



Universidade de Brasília

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

RAFAEL VIEIRA MENEZES CARNEIRO

**MITOPOESIA EM ABDIAS NASCIMENTO COMO VIÉS INTERPRETATIVO DO
QUILOMBISMO.**

BRASÍLIA

2025

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

RAFAEL VIEIRA MENEZES CARNEIRO

Mitopoesia em Abdias Nascimento como viés interpretativo do quilombismo.

**Tese apresentada como requisito
parcial para obtenção do título de
Doutor em Metafísica pelo Programa de
Pós-Graduação em Metafísica, da
Universidade de Brasília.**

**Área de concentração: Metafísica
Linha de pesquisa: Ontologias Contemporâneas**

Orientador: Prof. Dr. wanderson flor do nascimento

**Brasília
2025**

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

VC289m

Vieira Menezes Carneiro, Rafael

MITOPOESIA EM ABDIAS NASCIMENTO COMO VIÉS INTERPRETATIVO
DO QUILOMBISMO. / Rafael Vieira Menezes Carneiro;
orientador Wanderson Flor do Nascimento. Brasília, 2025.
165 p.

Tese (Doutorado em Metafísica) Universidade de Brasília,
2025.

1. Mitopoesia. 2. Quilombismo. 3. Filosofia afro-
brasileira. 4. Abdias Nascimento. I. Flor do Nascimento,
Wanderson, orient. II. Título.

RAFAEL VIEIRA MENEZES CARNEIRO

**MITOPOESIA EM ABDIAS NASCIMENTO COMO VIÉS
INTERPRETATIVO DO QUILOMBISMO**

Tese apresentada como requisito para a
obtenção do título de Doutor em
Metafísica, no Programa de Pós-
Graduação em Metafísica da Universidade
de Brasília.

Brasília, 30 de julho de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. wanderson flor do nascimento (Orientador)
Universidade de Brasília - UnB

Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo
Universidade de Brasília – UnB

Prof. Teófilo de Souza Carmo Reis
Trinity University

Prof. Rodrigo de Almeida dos Santos
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Profª. Aline Matos da Rocha (Suplente)
Universidade de Brasília – UnB

Brasília – DF
2025

Dedico esse trabalho à minha querida mãe, Mara, pelo amor transbordante e à minha primeira professora, Lenir Vieira Barbosa Fernandes (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

A duração de uma pesquisa de doutorado é atravessada por muitas experiências, pessoas, livros, afetos, de modo que é impossível agradecer a todos que influenciaram, colaboraram e ajudaram de alguma maneira a sua tecitura. Além disso, os atos voluntários da memória sempre deixam escapar algum nome. De qualquer modo, sabendo que esquecerei de agradecer a alguém, algumas pessoas marcaram consideravelmente toda a construção desse texto diretamente e indiretamente.

Não posso deixar de mostrar minha gratidão ao legado de Abdias Nascimento, o qual não só construiu uma narrativa mitopoética que possibilita a afirmação do negro enquanto ser, como sua luta junto ao movimento negro, que possibilitou todo o meu percurso acadêmico e se transformou em matéria prima para essa tese.

Agradeço à minha família pelo incentivo aos estudos e o afeto presente: à minha amada mãe Maria Consuelo, à torcida do meu pai Francisco Carneiro, aos meus carinhosos irmãos John Carneiro e Elvis Carneiro, à alegria sempre presente dos meus sobrinhos Andrew Carneiro, Bryan Carneiro, Akon Carneiro, Breno Carneiro e José Eduardo Carneiro.

À família/quilombo que o Ceará me deu, que alicerça, constrói e reconstrói a minha vida: Tatiana Paz, Valéria Lourenço e Cristiane da Silva, o suporte, afeto e carinho inestimável que deixou o percurso na terra do Sol muito mais doce.

À Mali, o anjinho traquina que diverte e alegra a vida de todos que a rodeiam.

À Lidianne Chaves pelo companheirismo, amor e risadas proporcionados no final dessa caminhada.

