pelo ideal do branqueamento. Via de regra estas pessoas classificadas como mulatos (as), não encontravam respaldo em sua origem paterna, dado que eram filhos bastardos, mas eram estimuladas a negação de sua origem africana. Para Abdias:

O abuso sexual à mulher negra africana e à mulher negra brasileira é mais do que simples abuso: é genocídio, fácil de constatar no crescimento da população mulata e no desaparecimento da raça negra. E este transe foi mais tarde estabelecido em prática política das classes governantes. Um processo

de destruição combinando com outros instrumentos agressivos, durante a escravidão, tais como os maus tratos, as torturas, a desnutrição, o trabalho excessivo. Isto tudo conjugado resultava na taxa, extremamente, alta de mortalidade infantil, e, através desse fenômeno de extermínio o povo negro africano jamais poderia, segundo os cálculos das classes dominantes, se tornar um problema ou uma ameaça (NASCIMENTO, 1980 p. 234).

A violência sexual fica estabelecida então como mecanismo de dominação que tem por objetivo o desaparecimento daquilo que Abdias denomina a “*mancha negra*” da sociedade brasileira, entendendo-se tal mecanismo, a partir de uma perspectiva geográfica que busca localizar a ocorrência deste fenômeno no país.

Os filhos destas relações, via de regra, continuam a prática desta violência contra a mulher negra. Os homens mulatos assimilados pelos estratos dominantes brancos e masculinos são tidos como a chave da solução para o problema racial. Mas a despeito de qualquer vantagem em termos de status social na função de elo étnico entre negros e brancos, a posição do mulato na sociedade brasileira equivale à posição destinada ao negro. Logo, o mulato não costuma assumir sua origem africana e, por consequência, tende a praticar os mesmos atos de violência contra a mulher negra. “*Aspirando a ser branco e fingindo pertencer a uma sociedade branca que o despreza, o mulato incorpora um personagem trágico em sua desintegração física interior e social: sua única saída está no autodesprezo, na rejeição de si mesmo*” (NASCIMENTO, 1980).

2.1 O QUILOMBISMO COMO PROJETO DE NAÇÃO

No livro “*O quilombismo*” Abdias do Nascimento tece um quadro sobre a condição social do afro-brasileiro. Após expor toda a dinâmica do processo de segregação, preconceito, discriminação e racismo vividos pelo negro brasileiro, Abdias propõe o quilombismo como recurso capaz de contribuir à reorganização social e política do país. A proposta quilombista é vista como uma alternativa à sociedade racista e preconceituosa criada pela elite brasileira. A ideia que norteia a proposição do quilombismo, como solução teórica e prática, situa-se na perspectiva da retomada de uma memória africana do negro brasileiro que é parte e partícipe de um esforço de reconstrução em que todos os afro-brasileiros estão ligados.

Diante de uma realidade histórica e social que desqualifica o afro-brasileiro como cidadão surge a necessidade do negro de defender sua sobrevivência e assegurar sua existência enquanto ser. Nesse sentido, os quilombos resultaram da necessidade vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga dos cativeiros e da organização de uma sociedade livre.

A continuidade de uma consciência de luta político-social de base racial se estende à atualidade. O modelo quilombista atua como ideia-força que inspira grupos e organizações sociais à busca de alternativas aos padrões de arranjos sociais hegemônicos. Para Nascimento (1980), o quilombismo encontra-se em constante atualização, atendendo as exigências do tempo histórico e do meio geográfico onde está inserido.

Percebe-se o ideal quilombista difuso, porém consistente, permeando todos os níveis da vida negra e os mais recônditos meandros e refolhos da personalidade afro-brasileira. Um ideal forte e denso que via de regra permanece reprimido pelas estruturas dominantes, outras vezes é sublimado através dos vários mecanismos de defesa fornecidos pelo inconsciente individual ou coletivo (NASCIMENTO, 1980 p. 257).

É possível considerar que o quilombismo enquanto movimento está latente na memória coletiva do afro-brasileiro. E que mesmo impedido de empreender sua dinâmica na vida cotidiana, o afro-brasileiro pode buscar seu referencial a fim de estabelecer novas formas de organização que lhe sejam úteis.

O quilombismo é um projeto de organização social e política que visa à valorização da população negra frente aos demais grupos que compõem a identidade nacional. É o recurso teórico e prático que fundamenta a luta coletiva em busca do reconhecimento de um grupo social, a saber, a população afro-brasileira.

Conforme afirma Abdias, este modelo se origina na organização dos quilombos que serviam a uma exigência vital dos africanos escravizados, com o propósito de resgatar sua liberdade e dignidade através da evasão do cativo e da organização de uma sociedade livre. Assim sendo, *“a multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente”* (NASCIMENTO, 1980). A assertiva a seguir demonstra como a organização dos quilombos propõe uma dinâmica social diferenciada.

O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da continuidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochês, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os “ilegais” foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino de Quilombismo. (NASCIMENTO, 1980 p. 255).

É possível perceber na citação acima que o quilombismo é uma proposta concreta para a reorganização da estrutura social brasileira, baseado na diversidade e multiplicidade organizacional das sociedades africanas. O quilombismo, afirma Nascimento, possui um caráter nacionalista, no entanto, esse nacionalismo renega qualquer ideia xenofóbica, traduzindo-se em uma luta anti-imperialista, articulada ao pan-africanismo, objetivando a sustentação de uma solidariedade radical com todos os povos que lutam contra a exploração, a opressão, o racismo e as desigualdades motivadas por raça, cor, religião ou ideologia (NASCIMENTO, 1980).

O modelo de organização social proposto pelo quilombismo tem como objetivo superar as consequências contemporâneas do período escravocrata em toda a América Latina. Para além de uma sociedade baseada em um sistema social oriundo dos referencias culturais africanos, o quilombismo apresenta-se como um projeto coletivo de sociedade, onde:

[...] os afro-brasileiros possam erigir uma sociedade fundada na justiça, na igualdade e no respeito a todos os seres humanos, na liberdade; uma sociedade cuja natureza intrínseca torne impossível a exploração econômica e o racismo. Uma democracia autêntica, fundada pelos destituídos e os 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 das estruturas vigentes (NASCIMENTO, 1980 p. 262).

O que está salientando Abdias do Nascimento é que não interessa mais aos afro-brasileiros uma adaptação aos moldes da sociedade capitalista hierarquizada em

classes. Segundo ele, o negro brasileiro deve reconstruir e recontar sua história a partir de um novo paradigma de organização social ancorado na perspectiva de uma sociedade justa e igualitária.

O quilombismo é apresentado, ainda, como um conceito científico histórico-social, que tem por objetivo oferecer instrumentos próprios à construção de um modelo teórico afro-brasileiro autóctone e endógeno. É a forma como o sujeito se percebe na complexidade das relações sociais cotidianas. É a superação dos modelos científicos que sempre buscaram menosprezar a importância do elemento negro à formação das sociedades latino-americanas. Nascimento expõe como opera esta lógica científica:

Como poderiam as ciências humanas, históricas – etnologia, economia, história, antropologia, sociologia, etc. – nascidas, cultivadas e definidas para povos e contextos socioeconômicos diferentes, prestar útil e eficaz colaboração ao conhecimento negro – sua realidade existencial, seus problemas e aspirações e projetos? Seria a ciência social elaborada na Europa ou nos Estados Unidos tão universal em sua aplicação? A raça negra conhece na própria carne a falaciosidade do universalismo e da isenção dessa “ciência”. Aliás, a idéia de uma ciência histórica pura e universal está ultrapassada. O conhecimento científico que os negros necessitam é aquele que os ajude a formular teoricamente – de forma sistemática e consistente – sua experiência de quase quinhentos anos de opressão (NASCIMENTO 1980, p. 261-262).

Sendo assim há a necessidade de que se conceba um “*instrumento conceitual operativo*” que se destine à observação dos fenômenos sociais vivenciados e partilhados pela população negra brasileira. E tal instrumento não deve surgir de uma “*maquinação cerebral arbitrária, falsa e abstrata*”. Nem mesmo os conceitos analíticos utilizados podem ser elaborados e importados a partir de outros contextos e realidades diferentes que não dão conta da especificidade das relações sociais de base racial vividas no país. “*Deve-se assim compreender a subordinação do quilombismo ao conceito que define o ser humano como o seu objeto e sujeito científico, dentro de uma concepção de mundo e de existência na qual a ciência constitui uma entre outras vias de conhecimento*” (NASCIMENTO, 1980).

A assunção de um modelo quilombista de organização social implica na transformação da realidade, na qual a liberdade, a justiça, a igualdade e a soberania são os elementos que fundamentam a dinâmica política e social. A ideia de igualdade é muito cara ao pensamento de Abdias do Nascimento, ela subjaz a todos os demais

fundamentos do quilombismo. A recusa a qualquer sectarismo demonstra a importância dos princípios igualitários na proposta política quilombista.

Ao concluir sua argumentação em defesa do quilombismo, Nascimento elenca um conjunto de princípios e propósitos que orientam este modelo social como alternativa ao padrão de organização social vigente⁷. No entanto o que o autor busca evidenciar é que compreender e reconhecer a experiência histórica dos africanos na diáspora tem sido um processo de *“conteúdo essencialmente racista, que transcende certas simplificações, segundo as quais, a escravidão e as subsequentes formas de opressão racista dos povos negros são apenas subprodutos do capitalismo”*.

Desta forma, o fenômeno da escravidão dos africanos e todo o processo de sistemática desumanização dos seus descendentes nas Américas ocorreram (e ainda ocorrem) como consequência da imposição de um sistema econômico que engendrou a escravidão como suporte necessário ao desenvolvimento capitalista no “Novo Mundo”.

Todavia, para Abdias do Nascimento, quando grande parte da intelectualidade fala em um sistema econômico e a importância de sua manutenção e desenvolvimento, não se menciona que tal racionalização só tem existência porque está incorporada em seres humanos com as suas motivações, aspirações e interesses. E mais, que no caso dos africanos e afrodescendentes não há nenhum motivo que os leve a dar qualquer importância a este processo, visto que a estes foi relegado o papel do servilismo, do menosprezo e do descarte.

Com isso o autor ratifica a importância de se pensar a condição do negro nas sociedades onde o processo escravagista foi o mote de desenvolvimento das mesmas, buscando perceber, para além do suplício imposto pela escravidão, as consequências contemporâneas deste sistema de dominação e exploração desumanas.

⁷ Os princípios e propósitos do quilombismo encontram-se nos anexos do presente trabalho.

CAPÍTULO 03.

O DEBATE EM TORNO DE UM PENSAMENTO SOCIAL ALTERNATIVO

O objetivo deste capítulo é expor um debate teórico que possibilite a ratificação e a crítica da análise acerca da obra de Abdias do Nascimento. Tomando como ponto de partida os principais conceitos e as categorias tratadas por este autor, o que se pretende aqui é compreender como estas ferramentas teóricas têm sido tratados pelo pensamento social contemporâneo.

É inegável o fato de que grande parte do pensamento social brasileiro tem buscado a construção de uma ideia de civilização que seja um exemplo, do ponto de vista da integração, por conjugar um país mestiço de convívio harmônico entre os diversos grupos sociais. Conforme aponta Zarur (2004), a pedra de toque do pensamento brasileiro é a ideia da inevitável chegada de uma civilização nova, mestiça e original. Esta ideia, de um ser social brasileiro inteiramente novo e bom, é partilhada por grande parte dos intelectuais e pelo povo de forma geral.

No entanto, como apresentado nos capítulos anteriores, a realidade de grande parte desta população não corrobora esse pensamento utópico. A crítica de Abdias do Nascimento a todo processo de mestiçagem se justifica na medida em que o mestiço deverá superar toda a “inferioridade” resultante da matriz africana que participa na formação desse processo identitário.

A miscigenação, mestiçagem ou mistura racial foi, durante muito tempo, o principal argumento em defesa da harmonia das relações raciais no país. Contudo, isso não conseguiu ocultar o fato de que as diferenças raciais ainda existem no Brasil, pelo contrário, a exclusão social dos negros é hoje um fato divulgado e reconhecido. (GARCIA, 2005).

A própria noção de mestiçagem tem sido o alvo do debate sobre a imposição colonial nos países do chamado “Novo Mundo”. No caso brasileiro a mestiçagem é tida como o grande fenômeno resultante do cruzamento “harmônico” entre três principais grupos “fundadores”. No entanto essa perspectiva é falaciosa na medida em que tais cruzamentos se deram em função do abuso e da violência sexual dos colonizadores

européus primeiro contra as índias e, posteriormente, contra as mulheres africanas e afrodescendentes.

O fenômeno da mestiçagem surge como denominador comum de duas perspectivas: o branqueamento ou o afastamento completo de qualquer referência às subjetividades das etnias subalternizadas; e a construção de um projeto político alternativo cujo epicentro fosse a afirmação da diferença e o afastamento de uma submissão eurocêntrica (OLIVEIRA, 2010).

De um lado, a mestiçagem surge como elemento atenuante de um mal estar, visando o complexo de inferioridade das elites que vivem em um país não branco. Por outro lado, a mestiçagem opera como categoria de afirmação de uma singularidade nacional que legitima um projeto nacional objetivando contrapor a dominação imperialista. Conforme demonstra Oliveira (2010):

A política de *branqueamento* levada a cabo principalmente em países com grande contingente de população afrodescendente e com perspectivas de participar com maior destaque no jogo do poder global transfigurou as tradições de matriz africana para o quesito *cor*. Diante disto, propostas racistas como a eugenia – baseada em uma falsa suposição de diferenças biológicas e natas entre “raças” e que pregava a apartação entre os diferentes – foram transfiguradas em países como o Brasil e a Venezuela em *branqueamento*, o incentivo a mestiçagem como forma de apagar a visibilidade que a presença africana trazia a paisagem sociocultural destes países (OLIVEIRA, 2010 p. 5).

Corroborando o que expõe Nascimento, o autor demonstra que, para além de um projeto de formação da identidade nacional, o que está em jogo com a instituição da mestiçagem é a possibilidade de mitigar a presença africana como elemento de formação sociocultural.

O elemento mestiço é utilizado para incorporar determinados valores das subjetividades de matriz africana e indígena dissociando-as de suas origens e, principalmente, relegando o contexto de violência onde foram produzidas. A ideologia centrada no mestiço tanto serviu para apresentar uma particularidade que sustentava a reivindicação de um lugar diferenciado para os Estados nacionais latino-americanos como também para mascarar as violências raciais que ocorreram internamente nessas nações (OLIVEIRA 2010).

Conforme afirmação de Anjos (2000), esse ajuste multicultural e multirracial da nação teve na ideologia da mestiçagem a possibilidade de remodelar a noção de unidade etno-cultural nacional. No caso brasileiro, em que a construção do mito das três raças e da democracia racial acabou reforçada pelo projeto ideológico da mestiçagem, enfatiza-se simultaneamente a diversidade racial e cultural e projeta-se um elemento de unificação dessa multiplicidade: o mestiço.

Segundo Munanga (2006), a ideia de uma nova etnia mestiça traduz a proposta de uma unidade que resultou de um processo continuado e violento de unificação política. Este se deu por meio da supressão das identidades étnicas discrepantes e de opressão e repressão a qualquer possibilidade de separação ou mobilização em prol da defesa de uma sociedade mais aberta, plural e solidária.

Pensada como uma categoria que serviria de base à construção da identidade nacional, a mestiçagem não conseguiu resolver os efeitos da hierarquização dos três grupos de origem e os conflitos de desigualdades raciais resultantes dessa hierarquização.

Em uma análise de caráter sociológico da condição do negro brasileiro, Clóvis Moura (1988) relata a forma como a mestiçagem operou um processo de dominação fundamentado na ideia de que os africanos e, posteriormente, os afro-brasileiros também contribuíram à formação da identidade nacional brasileira. No entanto, essa contribuição está localizada no espaço destinado ao folclórico e exótico. Desta feita, o autor parte de uma crítica radical à sociologia acadêmica buscando demonstrar os efeitos do processo escravista à população afro-brasileira, construindo, assim, uma abordagem singular da situação social, econômica e cultural do negro no Brasil. Ao utilizar como ferramenta de análise as mesmas categorias trabalhadas por Abdias do Nascimento, Moura (1988) expõe a forma como sincretismo, assimilação, acomodação e aculturação operam no sentido de negligenciar o africano e o afro-brasileiro como ator social no Brasil.

Assim como Nascimento, Moura (1988) critica a intelectualidade e, principalmente, a fração das ciências sociais que toma tais categorias como suficientes para explicar a dinâmica das relações raciais no país. Observando a importância das

religiões de matriz africana, Moura (1988) destaca a forma como o sincretismo tem sido tomado como o fenômeno que explica o modelo religioso que ordena a sociedade brasileira. Ainda segundo este autor (1988), as religiões de matriz africana são sempre tratadas como fetichistas, animistas e inferiores. Sua crítica direciona-se aos analistas que defendem a ideia de que somente o contato entre o catolicismo e tais religiões faria das últimas elementos componentes de uma vertente popular do catolicismo.

O que o autor demonstra é que os pesquisadores das relações raciais no país – principalmente aqueles que estudam aspectos religiosos – tendem a imprimir um olhar enviesado, geralmente, por sua própria pertença à religião dominante. Daí a defesa de um fenômeno que explicaria a superioridade católica/cristã e a inferioridade das religiões africanas. O sincretismo entraria como conceito mediador de um contato prolongado entre membros de culturas superiores e inferiores. Conforme afirmação do autor:

Para esses estudiosos, antropólogos, sociólogos e/ou sacerdotes, de várias formações teóricas, mas todos convergindo sincronicamente nas conclusões, depois de um período de *acomodação* (período de resistência, portanto, pois a *acomodação* pressupõe a consciência pelo menos parcial do conflito) o processo deverá desembocar fatalmente na assimilação. E com isto as religiões afro-brasileiras, por inferiores, fetichistas, e, por isto mesmo, incapazes de dar respostas às indagações e inquietações místicas satisfatórias dos afro-brasileiros, seriam diluídas na estrutura do catolicismo, religião capaz de responder, a essas indagações à medida que os afro-brasileiros fossem se capacitando mentalmente a entender as delicadezas do catolicismo (MOURA, 1988 p. 41).

Percebe-se na crítica de Moura (1988) que o fenômeno do sincretismo serve como um conceito científico que justificaria a imposição da religião dominante, a saber, o cristianismo católico, e que explicaria o fim último das religiões afro-brasileiras, ou seja, sua completa assimilação a um modelo religioso que se apresenta como superior e insuperável.

Como consequência desse processo tem-se a assimilação como um fenômeno de conotação política. Isto porque, nas palavras do próprio Moura (1988), “*a política assimilacionista foi, sempre, aquela que as metrópoles pregavam como solução ideal para neutralizar a resistência cultural, social e política das colônias*”. No entanto, no caso brasileiro, há nuances diferenciadoras em relação as culturas afro-brasileiras. Segundo Moura (1988), “*como não estamos diante de um país ocupado por membros*

de uma população estrangeira não há uma relação estrita entre metrópole-colônia, contudo o conteúdo do assimilacionismo é o mesmo, com os mesmos objetivos de submissão ideológica”.

Apesar das características específicas nas relações interétnicas entre brancos e negros no âmbito do contato religioso, a perspectiva da dominação ideológica da religião católica ainda opera no sentido de fazer com que, via sincretismo, as religiões afro-brasileiras incorporem-se à estrutura do catolicismo e permaneçam assimiladas no limite do “catolicismo popular”. A certeza do caráter de dominação desse processo encontra-se na assertiva a seguir:

Essa assimilação assim concebida tem uma essência escamoteada da realidade via valores neocolonialistas, ideologia que ainda faz parte do aparelho de dominação das classes dominantes do Brasil e de grandes camadas por elas influenciadas. Tomando-se como perspectivas de análise uma visão alienada do problema, a conclusão que se tira é de que, de fato, essas religiões fetichistas existentes devem ser incorporadas às civilizadas e os seus membros ou grupos, não assimilados, transformados em *quistos exóticos*, em reservas religiosas que não mais representam os padrões da cultura que foi e está sendo elaborada: a *cultura nacional*. Folclorizam-se, então, esses cultos religiosos não assimilados e eles são apresentados e/ou estudados como representantes das religiões enlatadas, resquícios do passado, fósseis religiosos sem nenhuma função dinâmica no presente (MOURA, 1988 p. 43).

É evidente que a preocupação de Clóvis Moura segue no mesmo sentido da análise de Abdias do Nascimento. Ao se referir o processo de folclorização das religiões afro-brasileiras, Moura (1988) demonstra que esse fato tem como objetivo suprimir da memória afro-brasileira e da história social do país o principal locus de mobilização contra o fenômeno do preconceito, da discriminação e do racismo. Ao descaracterizar as religiões afro-brasileiras, via assimilação, os setores dominantes na intelectualidade brasileira desvalorizam e até mesmo desrespeitam a possibilidade e a capacidade de organização dos afro-brasileiros em prol de uma sociedade com maiores níveis de igualdade e justiça.

O processo de assimilação remete a outro fenômeno que está descrito nas obras de Abdias do Nascimento, analisadas nesta pesquisa, e que é corroborado por Clóvis Moura, ou seja, o conceito de *aculturação*. Para Moura (1988) este conceito foi amplamente utilizado como um jargão das ciências sociais brasileiras no estudo das relações interétnicas, especialmente no relacionamento entre brancos e negros. Segundo

o autor, o conceito de aculturação é empregado, reiteradamente, como aquele que explicaria e definiria de maneira abrangente e satisfatória as formas de contato permanente e as transformações de comportamento entre a população negra e os grupos dominantes do ponto de vista econômico, social e cultural.

Ainda, conforme Moura (1988), o conceito de aculturação traz consigo enormes limitações científicas, quando se propõe a elucidar o contato entre as culturas colonizadoras “civilizadas” e as culturas colonizadas “primitivas” ou “exóticas”. A ideia que operacionaliza o conceito de aculturação tem como proposta objetiva demonstrar as influências sofridas pelos povos dominados quando em contato com os colonizadores “civilizados”. O conceito sintetizaria este contato na medida em que, na dinâmica cotidiana, se verificasse também padrões da cultura dominada sendo absorvidos pelo grupo social dominante. Ainda coloca Moura (1988):

Era como se não houvesse contradições sociais estruturais que dificultassem e/ou impedissem que os padrões culturais de etnias ou povo dominado fossem institucionalizados pela sociedade dominadora. Isto é, que religião, indumentária, culinária, organização familiar deixassem de ser vistas como padrões pertencentes a minorias ou grupos dominados e passassem à posição de padrões dominantes (MOURA, 1988 p. 45).

Essa noção de convívio cultural harmônico subsidiou parte do pensamento social que entendeu o conceito de aculturação como um fenômeno social que traria benefícios às populações dominadas e aos grupos sociais dominantes. No entanto, como aponta Moura (1988), na realidade as coisas acontecem de forma bem diferente. No Brasil, o catolicismo continua sendo a religião dominante, a indumentária continua sendo ocidental-europeia, a culinária afro-brasileira ainda é apenas uma cozinha típica de uma minoria étnica, entre outros fatores que ocorrem na realidade e que o conceito de aculturação não consegue abarcar.

Conforme demonstra Moura (1988), no processo de aculturação os mecanismos de dominação econômica, social, política e cultural ainda determinam quais grupos atuam com preponderância e quais devem permanecer em condições de subalternidade. Nessa perspectiva:

O culturalismo exclui a historicidade do contato, não retratando por isto, a situação histórico-estrutural em que cada cultura se encontra nesse processo. Dessa forma não se pode destacar o conteúdo social do processo e não se consegue visualizar cientificamente quais são aquelas forças que

proporcionam a dinâmica social e que, ao nosso ver, não têm nada a ver com os mecanismos do contato entre culturas. Para nós este dinamismo não está nesse contato horizontal de traços e complexos de culturas, mas na posição vertical, ou seja, no sistema de propriedade (MOURA, 1988 p. 46).

Observe-se na assertiva acima que o autor crítica a perspectiva culturalista de uma interação consensual entre as culturas que participam da dinâmica social no Brasil. Para ele, a capacidade de influenciar em todo contexto social vigente está dada por uma estrutura vertical de sociedade, onde a disposição de possuir, ou seja, a participação política e econômica definem os espaços de poder passíveis de ocupação. E ainda, afirma ele que, *“os negros podem continuar se aculturando constantemente influenciando na religião, na cozinha, na indumentária, na música, na língua, nas festas populares, mas no fundamental esse processo não influirá nas modificações da sua interação na estrutura econômica e social da sociedade brasileira, a não ser em proporções insignificantes ou individuais”* (MOURA, 1988).

O que fica evidente nessa crítica ao pensamento social de base culturalista é que a aculturação ocorre sempre em condições de passividade em relação à participação efetiva dos grupos sociais nos espaços onde há disputa de poder. Logo, ao sublimar a existência de conflitos em torno desse processo, os sociólogos e antropólogos do culturalismo não conseguem perceber as forças dinamizadoras da hierarquização nas sociedades poliétnicas. E, conforme assevera Moura:

Daí não podermos aceitar o conceito de aculturação como aquele que iria explicar as mudanças sociais, mas pelo contrário, achamos que a aculturação em uma sociedade composta por uma cultura dominante e de outras dominadas estimula a desigualdade social dos membros das dominadas através de mecanismos mediadores que neutralizam a revolta dos membros das culturas dominadas. Através desses mecanismos mediadores as culturas dominadas submetem-se ao controle da cultura dominante (MOURA, 1988 p. 46-47).