Aos eternos amigos conhecidos em Campinas sempre presentes apesar dos poucos encontros: Raul de Oliveira, Bryan de Moraes, Richard Martins, Marco Aurélio Pedrosa, Zuzilene Evangelista e Bruno da Silva.

Ao Andy Monroy, por ter me possibilitado acesso ao texto do Soyinka e nossas diversas conversas sobre a filosofia africana.

À Mariana Santos pelo apoio e conversas sobre o projeto e o andamento da pesquisa.

Às amigas e os amigos que conheci nos sambas, das lutas, dos cafés inesperados e qualquer motivo para uma boa conversa: Milena do Valle, Rafael Felipe,

Maria Fernanda Novo, Natália do Nascimento, Marina Nito, Jéssica Kellen Rodrigues, Claudinei Calixto, Hélio Azara, Hélio Silva, Rafael Yasuda, Raphael Concli, Felipe Durante, Paulo Bodziak, Iuri Tonelo, Eugênio Mattioli, Nathanael Araújo, Vinicius Bonfim, João Favaretto, Luiz Henrique Monzani, Ricardo Carvalho e Rafael Barros.

Ao amigo da “vila”, Roberto Thiago pelo incentivo na caminhada.

Aos amigos e amigas que o Ceará me congratulou Jamille Bernardes, Fernanda Maria Medeiros, Thamira Reis, Rafael Ferreira, Tatiane Barros, Denise Costa, Lara Denise Silva, Samia Moraes, Felipe de Sousa, Vladymir Bezerra, Liliana Matos, George Bezerra, Rafaela Teixeira, Dimas Catai Jr., Alan Passos, Diltino Ferreira e Jonas Bezerra.

Ao ídolo que virou meu orientador uã (Prof. Dr. wanderson flor), pelo acolhimento ao meu projeto com afeto e muito carinho, transformando a orientação em um processo muito mais sadio e bonito.

Aos participantes das Bancas de Qualificação e Defesa:

Professor Dr. Teófilo Reis, o qual trouxe elementos importantíssimos para a pesquisa, com colocações precisas sobre o texto, possibilitando novos percursos acadêmicos. Ainda teve o carinho de participar desse momento tão importante de maneira presencial.

Professor Dr. Pedro Gontijo, que acompanha o projeto desde seu germe quando apresentei no processo de entrada do Doutorado, que trouxe diversos apontamentos importantes na Banca de Qualificação e na Banca de Defesa.

Ator e pesquisador Dr. Rodrigo de Odé (Rodrigo de Almeida dos Santos), que participou da Banca de Qualificação e na Defesa de Tese com comentários que encruzilham o teatro, a vida e o ser negro.

Ao Dr. Adriano Migliavacca pela participação na Banca de Qualificação por mostrar os diversos caminhos a percorrer na obra de Wole Soyinka.

Ao Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Ceará, que me concedeu o Afastamento para Doutorado, sem o qual essa pesquisa não seria possível.

Uma filosofia progressista para a sociedade brasileira só pode se beneficiar com a exposição e a crítica pública dos cânceres “confidenciais” que lhe corroem subterraneamente o organismo. Temos de indicar tais tumores malignos ao bisturi cirúrgico dos verdadeiros democratas de qualquer cor epidérmica (Nascimento, 2024, p. 94).

Resumo

A mitopoesia é comumente compreendida como uma narrativa fantasiosa afastada da realidade. Por sua vez, Abdias Nascimento a interpreta, de maneira contrária, como um elemento intrinsecamente ligado ao mundo, sendo, inclusive, um componente de propagação das histórias negras e, conseqüentemente, de afirmação do ser negro. Ao pensar desse modo, o filósofo vincula essa definição de mitopoesia à sua concepção de quilombismo. Este trabalho pretende analisar de que maneira essa proposta política é construída, tendo como hipótese que ela se ampara na noção de mitopoesia. Para compreender a relação entre as duas noções, analisaremos a mitopoesia a partir de quatro matrizes de pensamento: a metafísica a partir da concepção de Wole Soyinka, a política amparada nas ideias de Julius Nyerere, a ontológica por meio da relação com a teoria de Frantz Fanon; e, por fim, a cultural, relacionando com as ideias apresentadas por Amílcar Cabral. Essa análise se faz importante para compreender a concepção política e cultural do quilombismo como composta de diversas vertentes que atravessam vários campos da sociedade: do indivíduo, nas suas formas de expressão, no retorno às matrizes ideológicas, assim como na resistência patente em cada sujeito como modo de identificação e sobrevivência, dada a partir da cultura. Concluímos que a mitopoesia vista, dessa perspectiva, possui uma amplitude, estando presente nas diversas camadas da sociedade, colocando o pensamento de Abdias Nascimento atravessado por múltiplas linhas interpretativas que culminam no quilombismo, sendo o pressuposto teórico da construção de narrativas de afirmação e resistência do ser negro.