Depreende-se que, para além de um conceito científico insuficiente para dar conta da complexidade das relações sociais baseadas na dinâmica racial da sociedade brasileira, Moura reafirma a assertiva de Abdias do Nascimento ao constatar que o conceito de aculturação opera também como mecanismo de dominação no seio das culturas afro-brasileiras.

De forma sumária, na análise de Moura sobre o conceito de aculturação, preocupa-o a distinção entre a cultura como soma dos recursos materiais e morais de

qualquer população e sua inserção nos sistemas sociais. Isto porque, a mudança cultural possui mecanismos que pouco se relacionam, na perspectiva do autor, com os mecanismos capazes de produzir a mudança social. Mais uma vez é possível correlacionar essa perspectiva ao pensamento Nascimentista, na medida em que este entende a cultura como um processo mais amplo e complexo, possuindo características que a definem como peculiar e inalienável.

Ainda, recorrendo a Clóvis Moura, percebe-se outra importante discussão no trabalho deste pesquisador acerca da função da democracia racial como instrumento de dominação e obliteração das matrizes sociais e culturais africanas. Mesmo parecendo tema superado, esse assunto vem à baila sempre que as relações raciais estão no centro da discussão.

Segundo Moura (1988), a construção da imagem miscigenada da população brasileira, ao contrário do que tem sido defendido por grande parte da intelectualidade no país, é componente de um sistema que elidiu o elemento branco de origem europeia como estereótipo padrão a ser atingido pelos diversos grupos não brancos que integram a sociedade. Afirma o autor que:

Esse gradiente étnico que caracteriza a população brasileira, não cria, portanto, um relacionamento democrático e igualitário, já que está subordinado a uma escala de valores que vê no branco o modelo superior, no negro o inferior e as demais nuances de miscigenação mais consideradas, integradas ou socialmente condenadas, repelidas, à medida que se aproximam ou se distanciam de um desses pólos considerados o positivo e o negativo, o superior e o inferior nessa escala cromática. Criou-se, assim, através de mecanismos sociais e simbólicos de dominação, uma tendência à fuga da realidade e consciência étnica de grandes segmentos populacionais não brancos. Eles fogem simbolicamente dessa realidade que os discrimina e criam mitos capazes de fazer com que se sintam resguardados do julgamento discriminatório das elites dominantes (MOURA, 1988 p. 62).

A democracia racial tem como intuito negar a participação dos grupos não brancos na formação social do país, fazendo com que a identidade e a consciência étnicas sejam escamoteadas por grande parte da população, que ao buscar referenciais identitários são remetidos sempre aos símbolos étnicos e ideológicos da camada branca dominante. E mais, o sentido ideológico da democracia racial objetiva minimizar todos os efeitos negativos causados pelo sistema escravocrata com todos os seus desdobramentos contemporâneos.

É nesse sentido que a categoria genocídio⁸ assume um papel importante na análise sobre relações raciais, principalmente com o término da escravidão como instituição oficial. Como demonstra Vargas (2010), o genocídio antinegro é a característica fundante do terror racial nos países onde o processo diaspórico ocorreu. Pois é negado aos membros das comunidades negras, na diáspora, o direito de sobreviver plenamente como cidadãos ou seres humanos – *“o genocídio como um fato constitui o sustentáculo, a base de onde as variadas manifestações de negritude que definem a diáspora são construídas”*. O próprio fato de existência da diáspora como um fenômeno de organização demonstra a disposição dos afrodescendentes em se contrapor ao cerco imposto pelas práticas genocidas de origem eurocêntrica.

A relação entre a democracia racial e o genocídio antinegro parece bem objetiva em seu sentido operacional. Primeiro, porque ao estabelecer um padrão de imagem a ser atingindo pelo conjunto da população baseado no referencial branco eurocêntrico a democracia racial invisibiliza ou mutila o negro como referência social e humana. Segundo, porque com esse procedimento de inferiorização do não branco opera-se uma ruptura em qualquer mobilização que questione a estrutura de poder, visto que os padrões políticos e morais que regem o corpo social não preveem o negro como ativo participante nas esferas de poder.

O fenômeno que se percebe com essa ação é que no conjunto as populações afrodescendentes são os segmentos mais inferiorizados na pirâmide social, fato já observado por Abdias do Nascimento. Além disso, a recusa em combater frontalmente essa desigualdade está ancorada em um sistema racializado de hierarquias onde os negros, geralmente, encontram-se em situação desfavorável em relação aos demais grupos componentes da estrutura social brasileira.

⁸ A moderna acepção do termo “genocídio” é atribuída ao jurista polonês Raphael Lemkin, que saiu da Polônia em 1939 para os Estados Unidos. Em uma época em que os horrores do holocausto judeu, bem como as atrocidades em massa cometidas por Estados poderosos desde a virada do século XX não tinham uma definição específica pela qual pudessem ser descritas e exercidas, a definição de Lemkin, de 1944, que apareceu no Axis Rule in Occupied Europe compreendia uma perspectiva multifacetada. Incluía ataques a instituições políticas, culturais e econômicas. O genocídio não necessitava de assassinatos. Ações que infringiam a liberdade, a dignidade e a segurança de um grupo eram o suficiente para ser qualificadas como genocídio. A definição inicial da Organização das Nações Unidas (ONU) que aparece em sua Assembleia Geral de 1946 seguia o alcance de seu amplo apelo conceitual (VARGAS, 2010 p. 36).

O fenômeno do genocídio em relação às populações afrodescendentes se impõe como um sistema de violência simbólica, em que atos cotidianos de hostilidade, menosprezo e desrespeito levam a um quadro de desvalorização, no qual os atributos físicos e culturais de origem negro-africana são considerados negativos e inferiores. Nessa perspectiva afirma Vargas (2010) que:

A violência simbólica oferece a ligação conceitual e efetiva entre o que acontece em uma miríade de eventos convenientemente díspares e a violência física real sistemática que conduz frequentemente à encarceração maciça, à desumanização e à morte prematura. Mesmo que o genocídio não possa ser classificado como violência simbólica, a violência simbólica pode ser considerada como constitutiva do processo de genocídio. O conceito da violência simbólica fornece certamente uma ferramenta com a qual podemos perceber as conexões entre o representacional e o efetivo, o evento local e as tendências gerais, a violência cotidiana e o genocídio, a história e a realidade atual. A violência simbólica e o aspecto multifacetado da discriminação antinegros sugerem uma perspectiva sobre o genocídio que o considera como culturalmente enraizado e cujo parentesco conceitual nos remete ao racismo (VARGAS, 2010 p. 48).

Constata-se que a implementação de um sistema de hierarquização racial – como o estabelecido pela democracia racial e, conseqüentemente, o genocídio – faz com que os grupos que se encontram em condição subalterna em relação a essa hierarquia, não tenham nenhuma possibilidade de romper com esse processo, pois os mecanismos e recursos políticos e culturais capazes de superar este quadro lhes são inacessíveis.

Conforme demonstra Vargas (2010), Abdias do Nascimento utilizou o conceito do genocídio em seu *Brazil: Mixture or Massacre: essays in the Genocide of a Black People* (Brasil: Mistura ou massacre: ensaios sobre genocídio de pessoas negras). Neste livro, como em suas peças, pinturas e discursos públicos, Nascimento denuncia, de um lado, a farsa da democracia racial brasileira e, do outro, os efeitos materiais e psicológicos do racismo antinegro traduzidos no desemprego, na educação de má qualidade e nos baixos salários, na frágil autoestima e na morte prematura – tudo isso determinado pela raça, o que se torna evidente quando os mesmos dados são comparados aos dos brancos.

Há de fato uma dificuldade em distinguir os aspectos ideológicos do genocídio antinegro no Brasil. Tal fenômeno baseia-se em práticas e representações sociais marcadas pela minimização do conceito raça como estruturante das relações sociais na sociedade brasileira. Ainda, segundo Vargas (2010), esta negação vigorosa sugere que a raça não é nem uma ferramenta analítica e moralmente válida, nem tem um papel

fundamental em determinar, no Brasil, as relações sociais, hierarquias e a distribuição de poder e de recursos.

Contudo o estímulo explícito ao branqueamento, o incentivo para que os afrodescendentes busquem nos padrões fenotípicos brancos um modelo estético mais “claro” e todo um sistema de ideias que inferioriza e torna negativa a imagem negro-africana não deixa dúvidas quanto à imposição ideológica com o objetivo de alcançar uma sociedade mestiça e, por conseguinte, mais próxima do grupo racial hegemônico dominante. Abdias do Nascimento afirma que o genocídio está ocorrendo não somente por meio dos ideais branqueadores hegemônicos, mas também pela incitação aos relacionamentos com pessoas de pele mais clara, o que leva, de forma mais direta, à morte física, espiritual e civil dos membros da diáspora negra na Américas por meio de múltiplas formas de marginalização.

Se a democracia racial busca se colocar como forma de organização – neste caso, tema ainda não superado e muito menos ultrapassado quanto às relações de poder na sociedade brasileira – o dispositivo de poder utilizado quando se fala em pluralidade étnica identifica-se a partir das noções de miscigenação e mestiçagem.

No caso de uma consciência coletiva afrodescendente baseada na diáspora essa possibilidade oferecida pela mestiçagem de obliterar o recurso à ancestralidade africana torna-se ferramenta de grande valia à desmobilização do negro como ator coletivo. Tadei (2002) demonstra que:

Na condição de dispositivo de poder, o dispositivo de mestiçagem envolve um conjunto heterogêneo de elementos: discursos, ações, leis e programas de instituições. De forma mais específica, ele pode ser entendido como um conjunto de saberes e de estratégias de poder que atua sobre nossa identidade nacional, tendo por objetivo integrar e tornar dóceis as etnias que estão na raiz de nossa nacionalidade (no caso os indígenas do continente e os negros africanos). É o dispositivo de mestiçagem que dirige e comanda as ações e saberes numa determinada direção, com a intenção de atingir seu objetivo final: criar uma consistência entre todos esses elementos díspares, gerando subjetividades dóceis, mal delimitadas e manipuláveis (TADEI, 2002 p. 3).

A dominação que se impõe através de um sistema de mestiçagem, conforme a assertiva acima tem como objetivo manipular os grupos sociais que são definidos como “marginais” em relação ao sistema hegemônico dominante. Essa manipulação busca sempre inculcar a ideia de pertencimento a uma identidade nacional que é fluída e mal delimitada e por isso sujeita aos ditames dos grupos política e culturalmente dominantes.

Partindo de uma perspectiva histórica, Lima (2007) argumenta que o processo de formação da identidade nacional contou, desde o final do século XIX, até as duas primeiras décadas do século XX, com o discurso nas ciências e nos campos artísticos de que uma mistura prejudicial entre os povos tornava o Brasil mais afastado do parâmetro de evolução das culturas definido a partir do ocidente. Nesse período as teorias racialistas – em grande medida importadas das metrópoles – indicavam que os elementos negros e indígenas eram a causa de um suposto “*atraso brasileiro*”.

Os movimentos nacionalistas surgidos no início da década de 1920, tendo a Semana de Arte Moderna de 1922 como principal expoente, passam a aduzir teorias sociológicas que visam a reinterpretação do Brasil como um caso particular de convívio, onde a mestiçagem assume um valor positivo por ter como principal característica a mistura entre os povos, tanto em níveis orgânicos (miscigenação), quanto nas formas culturais, artísticas e religiosas (sincretismo).

Na acepção de Lima (2007), forjou-se, desde então, um discurso sobre a brasilidade que buscou sua valorização pela oposição em relação à Europa branca e, para tanto, procurou “*substituir os discursos racistas e autodepreciativos que definiam a negritude e a miscigenação como razão de atraso e vergonha, por mestiçagem e convívio harmônico enquanto ideais de conduta*”.

Vale ressaltar que essa noção de brasilidade foi construída sempre por uma elite intelectual que buscava na valorização dos aspectos nacionais a constituição de uma identidade nacional mestiça. Essa identidade tinha como principal interesse suprimir de seus referenciais de formação os indivíduos não brancos e que para tanto elenca o mestiço como o padrão a ser atingido por todos os grupos sociais. Lima (2007) enfatiza essa condição a partir da seguinte assertiva:

Os povos que foram significados como marcas de brasilidade funcionaram sempre como aspectos referenciais dos discursos de elite, tanto no momento em que sua presença significava o principal atraso, quanto no discurso da elite modernista que pretendeu revalorizá-los enquanto elementos constituintes e, finalmente, motivo de orgulho nacional. Esse projeto de revalorização discursiva surge a partir da perspectiva de uma elite intelectualizada e branca, em detrimento dos grupos que, em termos de aquisição de poder constituíram-se como minorias silenciadas sob essa espécie de favor inclusivo por parte dos agentes legitimados a produzir tais narrativas de nacionalidade (LIMA, 2007 p. 7).