Palavras-chave:

Mitopoesia; Quilombismo; Filosofia afro-brasileira; Abdias Nascimento.

Abstract:

Mythopoeia is commonly understood as a fantasy narrative far removed from reality. Abdias Nascimento, on the other hand, interprets it, conversely, as an element intrinsically linked to the world, even being a component in the propagation of Black histories and, consequently, in the affirmation of Black beings. In this way, the philosopher links this definition of mythopoeia to his conception of quilombismo. This work aims to analyze how this political proposal is constructed, hypothesizing that it is supported by the notion of mythopoeia. To understand the relationship between the two notions, we will analyze mythopoeia from four frameworks of thought: metaphysical, based on Wole Soyinka's conception; political, based on the ideas of Julius Nyerere; ontological, based on Frantz Fanon's theory; and, finally, cultural, relating to the ideas presented by Amílcar Cabral. This analysis is crucial for understanding the political and cultural conception of quilombismo as composed of diverse strands that cross various spheres of society: the individual, in their forms of expression, the return to ideological matrices, and the resistance evident in each subject as a mode of identification and survival, given by culture. We conclude that mythopoeia, viewed from this perspective, is broad, present in various layers of society, placing Abdias Nascimento's thought permeated by multiple interpretative lines that culminate in quilombismo, the theoretical premise for constructing narratives of affirmation and resistance of the Black individual.

KEYWORDS:

Mythopoeia; Quilombism, Afro-Brazilian philosophy; Abdias Nascimento.

Sumário

Introdução.....	14
Mitopoesia: ficção ou realidade?	15
Aristóteles e a mitopoesia	16
O quilombismo e a resistência pan-africana.....	18
Seção I - A mitopoesia como pressuposto metafísico do quilombismo	23
Apresentação	23
Abdias Nascimento e o conceito de mitopoesia	23
A mitopoesia na metafísica de Wole Soyinka	29
A mitopoesia em Abdias Nascimento e Wole Soyinka	36
A mitopoesia a partir do candomblé	38
A proximidade existente entre Abdias Nascimento e Wole Soyinka	40
Seção II - A importância do mito e do ritual na metafísica soyinkiana	43
Apresentação	43
A relação entre o mito e a moralidade.....	44
Ritos de passagem em Arnold van Gennep.....	49
A importância de entender o ritual como drama.....	51
Jung e os arquétipos	56
Mito, metafísica e mitopoesia em Abdias Nascimento	63
Seção III - A relação entre Ujamaa e a mitopoesia	65
Introdução.....	65
Ujamaa na concepção de Julius Nyerere.....	66
Autossuficiência	72
Autossuficiência na educação.....	73
Autossuficiência no desenvolvimento rural	77
Ujamaa e o quilombismo.....	80
Autossuficiência e a mitopoesia	83