Fica evidente que o projeto de valorização da brasilidade só alude aos grupos não-brancos na medida em que objetiva superá-los a partir da concepção do mestiço.

Esse fenômeno demarca a linha divisória que separa a elite intelectual – a qual busca definir o significado de brasilidade – dos demais grupos sociais que efetivamente participam na formação da identidade nacional.

Em função desse processo de construção de uma identidade nacional, os afrodescendentes passaram a reivindicar sua alteridade histórica frente ao modelo social instaurado no país. E essa identificação negra passa a ferir o projeto hegemônico constituído no período pós-abolição e implementado pelas políticas racistas de embranquecimento que foram desenvolvidas desde o início do século XX. Abdias do Nascimento demonstra em sua crítica a apologia do mulato como modelo de brasilidade, que a busca por reconhecimento da identidade dos afrodescendentes tem sido alvo de intenso debate e crítica por parte da intelectualidade brasileira que não admite a valorização da alteridade e da diferença como fatores de reconhecimento identitário.

Prega-se de fato uma miscigenação genérica caracterizada pelo bom convívio entre as raças. Essa perspectiva tem como escopo a condição de que as pessoas não se reconheçam distanciadas do projeto de uma identidade nacional e não construam identidades paralelas a tal projeto. Essa postura homogeneizadora ignora importantes diferenças sociopolíticas e econômicas, tais como índices de distribuição de renda e escolaridade entre as populações negras e as não-negras, índices estes produzidos por diversas instituições estatais ou não.

Observada por outro prisma, a identificação em relação a um grupo racial está formada a partir da experiência de assimetria e preconceito. Tal relação gera, para o indivíduo marcado pelo sinal da exclusão, uma orientação ambígua entre ser o elemento que é rejeitado e desejar se desfazer daquilo que é o próprio signo da rejeição. Na visão de Lima (2007), essa ambiguidade é um problema importante para os movimentos negros e para os teóricos preocupados com as iniquidades vivenciadas por essa parcela da população *“porque ela gera o duplo aspecto de identificação via preconceito, ou pelo olhar que recai sobre o indivíduo (ou grupo) marcado pela diferença (esta com relação ao tipo ideal branco) e rejeição da identidade por parte daqueles que experenciam a rejeição através do signo da identidade”*. A constatação de pertencimento a uma identidade negra é concomitante à rejeição da negritude em sociedade. Conforme aponta Lima (2007):

Se ser negro é uma característica subvalorizada, a constatação de pertencimento identitário é dolorida porque significa assumir uma identidade minoritária, em termos valorativos. Essa ambiguidade fica ainda mais aguda num conjunto de valores que se sustenta pela denegação da diferenciação, ou seja, afirma ser inclusivo, porém, negando-se a reconhecer a existência de diferenças. Dessa forma, o sujeito é duplamente impelido a rejeitar-se como negro, primeiramente porque esse signo que carrega é socialmente desvalorizado e, em segundo lugar, porque a narrativa hegemônica, dizendo-se inclusiva, prefere fingir o não reconhecimento desse signo diferenciado (LIMA, 2007 p. 9).

Percebe-se que em uma sociedade de formação multirracial e multicultural, como a brasileira, onde a hegemonia de um grupo social condiciona toda a dinâmica da sociedade, há uma grande dificuldade em se reconhecer a diferença e a existência de outros elementos com características identitárias próprias. Por isso o negro se vê compelido à auto-rejeição, justamente, por sua identidade possuir um caráter de desvalorização e pelo não reconhecimento dessa identidade pela estrutura social vigente.

No entanto, muitos intelectuais, como o próprio Abdias do Nascimento, aduzem diversas estratégias de ação dos sujeitos negros que buscam a valorização do “*ser negro*” pela maneira que escolhe se auto-representar. Em relação ao afro-brasileiro, a identidade negra é um conceito estratégico e de caráter relacional que permite que as representações identitárias sejam construídas por meio da pluralidade das experiências locais.

Diante desse quadro, a proposta de Abdias do Nascimento para o Brasil em termos étnicorraciais sempre esteve atrelada ao reconhecimento de uma nação negra e de valorização do negro brasileiro a partir de mudanças provocadas nas estruturas de organização do poder em termos políticos e econômicos. Para que esta proposta tivesse força, seria necessário mobilizar e conscientizar tanto o sujeito negro quanto o mestiço da importância de reconhecer na sua identidade os laços de solidariedade para a categorização de um Brasil negro. Por isso, a mestiçagem, sob o ponto de vista do duplo sentido, por um lado, exaltada para encobrir o racismo e a discriminação racial e, por outro, usada como referência à suposta herança negativa dos africanos na sociedade brasileira, é criticada por Nascimento, tornando-se um dos principais aspectos de questionamentos do seu projeto de nação.

3.1 PÓS-COLONIALISMO E CRÍTICA SOCIAL: UMA POSSIBILIDADE AO PENSAMENTO DE ABDIAS DO NASCIMENTO.

Grande parte dos escritos de Abdias do Nascimento evoca a crítica às condições a que foram relegados os afrodescendentes no pós-abolição. E seus argumentos tem como pressuposto o conjunto de consequências advindas do colonialismo no continente americano, com especial ênfase ao caso brasileiro.

Buscando localizar a produção de Nascimento no interior de uma linha de pensamento percebe-se que seus estudos estão atrelados a um conjunto de análises definidas como teoria pós-colonialista, que têm como principal predicado a alteração da natureza da representação dos sujeitos pós-coloniais.

O pós-colonialismo é uma linha de pensamento que vê as sociedades ditas “pós-coloniais” (como o Brasil) imersas em relações de colonialidade – ou seja, imersas em relações que seguem padrões raciais de diferenciação social, os quais inferiorizam e hierarquizam a produção de saberes segundo padrões ocidentais de conhecimento, que concentram na mão de poucos o controle e a exploração da mão-de-obra e dos recursos naturais e culturais dos territórios nacionais e, por fim, cria um imaginário de Estado-nação pós-colonial moderno e eurocentrado, esquecendo e ignorando outras formas de sociabilidade e identidade que escapam a este padrão. Por outro lado, o pós-colonialismo, a partir de tais pressuposições, busca identificar e promover nas sociedades ditas pós-coloniais formas de descolonização social, ou seja, práticas sociais que sirvam à desconstrução do mito da superioridade branco-europeia, à desconstrução do imaginário social eurocêntrico e, por fim, à desestabilização de toda e qualquer prática de poder colonial (instituído à imagem do pensamento eurocêntrico) via a elaboração de estratégias de representação e empoderamento coletivas e individuais anticoloniais e não-eurocêntricas.

Tomando como pressuposto que a representação não se estabelece apenas pela consciência das formas e convenções linguísticas - mas se institui com base em processos mais amplos, intimamente ligados com as questões do poder, com as questões de classe, de raça e gênero, das ideologias, da geopolítica, etc. -, o pós-colonialismo se sustenta na crítica contra formas de representação dos sujeitos pós-coloniais que, estabelecidas dentro de uma economia política imperialista e colonial, acabaram por

instituir uma hierarquia de posições entre ex-colonizadores e ex-colonizados. Costa (2010) afirma que:

Nesse sentido, o pós-colonialismo reivindica não a representação do outro colonial constituído de forma inferiorizada pelos aparatos disciplinares do poder e do conhecimento ocidentais (Said), nem a representação do outro colonial instituído a partir do capital socializado (Spivak) e dinamizado pelas estruturas do sistema-mundo moderno (Wallerstein), nem a representação do outro colonial com base no desejo mimético do oprimido (o negro) se tornar o opressor (o branco) (Fanon), nem a representação do outro colonial constituído pela diferença colonial e pela colonialidade que, distribuindo, diferenciando e subjugando as diferenças étnicas, raciais, de gênero e conhecimento, estabelecem as instâncias de dominação e exploração do capitalismo global (Quijano, Mignolo) (COSTA, 2010 p. 8).

É possível perceber que há, de fato, no debate pós-colonialista a busca pelo reconhecimento objetivo e ideológico, no qual os sujeitos pós-coloniais pleiteiam um modo de vida e uma alteridade radical frente às falsas interpretações e representações que lhes são impostas e que lhes servem, no interior de uma economia política e imaginária colonial e imperialista, como a mecânica de incorporação e personificação ideológica às posições subjugadas pelas consequências de todo processo colonial impetrado como forma de dominação moral e material.

Ainda, conforme afirma Costa (2010), a criação dessa nova perspectiva ou dessa outra forma de representação dos sujeitos pós-coloniais é uma operação que certamente abre novos espaços para as relações de poder estabelecidas entre colonizado e colonizador, uma vez que, ao romper com certa representação do outro colonial, pretende-se, ao mesmo tempo, desestabilizar as relações de dominação por ela engendradas. Enfim, a revisão da representação colonializada dos sujeitos pós-coloniais passa a ser a precondição para o processo de libertação do colonizado.

Os debates pós-coloniais avançam em questões importantes como as dicotomias ainda existentes entre colonizador/colonizado, civilizado/bárbaro, desenvolvido/subdesenvolvido, assim como contribuem para a discussão sobre as mudanças nas sociedades coloniais e modernas, promovendo diversos entrelaçamentos multiculturais – hibridismo, miscigenação, heterogeneidade, transculturação (SANTOS, 2009).

Nas décadas de 1980-90, a crítica “*pós-colonial*” – ou “*pós-colonialismo*” – ganhou amplitude e institucionalização em diversas partes do mundo, sobretudo, nas academias estadunidenses, canadenses, caribenhas, europeias (ocidentais), indianas,

australianas e africanas. Trata-se de uma crítica recente, que tende a se aliar, grosso modo, a outras correntes de pensamento, interessadas no deslocamento da agência eurocêntrica das ciências sociais, como os estudos subalternos, pós-ocidentalismo, sistema-mundo, afrocentrismo, pensamento liminar, etc. (BARBOSA, 2006).

Academicamente, o termo “*pós-colonialismo*” se reporta a uma série de estudos centrados nos efeitos da colonização sobre as culturas e sociedades colonizadas, que podem ser interpretados como parte da teoria pós-modernista, que busca trazer à baila as vozes das culturas e dos segmentos sociais periféricos. Essa busca de “*descentramento*”, segundo os teóricos do pós-modernismo, é uma tentativa de “ouvir” as “margens”, incluindo-se aí, todas as minorias raciais e, inclusive, as mulheres e os homossexuais.

Conforme aponta Gomes Carreira (2003), os estudos culturais, fundamentados nas ideias de globalização, democratização e contextualização, passaram a ocupar nos anos 80 e 90, na esfera acadêmica internacional, mas, sobretudo, nos Estados Unidos, o espaço das discussões teóricas, traçando as diretrizes dos estudos literários e humanísticos, que foram acatadas por muitos como um campo profícuo de investigação. Os assim chamados “estudos pós-coloniais” focalizam, portanto, as manifestações culturais, entre elas a expressão literária, das nações que conquistaram sua independência após um longo período de dominação política e cultural.

Segundo Machado (2004) o pós-colonialismo surgiu também como uma exigência de lugar para a fala, de uma preocupação de fazer valer a voz dos indivíduos de fora do primeiro mundo. Uma luta por representação e por espaços nos lugares centrais da academia. Nesta exigência da fala, alguns intelectuais, mais ligados a alguns países específicos (como Índia, por exemplo) passaram a falar não em nome das pós-colônias localizáveis espacial e temporalmente, mas em nome de todos que viviam uma “*situação pós-colonial*”. A situação pós-colonial, portanto, não seria restrita aos países específicos que o termo conota, mas a populações por todo o mundo que convivem com situações análogas, chamadas todas de “pós-coloniais”.

Nesta perspectiva o que definiria uma condição pós-colonial seria uma relação de insuficiência quanto à representatividade, ou seja, uma “*incapacidade crônica dos sujeitos de expor sua própria narrativa sobre os fatos*” (MACHADO, 2004). Afirma, ainda, o mesmo autor:

Outra característica crucial dos estudos pós-coloniais é a defesa de uma excepcionalidade posicional dos intelectuais pós-coloniais: por estarem numa suposta relação diferente com a produção dos discursos oficiais, os intelectuais pós-coloniais têm uma vantagem estrutural na enunciação da crítica. Assim, a teoria passa a ser localizada em sujeitos que partilham de uma situação específica de vivências, inalcançável para os intelectuais do primeiro mundo: é a experiência da subalternidade representacional, aliada ao conhecimento profundo dos tropos do conhecimento ocidental que garante a esses intelectuais uma visão privilegiada. É construído um lugar de onde se fala, só alcançável por aqueles sujeitos pós-coloniais, legitimado de antemão pela mera existência. A fala de seus representantes é mais legítima por conta do lugar e, às vezes, menos por conta da fala em si. (MACHADO, 2004 p. 20-21).

Segundo a assertiva acima, a constituição do pós-colonialismo como uma base teórica deve-se também a posição dos sujeitos que enunciam o discurso e a crítica pós-colonial, tendo nos teóricos locais ou originários das ex-colônias ou “*pós-colônias*” a legitimidade de quem vivenciou a experiência da dominação colonial como dinâmica social. É a ideia do conhecimento local que pode sustentar a crítica ao processo colonialista.

Para Machado (2004), o pós-colonialismo objetiva repensar e reformular de maneira radical as formas de pensamento e identidades sociais constituídas e autorizadas pelo colonialismo e pela dominação ocidental. É a busca pela crítica aos modelos eurocêntricos de concepção das sociedades que veem no *Outro* – não-europeu ou não-ocidental – a impossibilidade do desenvolvimento pleno da cidadania.

Outra questão a ser considerada é que o eurocentrismo não se reproduz apenas no centro do sistema, ele reproduz na e a partir da periferia o sistema de dominação e imposição de narrativas criadas no centro. Também as elites intelectuais do terceiro mundo reproduzem incessantemente o sistema cultural eurocêntrico. “*É como se a invenção eurocêntrica do Outro no mundo fosse repostada cotidianamente ou reinventada dia-a-dia. E a pressuposição básica dessa reposição é a de que o ocidente é superior em qualquer distinção por ele inventada*” (MACHADO, 2004).

Boaventura Sousa Santos (2006) institui a teoria pós-colonial como “*um conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte implantação nos estudos culturais, mas hoje presentes em todas as ciências sociais, que têm em comum dar primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo*”. Ele demarca o Norte e o Sul não num sentido estritamente geográfico, mas, nesse caso, o Sul visto como sinônimo do

sofrimento dos colonizados a partir das relações coloniais. Para este autor, o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou seu fim enquanto relação de dominação.

Ainda, conforme aponta Santos (2006), os estudos sobre pós-colonialismo servem para alargar suas fronteiras enquanto campo de significação de experiências heterogêneas em espaços e tempos diversos. Sendo assim, as cadeias de poder e saber apontam para relações de poder desiguais – estabelecidas a partir dos legados do colonialismo – e que perpassam a produção do conhecimento. O pós-colonial, portanto, vai além do cronológico – de um período específico – para estabelecer-se enquanto corrente teórica que problematiza as relações desiguais entre quem produz o conhecimento e quem carrega as marcas de desigualdade advindas da situação colonial.

O vocábulo pós-colonialismo sugere, numa perspectiva temporal, o período que vem depois do colonialismo. Supõe-se, a partir dessa concepção, que o colonialismo teve um fim enquanto relação de dominação. Sabe-se, porém, que o fim do colonialismo não representou o fim das relações de poder discriminatórias desenvolvidas no seio das sociedades pós-coloniais. Como afirma Stuart Hall (2003):

[...] o “pós-colonial” não sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes/depois. O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos. Ao contrário, o “pós-colonial” marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra. [...] No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e as colonizadas. Atualmente, essas relações são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais [...] no interior da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo (HALL, 2003 p.56).

Já Barbosa (2006), demonstra que diversos autores têm considerado como pós-colonial toda cultura condicionada pelo processo imperial, desde a colonização até o presente. Para Barbosa são autores pós-coloniais, todos aqueles pensadores e ativistas que, desde essa relação metrópole-periferia, tenham enfatizado: a) a experiência da colonização; b) uma tomada de posição baseada na tensão com o poder imperial; c) a ênfase sobre suas diferenças diante dos pressupostos do poder imperial. Ainda segundo este autor:

Nessa perspectiva ampla do pós-colonialismo, que vêm sendo defendida por diversos autores, a releitura tem sido utilizada como uma propriedade importante para recuperar e/ou reavaliar o pensamento de autores e ativistas do “Terceiro Mundo” como pertencentes a tal tradição crítica. Esse é o ensejo

que guia estudos como os de Homi Bhabha (1994 [1998]) sobre Fanon; Aníbal Quijano (2000) e Neil Larsen (1996 sobre J. C. Mariátegui; Josaphat Kubayanda sobre Aimé Césaire (1989); Ashis Nand (1988) sobre M. Gandhi; Chidi Amuta (1989 [1995]) sobre Amílcar Cabral, etc (BARBOSA, 2006 p. 4).

O que deve ser destacado nas diversas perspectivas elencadas pelos autores pós-colonialistas é a tentativa de estabelecer uma epistemologia pós-colonial alternativa ao paradigma eurocêntrico de produção do conhecimento e do discurso colonial. Nesse sentido amplo do pós-colonialismo, a crítica pós-colonial ganha em relevância teórica e política, estabelecendo seu local de contribuição às diversas correntes recentes interessadas na superação da agenda eurocêntrica das ciências sociais. Trata-se de um movimento aberto e transdisciplinar nas ciências humanas, que visa desconstruir a tradição clássica e autolegitimadora da *“modernidade ocidental”* (BARBOSA, 2006).

Retomando, novamente, Costa (2010), percebe-se que cultura, diferença e as *“duplas e contrárias configurações de poder (de diferenciação e representação diferencial)”* compõem ambas as bases teóricas dos estudos culturais e dos estudos descoloniais latino-americanos.

Nas duas correntes de pesquisa, os usos e interpelações dos conceitos de cultura, diferença e poder surgem, em um primeiro momento, da necessidade de questionar as desiguais relações de poder impostas por representações e práticas discursivas dominantes, e, em um segundo momento, a partir de tais questionamentos, o que se busca é representar novos campos de poder ocupados por sujeitos previamente subalternizados por tais discursos.

A reflexão sobre o processo de formação do sujeito pós-colonial evidencia que existem esferas pessoais e sociais interligadas, se construindo socialmente na vida dos indivíduos. Logo, a cultura, a história, a língua, a religião, a raça, o gênero e o pertencimento a um determinado grupo social contribuem para a constituição de uma identidade individual. Sendo que estes fatores só são percebidos no interior de uma rede complexa, com uma densidade histórica e com múltiplas localizações.

No que se refere à ideia de identidade, Stuart Hall (1999) afirma que os sujeitos são seres fragmentados, compostos não de uma única identidade, mas de várias formações identitárias, que são contraditórias e complexas. Segundo este autor, os indivíduos assumem identidades diferentes a cada momento, sendo estas continuamente

deslocadas. A partir disso, surgem vários exemplos de identidades: a sexual, a religiosa, a profissional, a étnica, a cultural, etc., que são incorporadas de modo a formar o sujeito.

A identidade é uma relação de igualdade aplicável não somente a cidadania (enquanto pertencimento a uma dada nacionalidade), mas também outros fatores, como: cor partidária, religião e sexo, entre outros. Isto quer dizer que estes fatores têm uma relação de igualdade entre si válida para todos os valores das variáveis envolvidas. Logo, não é algo único, mas plural. Portanto, a identidade é uma pluralidade.

A identidade carrega consigo os atributos culturais que definem um dado grupo social. Nesse sentido, a cultura reflete padrões de organização, formas características da dinâmica humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas. Segundo Hall (2003):

[...]essas formas características de energia humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas – “dentro de identidades e correspondências inesperadas”, assim como em “descontinuidades de tipos inesperados” – dentro ou subjacente a todas as demais práticas sociais. A análise da cultura é, portanto, “a tentativa de descobrir a natureza da organização que forma o complexo desses relacionamentos”... O propósito da análise é entender como as inter-relações de todas essas práticas e padrões são vividos e experimentados como um todo, em um dado período: essa é “estrutura de experiência” (HALL, 2003 p. 128).

Stuart Hall no seu ensaio “*Quando foi o Pós-Colonial?*” (2003) argumenta que o pós-colonialismo faz uso de um significante anômalo do “*colonial*”: de um lado está relacionado ao rechaço e a depreciação da narrativa oficial do “colonialismo”, um tempo no qual múltiplas e plurais forças de poder-saber emergiram e deslocaram um “único e vazio tempo (ocidental)” que costumava articular a história moderna global como um todo; do outro, o significante anômalo do colonial estaria associado com formas particulares de inscrição e sujeição da colonização ainda presentes em vários aspectos em todo o globo, manifestado pelo prolongamento das disposições coloniais de poder que ainda insistem em mediar as relações sociais, culturais e econômicas na contemporaneidade.

O pós-colonialismo, particularmente o que é produzido por autores latino-americanos, parece enfatizar uma dimensão teórica alternativa, tanto ao produzir conhecimento sobre sujeitos residentes no continente sul-americano, quanto sobre suas populações diaspóricas transnacionais. Em todos os estudos pós-coloniais latino-americanos é perceptível a busca por extirpar da representação estereótipos como

bárbaros, selvagens, irracionais, não-civilizados e subdesenvolvidos atribuídos aos sujeitos latino-americanos pelo eurocentrismo e pelo racismo moderno. Uma operação que certamente abre novos espaços para as relações de poder-saber.

Há nos escritos de Abdias do Nascimento, também, essa preocupação em criticar a invenção de estereótipos que coloquem os afrodescendentes em constante desvantagem em função de sua origem ou de alguma “limitação” do ponto de vista de suas capacidades cognitivas. Nesse sentido, a valorização dos referenciais africanos serve também como escudo contra as investidas intelectuais que tendem a construir uma imagem do negro como ser inferior e irracional.

Nessa perspectiva de enquadramento em uma linha de pensamento alternativa, o pensamento descolonial latino-americano, embora construído desde uma perspectiva que rompe com o “*único e vazio tempo ocidental*” (COSTA 2010), parece ausentar outras possibilidades mais amplas e complexas para as múltiplas formulações de poder-saber que foram, e continuamente são, inauguradas pela teoria e pelos sujeitos pós-coloniais. Um tempo no qual a articulação de múltiplas temporalidades e espacialidades luta para reconhecer grupos étnicos minoritários como agentes históricos nacionais e transnacionais.

A representação e o empoderamento de grupos subalternos devem ser pensados de forma que considere a articulação desses sujeitos aos campos simbólicos e materiais das estruturas de poder em que eles se encontram atualmente.

E esse empoderamento, temática sempre presente e que fundamenta tanto as análises de Abdias do Nascimento, quanto à discussão sobre o pós-colonial refere-se também ao fenômeno da diáspora africana, com ênfase no continente americano. A diáspora é tida como o conceito que unifica o imenso continente afrodescendente na América Latina, originário de uma transplantação geográfica forçada pelo processo capitalista, baseado na escravidão dos africanos por todo o ocidente (OLIVEIRA 2010). A transposição forçada de africanos para a América Latina e para o Caribe foi uma empresa lucrativa que gerou recursos suficientes para a Europa ocidental realizar a sua revolução industrial.

Bonnici (2005), afirma que o termo “*diáspora*” refere-se ao trauma coletivo de um povo que voluntária ou involuntariamente foi banido da sua terra e, vivendo num lugar estranho, sente-se desenraizado de sua cultura e de seu lar. Fenômeno este

vivenciado pelos africanos e afrodescendentes espalhados pelo mundo em função do tráfico negreiro. Conforme aponta este autor, tomando de empréstimo a definição de Spivak (1996), este processo é denominado diáspora pré-transnacional e se caracteriza pelo deslocamento de milhões de escravos, entre os séculos XV e XIX, para as Américas, a fim de trabalhar nas fazendas dirigidas pelos colonizadores europeus.

No entanto, o que evidencia a diáspora como um fenômeno de organização social, no caso dos afrodescendentes, é sua capacidade de mobilização em torno de temas que referem-se à valorização da origem cultural africana e sua possibilidade de fazer reconhecer a identidade dos negros para além de uma perspectiva essencialista.

Este é um dos principais temas incorporados à análise e a militância de Abdias do Nascimento. Comprometido em representar publicamente as populações negras, Nascimento construiu argumentos sobre a diáspora negra no Brasil que alcançaram visibilidade, pela versatilidade e adequação de seu discurso intelectual no âmbito da política, da arte, da religião e da poesia, e também pela experiência militante adquirida com outros intelectuais na diáspora, principalmente quando auto-exilado nos Estados Unidos.

Um exemplo dessa incorporação evidencia-se no livro *O quilombismo*, no qual Nascimento estabelece um elo de comunicação com outros textos produzidos por intelectuais na diáspora africana, quebrando assim o bloqueio de isolamento dos estudos étnicos e raciais produzidos nestes países e, conseqüentemente, aumentando as possibilidades de análise entre as semelhanças e diferenças culturais impostas pelo processo de colonização nas Américas e na África.