Autossuficiência em Booker T. Washington	86
Problemas do Ujamaa, de Nyerere, como pressuposto do quilombismo	91
Seção IV – Mitopoesia e a afirmação do sujeito negro.....	92
Introdução.....	92
A raça no pensamento brasileiro.....	93
Frantz Fanon e a negação ontológica do sujeito negro	98
Memória e o ser negro em Abdias Nascimento	105
Abdias Nascimento e Frantz Fanon	114
A exclusão econômica.....	114
A linguagem como fator de inferiorização	118
Relações interraciais	120
O negro como corporificação do mal.....	121
Seção V - A resistência cultural e a mitopoesia	125
Apresentação	125
A cultura como síntese dialética	126
A dinamicidade da cultura na luta.....	127
Cultura e história.....	130
Resistência cultural e identidade	132
Imperialismo como negação da cultura.....	133
Alienação e cultura	135
Polos da cultura.....	137
Crítica ao retorno romântico da cultura africana	137
O lado positivo da cultura europeia	140
Resistência cultural em Abdias Nascimento	142
Resistência cultural no jornal <i>Quilombo</i>	144
A cultura em Abdias Nascimento	149
O eurocentrismo de Cabral.....	150

Mitopoesia e cultura.....	152
Conclusão	156
Referências	160

Introdução

Uma das mais importantes questões, e talvez a mais famosa, ao se defrontar sobre a filosofia como modo de conhecimento, apresenta-se na necessidade de sua definição. Conceituar a filosofia é um dos temas mais caros de toda a história do pensamento. Nesse sentido, acredito que poderia encontrar um ponto de concordância entre a maioria dos filósofos que analisaram e discutem esse tema ao afirmar que a filosofia relaciona-se intrinsecamente ao conhecimento.

Ao refletirmos sobre a filosofia, uma das primeiras coisas que pensamos é a sua relação com a verdade, com o conhecimento e o saber. Quando transportamos essa concepção para a realidade social, o senso comum compreende o saber como um lugar de difícil alcance, somente atingido por grandes eruditos.

Tendo isso como pressuposto, não encontrar uma filosofia brasileira parece nos colocar no lugar da inexistência do conhecimento no Brasil, da impossibilidade desse povo de construir o pensamento, assim como o próprio saber, nos restringindo a um espaço de ineptos à construção do conhecimento.

Essa questão se expressa de maneira mais patente quando se observa a redução do pensamento brasileiro à interpretação de textos e à reconstrução teórica de grandes pensadores estrangeiros. Uma das formas com que este problema se apresenta é notada na nossa baixa produção acerca do nosso próprio pensamento, inclusive, nas pouquíssimas pesquisas acerca do tema. Isso tem como consequências o número pequeno de grupos de estudos nesta área e poucos eixos de pesquisa nos programas de pós-graduação em filosofia do Brasil. Entretanto, nos últimos anos, com o aumento das investigações teóricas acerca desse pensamento, houve alguns prenúncios de mudanças nessa situação.

Esse problema reflete-se de maneira contundente nos livros didáticos de filosofia, que além de não apresentarem pensadores brasileiros, quando isso é feito, é realizado de maneira incipiente. Ao nos defrontarmos com esse tema na busca de um pensamento filosófico negro brasileiro, os textos e citações são ainda mais rarefeitos. Mesmo quando nos debruçamos sobre livros acerca da filosofia no Brasil, como o *Filosofia no Brasil: Legados e perspectivas* (2017), de Ivan Domingues (p.14), notamos que ele apresenta a realidade brasileira a partir da concepção de Gilberto Freyre. Acreditamos que essa escolha não é por acaso, pois denota uma questão importante, que é a compreensão do Brasil como uma democracia racial, concepção

que já foi superada há mais de 50 anos com os estudos de Florestan Fernandes (2008), Roger Bastide (1955), Abdias Nascimento (1980, 2016), Sueli Carneiro (2011), entre outros.

Saliento ainda que a questão da raça não é apresentada como um tema filosófico apesar de se relacionar intrinsecamente com a realidade brasileira, pelo menos até os livros aprovados no Plano Nacional do Livro Didático (PNLD) para o Ensino Médio de 2020. Importante notar aqui que nenhum livro didático aponta as contribuições da filosofia afro-brasileira, apesar de a Lei 10.639 de 2003 já obrigar o ensino da cultura afro-brasileira e africana no ensino básico.