A diáspora teve como um de seus principais desdobramentos a constituição do pan-africanismo como movimento político-cultural, temática da qual o autor analisado também se ocupou. Na acepção de Silva (2010), Abdias do Nascimento é identificado como um dos precursores de um pan-africanismo contemporâneo global ao adequar três vertentes do pan-africanismo mundial à realidade brasileira, o pan-africanismo diaspórico-continentalista de Marcus Garvey, Malcom X, Maulana Ron Karenga, Elijah Muhammed e Patrice Lumumba, o pan-africanismo político-cultural da Negritude, de Aimé Césaire, Léon Damas, Léopold Sedar Senghor, Cheikh Anta Diop, Frantz Fanon, Alioune Diop, e o pan-africanismo de Manchester de Sylvester Williams, W.E. B. Du

Bois, George Padmore, Caseley Hayford, Nnambi Azikwe, Jomo Kenyatta, C.L.R. James, Eric Williams e Rãs Makonnen⁹.

Em relação ao pan-africanismo, Silvério (1999) aponta que este movimento surgiu com a ideia de construir uma unidade mundial entre os negros, tendo como base a diáspora fora da África e seus remanescentes. Seu desenvolvimento se dá por meio de uma complexa triangulação atlântica de influências entre o Novo Mundo, Europa e África.

Há no Movimento pan-africanista um pressuposto que organiza sua dinâmica: a afirmação da existência da raça negra. E a consciência de raça para os pan-africanistas nasce da cor. Segundo Nascimento (1980), *“a raça negra tem sofrido e ainda sofre, somente em virtude de sua aparência física e de sua respectiva componente cultural, toda sorte de agressões”*.

O Pan-Africanismo enquanto um conjunto de ideias e um movimento político, objetivava a unificação e a libertação dos povos da África e a eliminação de todas as formas de rejeição em relação aos africanos e seus descendentes espalhados pelo mundo. Sua base ideológica foi se construindo a partir de uma forte e consistente crítica da situação da população negra da diáspora, bem como da colonização europeia sobre o território africano. Esse conjunto de ideias propunha uma unidade de propósitos e o desenvolvimento de uma cultura em comum entre os africanos e seus descendentes. As ideias Pan-Africanistas têm sido expressadas no Caribe, América do Norte, Europa, África e com menor intensidade, na América do Sul (SILVÉRIO, 1999 p. 19-20).

Há na proposta pan-africanista dois temas centrais: liberdade e integração. Logo, a ideia de independência que marca a reivindicação pan-africana só pode ser garantida sob a ótica da unidade continental e diaspórica, em que os africanos e seus descendentes poderiam ter as condições necessárias ao seu pleno desenvolvimento, com autonomia política, econômica e cultural.

A principal ideia que norteia e organiza o movimento pan-africanista é a união da raça negra numa ordem psicológica, visando criar uma irmandade simbólica entre os negros de todo o mundo. Essa coletividade seria de grande importância no processo de descolonização na África e na luta contra o preconceito racial nas sociedades marcadas pelo fenômeno da diáspora africana. Segundo Elisa Larkin Nascimento (1980), o pan-

⁹ Estas informações também estão contidas no prefácio de Carlos Moore Wedderburn (NASCIMENTO, 2002, p.17-32) à segunda edição do livro *O genocídio do negro brasileiro*. Abdias do Nascimento publicou em 2002 a segunda edição do já referido livro e de *Sitiado em Lagos* sob um único título: *O Brasil na mira do pan-africanismo*.

africanismo foi a teoria e a prática da unidade essencial do mundo africano, reivindicando a unificação da África e a aliança concreta e progressista com uma diáspora unida.

A defesa do pan-africanismo estimulou o surgimento do afrocentrismo como paradigma de civilização em contraposição à noção civilizatória eurocêntrica das sociedades ocidentais europeias. A hipótese defendida pelos intelectuais afrocentristas é de que a valorização de outras epistemologias, que não-europeias ou não-ocidentais, equilibraria a disputa e a produção de conhecimento superando assim um racismo epistêmico.

Em suma, o pan-africanismo implicou na existência de diferentes movimentos e formas de organização política dos povos da diáspora africana em busca de valores, tradições e, sobretudo, da cidadania negada pela escravidão. *“A noção de consciência racial de Du Bois dinamizou a construção social da identidade negra como meio para inaugurar a constituição de todas as identidades raciais”* (SILVA, 2010).

CAPITULO 04.

À GUIA DE CONCLUSÕES

Em certa medida, a obra de Abdias do Nascimento é produzida a partir da experiência do intelectual como testemunha da história política de representação do negro brasileiro. Uma produção que aduz questionamentos profícuos para a agenda sobre política e pensamento social no cerne da sociologia brasileira. Abdias do Nascimento escreveu textos considerados referência no estudo das relações étnico-raciais no Brasil, trabalhos que merecem o devido cuidado e atenção de leitura, interpretação e até atualizações perante o momento político em que o debate sobre as relações étnico-raciais vem, fortemente, à tona, com o incentivo às políticas públicas de reparação, de reconhecimento e valorização de ações afirmativas.

Quando se decide analisar a produção de intelectuais que escreveram um número considerável de livros, artigos e textos, geralmente, o pesquisador depara-se com a árdua tarefa de seleção e escolha do material que será mais relevante para o contexto que se propõe discutir. A produção intelectual de Abdias do Nascimento apresenta conexões estreitas com as atividades profissionais que foram assumidas por ele ao longo de sua carreira. Neste sentido, pode-se evidenciar as trocas e/ou interlocuções entre as vozes do escritor, do professor, do artista, do militante, do político que buscam aproximação com o propósito de uma representação política e intelectual de expressão negra.

Foi possível constatar que a estrutura das obras, aqui analisadas, demonstra a preocupação do intelectual em registrar o seu testemunho sobre momentos distintos em que as pessoas negras atuam e intervêm no processo social e democrático brasileiro ao protestar nos movimentos negros, contestando as hegemonias e hierarquias sociais publicamente, dialogando com os partidos políticos, as representações negras, produzindo trabalhos de caráter científico ou não e criticando as políticas do poder vigente que durante muito tempo ignoraram as demandas das populações negras no Brasil. Compreende-se que, nestes textos, o intelectual sugere mudanças significativas nas estruturas sociais e políticas da sociedade brasileira a partir da realidade social das populações negras.

Abdias do Nascimento produziu um conjunto de escritos complexos, nos quais se percebe um duplo movimento: a construção de uma perspectiva africana como

formadora da estrutura social do Brasil e da América Latina e a reivindicação identitária como forma de reconhecimento da população de origem africana no país e no continente.

O argumento principal da vasta produção de Nascimento ressalta a importância de uma postura intelectual, principalmente no Brasil, de resistência a toda e qualquer forma de racismo e de contribuição à história, à memória e visibilidade às tradições africanas e afro-brasileiras. Tradições que foram transformadas com o tempo e reconfiguradas de acordo com costumes e valores ressignificados na diáspora pelos africanos e seus descendentes.

Abdias do Nascimento, praticamente, não utiliza em seus textos, entrevistas ou, até mesmo, em seu projeto político-intelectual, a palavra intelectual para referir-se ao seu próprio trabalho. Sempre procurou se colocar como um representante da causa negra, do povo negro ou do povo afrodescendente deste país. Neste sentido, não se pronunciar como intelectual, logicamente, tem fundamento e significado crítico para um autor que esteve à margem de alguns lugares ditos “oficiais” de representação. Conforme aponta Silva (2010):

Ao escolher representar o seu grupo étnicorracial, Nascimento fugiu de certas convenções articuladas ao trabalho do intelectual no Brasil. Junto com Abdias tantos outros intelectuais negros e intelectuais negras contemporâneos propuseram e continuam propondo mudanças para a sociedade, levando em conta as realidades do mundo negro em relação ao branco, mas o caminho, a ser percorrido para que alterações mais concretas sejam viabilizadas ainda é longo e demanda um reordenamento de forças políticas e sociais efetivas que promovam investimento de recursos à pesquisa e à aplicabilidade de projetos. Abdias do Nascimento não seguiu um modelo de intelectual tradicional baseado em convicções absolutas de verdades acerca do objeto representado. Procurou intervir entre o objeto do conhecimento e o ato de conhecer desenhando para o Brasil um projeto político e intelectual de valorização e visibilidade às comunidades negras. A trajetória de Nascimento exemplifica como intelectuais, de um modo orgânico, têm consciência da própria função (SILVA, 2010 p. 216).

Verifica-se, pela assertiva acima, que para além de um militante engajado em sua luta, Abdias do Nascimento foi sim um intelectual produtor de conhecimento que dialogou com o pensamento acadêmico, sem, no entanto, submeter-se às imposições destes espaços e buscando sempre manter um nível de autonomia intelectual que delimitava sua inserção no pensamento social institucionalizado pela academia.

Nucci (2009) afirma que Abdias do Nascimento foi interlocutor de diversos intelectuais, contemporâneos seus e elaborou discursos de teor político, em contextos

internacionais, baseados nas apropriações pontuais dos textos destes intelectuais. Política, cultura e ciência se entrecruzam na formação destes discursos políticos que visavam denunciar o preconceito racial presente no Brasil, desmascarar a ideia da “*democracia racial*”, questionar os efeitos do colonialismo sobre a sociedade brasileira e pontuar a exploração dos africanos e de seus descendentes, e também a sua luta constante.

Ainda, segundo Nucci (2009), ao tomar a cultura africana como tema de seus discursos políticos, o autor se apropriou de uma temática das ciências sociais no país. Ao retomar um tema percorrido por autores variados, Nascimento dialogou com uma tradição de formação de um pensamento sobre o negro, que incluía outras áreas como a literatura, a arte, o teatro, mas a partir do ponto de vista de um afrodescendente que tomou em suas mãos a tarefa de avaliar criticamente a trajetória social de um grupo populacional explorado e expropriado pela escravidão e pelo preconceito racial.

Nascimento apresentou um diagnóstico da sociedade brasileira e da posição do negro nesta sociedade, que é em parte tributário das leituras de obras históricas e sociológicas. Ao mesmo tempo percebe-se o movimento inverso: a recepção das ideias de intelectuais militantes influenciando o processo de elaboração de análise sobre a dinâmica social e indicando alternativas ao pensamento tomado como científico e/ou acadêmico.

Sob esse prisma quilombismo e afrocentrismo tornam-se conceitos e categorias complementares podendo oferecer um diferencial epistemológico no tratamento dado às relações raciais no Brasil e na América Latina. Aqui surge a ideia da libertação do negro nas Américas e a “*erradicação de todas as formas de colonização*” (NASCIMENTO, 1980). Nascimento critica as abordagens que tomam a população negra como co-colonizadora da América. Em sua ótica “*o negro foi o construtor da América*”, sendo a mão-de-obra mais utilizada e explorada por mais de quatrocentos anos (NASCIMENTO, 1980).

Logo, ao analisar a obra de Abdias do Nascimento é perceptível a preocupação deste autor em confrontar a imposição ocidental-europeia na dinâmica cotidiana da sociedade brasileira e, principalmente, sua incidência sobre os afrodescendentes. Criticando o monopólio cultural e científico dos modelos europeus utilizados pela

intelligentsia brasileira, Abdias demonstra como foi construída a “*falsa imagem de uma escravidão humanizada no Brasil e na América Latina*” (NASCIMENTO, 1980).

Ao criticar o cientificismo ocidental, Abdias do Nascimento demonstra a dificuldade das ciências sociais em abarcar a complexidade dos modelos culturais que resistiram à violenta transferência espacial e geográfica implementada pelo colonialismo e pelo escravagismo. A própria imposição linguística distanciou as diversas matrizes africanas e diaspóricas de um contato mais profícuo. Segundo Nascimento (1980), este é um dos subterfúgios utilizados pelos colonialistas a fim de impedir, esconder e evitar o avanço da luta dos africanos e afrodescendentes contra a opressão, a exploração e o racismo.

A obra de Abdias do Nascimento comporta não só um discurso militante, mas expõe as peculiaridades sociais, políticas e culturais de uma sociedade, condizente com a análise teórica e empírica perceptível em seus escritos. Neste sentido é possível afirmar que o constructo teórico abarcado por sua produção contribui para a compreensão dos efeitos do colonialismo e do processo de escravidão sobre a dinâmica social contemporânea no Brasil e na América Latina.

O projeto político-intelectual de Abdias do Nascimento, para o Brasil contemporâneo, resultado do levantamento e da problematização de algumas questões pertinentes à formação e conscientização das comunidades negras, consiste em contemplar alterações no sistema de representação da tradição cultural brasileira. Este projeto priorizou, de maneira contundente, a crítica à mestiçagem e à ideologia da democracia racial, porque Nascimento entendia estes aspectos como uma limitação do movimento negro no diálogo com as elites brasileiras na conquista de espaços de participação para uma democracia inclusiva.

Não obstante, o projeto de reorganização nacional proposto por Nascimento não obteve aprovação unânime dentro da própria comunidade negra por razões de discordância entre as várias correntes do movimento negro, situação comum a todo movimento político. Essa discordância evidenciava-se pela vinculação do projeto político de Abdias do Nascimento à corrente pan-africanista e afrocentrista, de união dos negros através de uma nação transnacional. Em alguns documentos, fica evidente a tentativa de identificação da luta negra no Brasil com as lutas civis nos Estados Unidos e a descolonização da África.

Contudo, os movimentos negros contemporâneos, de forma geral, entendem que as demandas dos negros são específicas ao contexto da sociedade brasileira. Ainda assim, percebe-se que este impasse não retira do projeto a sua importância política dentro do processo de redemocratização do país porque, apesar das discordâncias, articula propostas de ações de valorização e ações afirmativas com políticas universalistas.

Ainda, baseado nessa perspectiva, é possível perceber que o projeto Nascimentista corresponde também à representação do intelectual negro Abdias do Nascimento na esfera pública brasileira na transição do século XX para o século XXI, no momento em que a função intelectual tem sido questionada, tendo em vista a legitimidade no campo de intervenção do intelectual contemporâneo.

Assim como grande parte dos intelectuais que compõe hoje o escopo teórico do pós-colonialismo, Abdias do Nascimento além de analisar os fenômenos sociais contemporâneos a sua atividade intelectual propõe alternativas à organização social do país e da América Latina. Ao sugerir o quilombismo como modelo alternativo de reorganização social, Nascimento pressupõe uma sociedade multirracial e multicultural, onde a integração não seja um fenômeno racista ou impositivo, mas que as diversas culturas componentes do sistema social estabeleçam um padrão de convivência baseado no reconhecimento e na diversidade.

Concluindo esta análise sobre a obra de Abdias do Nascimento é possível afirmar que este autor propõe formas alternativas de compreensão da realidade social brasileira e latino-americana. Também reitera-se aqui a importância deste intelectual não só como militante, mas, principalmente, como produtor de conhecimento sobre fenômenos sociais ocorridos no Brasil e no continente americano.

Sua obra encerra uma grandeza ainda pouco explorada pelas ciências sociais. Afinal, Abdias do Nascimento conseguiu concretizar um empreendimento de certa grandeza: além de percorrer uma trajetória pessoal e profissional original, dialogou com alguns dos principais sociólogos, antropólogos, historiadores e militantes do século XX. Nascimento inscreveu mais claramente a política em seus interesses, e com isso criou um movimento paradoxal: interessou-se pela produção intelectual das ciências sociais inseridas no contexto da institucionalização, mas ao mesmo tempo afastou-se de uma imersão no território acadêmico e institucional. Desterritorializou temas, áreas, ideias e

autores em seus textos e trajetória de vida, mas ao fim pode-se perceber uma hierarquia em que a política foi uma instância que ordenou seu pensamento sobre as diversas facetas de sua análise da vida social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREWS, George. **O protesto político negro em São Paulo: 1888-1988**. Estudos Afro-Asiáticos, n. 21. Rio de Janeiro, p.27-48, 1991.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **Cabo Verde e a importação do ideograma brasileiro da mestiçagem**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 6, n.14, p.177-204, nov. 2000.

BARBOSA, Muryatan S. **O Pós-Colonialismo como projeto**. (mimeo), 2006.

BONNICI, Thomas. **Avanços e ambiguidades do pós-colonialismo no limiar do século 21**. Léngua & meia: revista de literatura e diversidade cultural, v. 4, n. 3, 2005, p. 186-202.

BUTLER, Kim D. **Freedoms given, freedoms won: Afro-Brazilian in post-abolition, São Paulo and Salvador**. Rutgers University Press. New Brunswick, 1998.

COSTA, Rafael Gomes de Sousa da. **Cultura, Poder e Diferença: por uma teoria política pós-colonial das estratégias de representação e empoderamento subalternas**. 2010. 113f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – FEUC – Universidade de Coimbra – Portugal.

CEVA, Antonia Lana de Alencastre. **O negro em cena: a proposta pedagógica do Teatro Experimental do Negro (1944-1968)**. 2006. 122f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

GARCIA, Vinicius Gaspar. **Questões de raça e gênero na desigualdade social brasileira recente**. 2005. 203f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Econômico) – Universidade Estadual de Campinas.

GOMES CARREIRA, Shirley de Souza. **A representação do outro em tempos de pós-colonialismo: uma poética de descolonização literária**. Revista eletrônica do Instituto de Humanidades UNIGRANRIO. Jul.-set. 2003, pp. 1-4. Disponível em:

<http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/reihm/article/viewFile/425/417>

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São

Paulo: Editora 34, 1999.

_____. **Classes, raças e democracia.** São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. **A modernidade negra.** In *Teoria e Pesquisa*, números 42 e 43 jan/jul 2003.

Departamento de Ciências Sociais. CECH, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HALL, Stuart. **Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LARKIN NASCIMENTO, E. **Pan-africanismo na América do Sul.** Rio de Janeiro: Editora Vozes – Ipeafro, 1980.

LIMA, Mariana. **Pela Persistência da diferença: desvendando o discurso daqueles que querem nos transformar em uma nação monocromática.** 2007. 86f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília.

MACEDO, Márcio José. **Abdias do Nascimento: A trajetória de um negro revoltado (1914- 1968).** 2005. 285f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Universidade de São Paulo.

MACHADO, Igor J. R. **Reflexões sobre o Pós-Colonialismo.** Teoria e Pesquisa Revista de Ciências Sociais. UFSCAR, São Paulo. Vol. 1, n. 44 (2004) 19-32.

MAIA, João Marcelo Ehlert. O pensamento social brasileiro e a imaginação pós-colonial. *Revista Estudos Políticos*, n. 0, abr. 2010, p. 1-15.

MITCHEL, Michael. **Racial consciousness and the political attitudes and behavior of blacks in São Paulo, Brazil.** Indiana University [PhD Dissertation]. USA, 1977.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro.** São Paulo: Ática, 1988.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

NASCIMENTO, Abdias do. **Sortilégio (mistério negro)**. Rio de Janeiro: Teatro Experimental do Negro, 1959. (Peça de teatro)

_____. **Racial Democracy in Brazil: Myth or Reality**, trad. Elisa Larkin Nascimento, 1ª ed. Ile-Ife: University of Ife, 1976.

_____. **O Genocídio do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. **Mixture or Massacre**, trad. Elisa Larkin Nascimento. Búfalo: Afrodiaspora, 1979.

_____. **O quilombismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

_____. **Sitiado em Lagos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

_____. **Povo Negro: A Sucessão e a "Nova República"**. Rio de Janeiro: Ipeafro, 1985.

_____. **Africans in Brazil: a Pan-African Perspective**, com Elisa Larkin Nascimento. Trenton: Africa World Press, 1991.

NASCIMENTO, Abdias & SEMOG, Ele. **Abdias do Nascimento: o griot e as muralhas**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

NEVES, José Luiz. **Pesquisa qualitativa – características, usos e possibilidades**. Cadernos de pesquisa em administração, São Paulo, v.1, nº3, 2º sem./1996.

NUCCI, Priscila. **Abdias do Nascimento e as elaborações da África**. Anais XIV Congresso Brasileiro de Sociologia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009, pág. 1-21.

NUNES, João Arriscado. **Teoria crítica, cultura e ciência: O(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização** IN: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez: 2005.

OLIVEIRA, Dennis de. **A diáspora africana na América Latina, tolerância opressiva e perspectivas de transformação**. Extraprensa, vol.1 n.6 (4) Desafios das identidades sociais, jun. 2010.

POLICE, Gerard. **Abdias do Nascimento: L’Afro-Brésilien reconstruit. 1914-1944.** 2000. (Volume I e II) Tese (Doutorado) – Département de Portugais, Université Rennes 2 Haute Bretagne. França.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O Movimento Negro e a crise brasileira.** In: Política e Administração, número 2 (jul-set. 1985), 287-307, São Paulo.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Kywza Joanna Fideles P. dos. **Pelas fronteiras do mundo: diásporas, descentramentos e temporalidades culturais dispersas.** Anais do – V ENECULT – Quinto Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura – 27 a 29 de maio de 2009, Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil, p. 1-16.

SILVA, Rosemere Ferreira da. **Trajatórias de dois intelectuais negros brasileiros: Abdias do Nascimento e Milton Santos.** 2010. 233f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) Universidade Federal da Bahia.

SILVÉRIO. Valter Roberto. **Raça e Racismo na virada do milênio: os novos contornos da racialização.** 1999. 172f. Tese (Doutorado) Universidade Estadual de Campinas.

TADEI, Emanuel Mariano. **A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional.** Psicologia Ciência e Profissão, 2002, 22 (4), 2-13.

VARGAS, João Costa. A diáspora negra como genocídio: Brasil, Estados Unidos ou uma geografia supranacional da morte e suas alternativas. Revista da ABPN, v.1 n. 2 – jul.-out. de 2010, p. 31-65.

ZARUR, George de Cerqueira Leite. **A utopia brasileira: etnia e construção da nação no pensamento social brasileiro.** En publicación: Etnia e Nação na América Latina George Zarur. FLACSO. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Rio de Janeiro, Brasil. Disponible en la web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/brasil/flacso/zarur.pdf>

ANEXOS

ANEXO 1

ABC do Quilombismo (Resumo das lições oriundas da trajetória histórica dos negros no Brasil – Abdias do Nascimento, 1980, reproduzido conforme o original – O quilombismo p. 269-275).

- a) *Autoritarismo* de quase 500 anos já é bastante. Não podemos, não devemos e queremos tolerá-lo por mais tempo. Sabemos de experiência própria que uma das práticas desse autoritarismo é o desrespeito brutal da polícia às famílias negras. Toda sorte de arbitrariedade policial se acha fixada nas batidas que ela faz rotineiramente para manter aterrorizada e desmoralizada a comunidade afro-brasileira. Assim fica confirmada, diante dos olhos dos próprios negros, sua condição de impotência e inferioridade, já que são incapazes até mesmo de se autodefenderem ou proteger sua família e os membros de sua respectiva comunidade. Trata-se de um estado de humilhação permanente.
- b) *Banto* denomina-se um povo ao qual pertenceram os primeiros africanos escravizados que vieram para o Brasil de países que hoje se chamam Angola, Congo, Zaire, Moçambique e outros. Foram os Bantos os primeiros quilombolas a enfrentar em terras brasileiras o poder militar do branco escravizador.
- c) *Cuidar* em organizar a nossa luta por nós mesmos é imperativo da nossa sobrevivência como um povo. Devemos por isso ter muito cuidado ao fazer alianças com outras forças políticas, sejam as ditas revolucionárias, reformistas, radicais, promessistas ou liberais. Toda e qualquer aliança deve obedecer a um interesse tático ou estratégico e o negro precisa obrigatoriamente ter poder de decisão, a fim de não permitir que as massas negras sejam manipuladas por interesses de causas alheias à sua própria.
- d) *Devemos* ampliar sempre a nossa frente de luta, tendo em vista: 1) os objetivos mais distantes da transformação radical das estruturas socioeconômicas e culturais da sociedade brasileira; 2) os interesses táticos imediatos. Nestes últimos se inclui o voto do analfabeto e a anistia aos prisioneiros políticos negros. Os prisioneiros políticos negros são aqueles que são maliciosamente fichados pela polícia como desocupados, vadios, marginais, e cujos lares são frequentemente invadidos.

- e) *Ewe ou Gêge*, povo africano de Gana, Togo e Daomei (Benin); milhões de Ewes foram escravos no Brasil. Eles são parte do nosso povo e da nossa cultura afro-brasileira.

Ejetar o supremacismo branco do nosso meio é um dever de todo democrata. Devemos ter sempre presente que o racismo, isto é, supremacismo do branco, preconceito de cor e discriminação racial compõem o fator *raça*, a primeira contradição para as massas de origem africana na sociedade brasileira. (Aviso aos intrigantes, aos maliciosos, aos apressados em julgar: o vocábulo *raça*, no sentido aqui empregado, se define somente em termos de história e cultura e não em pureza biológica).

- f) *Formar* os quadros do quilombismo é tão importante quanto a mobilização e a organização das massas negras.
- g) *Garantir* às massas o seu lugar na hierarquia de Poder e Decisão, mantendo a sua integridade etnocultural, é a motivação básica do quilombismo.
- h) *Humilhados* que fomos e somos todos os negro-africanos, com todos eles devemos manter íntimo contato. Também com organizações africanas independentes, tanto da diáspora como do continente. São também importantes e necessárias as relações com órgãos e instituições internacionais de Direitos Humanos, tais como a ONU e a UNESCO, de onde poderemos receber apoio em casos de repressão. Nunca esquecer que sempre estivemos sob a violência da oligarquia latifundiária, ou da oligarquia militar.
- i) *Infalível* como um fenômeno da natureza será a perseguição do poder branco ao quilombismo. Está na lógica inflexível do racismo brasileiro jamais permitir qualquer movimento libertário dos negros majoritários. Nossa existência física é uma realidade que jamais pôde ser obliterada. Nem mesmo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) manipulando os dados censitários, nos quais erradicou o fator *raça/cor* dos cálculos demográficos. E quanto à nossa existência política? Simplesmente não existe. Desde a proclamação da República, a exclusão do voto ao analfabeto tem significado na prática a exclusão das massas negras do processo político do país.

- j) *Jamais* as organizações políticas dos afro-brasileiros deverão permitir o acesso aos brancos não-quilombistas a posições com autoridade para obstruir a ação ou influenciar as tomadas de posição teóricas e práticas em face da luta.
- k) *Kimbundo*, língua do povo banto, veio para Brasil com os escravos procedentes de Angola, Congo e Zaire, principalmente. Essa língua exerceu notável influência sobre o português falado neste país.
- l) *Livrar* o Brasil da industrialização artificial, tipo “milagre econômico”, está nas metas do quilombismo. Neste esquema de industrialização o negro é explorado a um tempo pelo capitalista industrial e pela classe trabalhadora classificada ou “qualificada”. O que importa dizer que o negro, como trabalhador “desqualificado” ou sem classe, é duplamente vítima: da raça (branca) e da classe (trabalhadora “qualificada” e/ou burguesia de qualquer raça). O quilombismo advoga para o Brasil um conhecimento científico e técnico que possibilite a genuína industrialização que represente um novo avanço de autonomia nacional. O quilombismo não aceita que se entregue a nossa reserva mineral e a nossa economia às corporações monopolistas internacionais, porém tampouco defende os interesses de uma burguesia nacional. O negro-africano foi o primeiro e o principal artífice da formação econômica do País e a riqueza nacional pertence a ele e a todo povo brasileiro que a produz.
- m) *Mancha* branca é o que significa a imposição miscigenadora do branco, implícita na ideologia do branqueamento, na política imigratória, no mito da “democracia racial”. Tudo não passa de racionalização do supremacismo branco e do estupro histórico e atual que se pratica contra a mulher negra.
- n) *Nada* de mais confusões: se no Brasil efetivamente houvesse igualdade de tratamento, de oportunidades, de respeito, de poder político e econômico; se o encontro entre pessoas e raças diferentes ocorresse espontâneo e livre da pressão do status socioeconômico do branco; se não houvesse outros condicionamentos repressivos de nível moral, estético, etc., a miscigenação seria um acontecimento positivo, capaz de enriquecer eugenicamente o brasileiro, a sociedade, a cultura e a humanidade das pessoas.
- o) *Obstar* o ensinamento e a prática genocidas do supremacismo branco é um fator substantivo do quilombismo.

- p) *Poder quilombista* quer dizer: a Raça Negra no Poder. Os descendentes africanos somam a maioria da nossa população. Portanto, o Poder Negro será um poder democrático. (Reitero aqui a advertência aos intrigantes, aos maliciosos, aos ignorantes, aos racistas: neste livro a palavra *raça* tem exclusiva acepção histórico-cultural. Raça biologicamente pura não existe e nunca existiu).
- q) *Quebrar* a eficácia de certos slogans que atravessam a nossa ação contra o racismo, como aquele da luta única de todos os trabalhadores, de todo o povo ou de todos os oprimidos, é um dever quilombista. Os privilégios raciais do branco em detrimento do negro é uma ideologia que vem desde o mundo antigo. A luta “única” ou “unida” que pregam não passa da outra face do desprezo que nos votam, já que não respeitam a nossa identidade e nem a especificidade do nosso problema e do nosso esforço em resolvê-lo.
- r) *Raça*: acreditamos que todos os seres humanos pertencem à mesma espécie. Para o quilombismo, raça significa um grupo humano que possui, relativamente, idênticas características somáticas, resultantes de um complexo de fatores bio-histórico-ambientais. Tanto a aparência física, como igualmente os traços psicológicos, de personalidade, de caráter e emotividade, sofrem a influência daquele complexo de fatores onde se somam e se complementam a genética, a sociedade, a cultura, o meio geográfico, a história. O cruzamento de diferentes grupos raciais, ou de pessoas de identidade racial diversas, está na linha dos mais legítimos interesses de sobrevivência da espécie humana.
- Racismo*: é a crença na inerente superioridade de uma raça sobre outra. Tal superioridade é concebida tanto no aspecto biológico, como na dimensão psico-sócio-cultural. Esta é a dimensão usualmente negligenciada ou omitida nas definições tradicionais do racismo. A elaboração técnico-científica produzida pela cultura branco-europeia justificando a escravização e a inferiorização dos povos africanos constitui o exemplo eminente do racismo jamais conhecido na história da humanidade.
- Racismo* é a primeira contradição no caminho do negro. A esta se juntam outras, como a contradição de classes e sexo.
- s) *Swahili* é uma língua de origem Banto, influenciada por outros idiomas, especialmente o Árabe. Atualmente é falada por mais de 20 milhões de africanos

da Tanzânia, do Quênia, de Uganda, do Burundi, do Zaire, etc. os afro-brasileiros necessitam aprendê-la com urgência.

Slogan do poder público e da sociedade dominante, no Brasil, condenando reiterada e indignadamente o racismo se tornou um recurso eficaz encobrindo a operação racista e discriminatória sistemática, de um lado, e de outro lado servindo como uma arma apontada contra nós uma finalidade de atemorizar-nos, amortecendo ou impedindo que um movimento coeso das massas afro-brasileiras obtenha a sua total libertação.

- t) *Todo* negro ou mulato (afro-brasileiro) que aceita a “democracia racial” como uma realidade, e a miscigenação na forma vigente como positiva, está traindo a si mesmo, e se considerando um ser inferior.
- u) *Unanimidade* é algo impossível no campo social e político. Não devemos perder o nosso tempo e nossa energia com as críticas vindas de fora do movimento quilombista. Temos de nos preocupar e criticar a nós próprios e às nossas organizações, no sentido de ampliar a nossa consciência negra e quilombista rumo ao objetivo final: a ascensão das massas afro-brasileiras ao Poder.
- v) *Vênia* é o que não precisamos pedir às classes dominantes para reconquistarmos os frutos do trabalho realizado pelos nossos ancestrais africanos no Brasil. Ne devemos aceitar ou assumir certas definições, “científicas” ou não, que pretendem situar o comunalismo africano e o ujamaísmo como simples formas arcaicas de organização econômica e/ou social. Esta é outra arrogância de fundo eurocentrista que implicitamente nega às instituições nascidas na realidade histórica da África a capacidade intrínseca de desenvolvimento autônomo relativo. Nega a tais instituições a possibilidade de progresso e atualização, admitindo que a ocupação colonizadora do Continente Africano pelos europeus determinasse o concomitante desaparecimento dos valores, princípios e instituições africanas. Estas corporificariam formas não-dinâmicas, exclusivamente quietistas e imobilizadas. Esta visão petrificada da África e de suas culturas é uma ficção puramente cerebral. O quilombismo pretende resgatar dessa definição negativista o sentido de organização sócio-econômica concebido para servir à existência humana; organização que existiu na África e que os africanos escravizados trouxeram e praticaram no Brasil. A sociedade brasileira

contemporânea pode se beneficiar com o projeto do quilombismo, uma alternativa nacional que se oferece em substituição ao sistema desumano do capitalismo.

- x) *Xingar* não basta. Precisamos é de mobilização e de organização da gente negra, e de uma luta enérgica, sem pausa e sem descanso, contra as destituições que nos atingem. Até que ponto vamos assistir impotentes à cruel exterminação dos nossos irmãos e irmãs afro-brasileiros, principalmente das crianças negras deste país.
- y) *Yourubas* (Nagô) somos também em nossa africanidade brasileira. Os Yorubas são parte integrante do nosso povo, da nossa cultura, da nossa religião, da nossa luta e do nosso futuro.
- z) *Zumbi*: fundador do quilombismo.
Zumbi: zênite desta hora histórica, zênite deste povo negro-afro-brasileiro.

ANEXO 2

Alguns princípios e propósitos do quilombismo (Abdias do Nascimento, 1980, reproduzido conforme o original – O quilombismo p. 275-277).

1. O quilombismo é um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no país.
2. O Estado Nacional Quilombista tem sua base numa sociedade livre, justa, igualitária e soberana. O igualitarismo democrático quilombista é compreendido no tocante à raça, economia, sexo, sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, enfim, em todas as expressões da vida em sociedade. O mesmo igualitarismo se aplica a todos os níveis de Poder e de instituições públicas e privadas.
3. A finalidade básica do Estado Nacional Quilombista é a de promover a felicidade do ser humano. Para atingir sua finalidade, o quilombismo acredita numa economia de base comunitário-cooperativista no setor da produção, da distribuição e da divisão dos resultados do trabalho coletivo.
4. 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 rurais ou camponeses trabalham a terra e são os próprios 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 unidade de produção.
5. No quilombismo o trabalho é um direito e uma obrigação social, e os trabalhadores que criam a riqueza agrícola e industrial da sociedade quilombista, são os únicos donos do produto do seu trabalho.
6. A criança negra tem sido a vítima predileta e indefesa da miséria material e moral imposta à sociedade afro-brasileira. Por isso ela constitui a preocupação urgente e prioritária do quilombismo. Cuidado pré-natal, amparo à maternidade, creches, alimentação adequada, moradia higiênica e humana, são alguns dos

itens relacionados à criança que figuram no programa de ação do movimento quilombista.

7. A educação e o ensino em todos os graus – elementar, médio e superior – serão completamente gratuitos e abertos sem distinção a todos os membros da sociedade quilombista. A história da África, das culturas, das civilizações e das artes africanas terão um lugar eminente nos currículos escolares. Criar uma Universidade Afro-Brasileira é uma necessidade dentro do programa quilombista.
8. Visando o quilombismo a fundação de uma sociedade criativa, ele procurará estimular todas as potencialidades do ser humano à sua plena realização. Combater o embrutecimento causado pelo hábito, pela miséria, pela mecanização da existência e pela burocratização das relações humanas e sociais, é um ponto fundamental. As artes em geral ocuparão um espaço básico no sistema educativo e no contexto das atividades sociais da coletividade quilombista.
9. No quilombismo não haverá religiões e religiões populares, isto é, religião da elite e religiões do povo. Todas as religiões merecem igual tratamento de respeito e de garantias de culto.
10. O Estado quilombista proíbe a existência de um aparato burocrático estatal que perturbe ou interfira com a mobilidade vertical das massas em sua relação direta com os dirigentes. Na relação dialética dos membros da sociedade com as suas instituições, repousa o sentido progressista e dinâmico do quilombismo.
11. A revolução quilombista é fundamentalmente anti-racista, anticapitalista, antilatifundiária, antiimperialista e antineocolonialista.
12. Em todos os órgãos de Poder do Estado Quilombista – Legislativo, Executivo e Judiciário – a metade dos cargos de confiança eletivos, ou dos cargos por nomeação, deverão, por imperativo constitucional, ser ocupados por mulheres. O mesmo se aplica a todo e qualquer setor ou instituição de serviço público.
13. O quilombismo considera a transformação das relações de produção, e da sociedade de modo geral, por meios não-violentos e democráticos, uma via possível.

14. É matéria urgente para o quilombismo a organização de uma instituição econômico-financeira em moldes cooperativos, capaz de assegurar a manutenção e a expansão da luta quilombista a salvo das interferências controladoras do paternalismo ou das pressões do Poder econômico.
15. O quilombismo essencialmente é um defensor da existência humana e, como tal, ele se coloca contra a poluição ecológica e favorece todas as formas de melhoramento ambiental que possam assegurar uma vida saudável para as crianças, as mulheres e os homens.
16. O Brasil é um signatário da “Convenção Internacional para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial” adotada pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 1965. No sentido de cooperar para a concretização de objetivos tão elevados e generosos, e tendo em vista o artigo 9, números 1 e 2 da referida Convenção, o quilombismo contribuirá para a pesquisa e a elaboração de um relatório-dossiê bianual, abrangendo todos os fatos relativos à discriminação racial ocorridos no País, a fim de auxiliar os trabalhos do Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial das Nações Unidas.