Uma lei que já possui vinte e dois anos de existência, mas que ainda não é vista nos materiais didáticos de filosofia. Mesmo com o livro *O ensino de filosofia e a lei 10639*, do professor Renato Nogueira, lançado em 2014, que mostra como a lei pode ser implementada a partir de uma filosofia negra brasileira, apresentando, entre outros, o conceito de quilombismo de Abdias Nascimento, não houve mudanças nos materiais didáticos.

Em relação, especificamente, ao pensamento de Abdias Nascimento, o silenciamento do pensamento filosófico negro brasileiro também é corrente na pós-graduação em filosofia, haja vista a inexistência de teses em filosofia sobre o pensador brasileiro. Em busca de diminuir essa lacuna acerca do pensamento negro filosófico no Brasil, buscamos analisar o pensamento de Abdias Nascimento, inicialmente, com o intuito de compreender o conceito político de quilombismo.

Mitopoesia: ficção ou realidade?

Na primeira leitura do texto *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*, de Abdias Nascimento (2019), nos inquietamos com a forma como o pensador utiliza o termo mitopoesia, apresentado como uma narrativa do povo negro que constrói a sua identidade a partir da afirmação de si. A inquietação provém da forma com que o filósofo utiliza o conceito, na medida em que ele remonta à experiência real da vida, ao passo que esse termo normalmente é utilizado em referência à construção de histórias fantásticas ou fictícias.

Ao realizar pesquisas acerca do termo “mitopoesia” em buscadores como *Google Scholar* ou plataformas de artigos e teses acadêmicas, percebemos que ele

aparece, na maioria das vezes, relacionado à produção de narrativas fantasmagóricas, sendo um dos conceitos da literatura que aparece sempre em construções de narrativas ou histórias imaginárias. Um dos principais autores que se relaciona à mitopoesia é *J. R. R. Tolkien*, autor da série de livros *O Senhor dos Anéis*, o que demonstra como esse conceito está intrinsecamente relacionado ao mundo imaginário.

Segundo Marilena Chauí, tal concepção de mitopoesia advém do pensamento aristotélico, herdado de Platão. Naquele momento histórico, a mitopoesia, ou melhor, a produção de mitos, começa a se relacionar à construção de narrativas que não se distanciam da realidade. Podemos remontar esta ideia ao analisar a concepção de mitopoética presente na teoria aristotélica.

Aristóteles e a mitopoesia

O tratamento que Aristóteles dá ao mito em sua *Poética* pode ser entendido apenas como um elemento técnico essencial à tragédia, de modo que o estagirita apresenta como deve ser engendrado aquele para se alcançar a finalidade desta. Nas palavras de Aristóteles, o mito é apenas “a trama dos fatos” e, visto dessa maneira, se mostra como uma imitação das ações humanas e não a própria ação, relacionando-se, assim, com uma representação da realidade e não com a própria realidade.

Portanto, ainda em Marilena Chauí, o mito é entendido como uma fantasmagoria. Ao relacionar essa concepção com a ética aristotélica, notamos que, ao conceituar a noção de técnica, o filósofo faz uma diferenciação entre produção e ação, vinculando a técnica à concepção de produção.

Entre as coisas que podem ser de outro modo, há aquilo que se pode produzir e aquilo que podemos fazer. São coisas distintas a produção e a ação [...]. Consequentemente, também são coisas distintas a habilitação racional para agir e a habilitação racional para produzir. Por isso, essas coisas não estão contidas uma na outra: nem a ação é produção, nem a produção é ação (Aristóteles, 2011, 1140 a 1- 6).

Parece evidente a relação do mito com a técnica e sua desvinculação da ação na obra de Aristóteles. Contudo, no pensamento de Abdias, o mito está ligado diretamente à ação. Assim, fazendo um paralelo entre o pensamento desses dois filósofos, encontraremos a ideia de mitopoesia vinculada ao conceito de sensatez, o qual remete à própria ação. De acordo com o estagirita:

A arte política e a sensatez são a mesma habilitação, embora o ser não seja o mesmo para ambas. Na sensatez que concerne à cidade, a sensatez que é arquitetônica é a legislativa; já a que envolve coisas singulares leva o nome

comum, arte política. Esta última é deliberativa e realizadora da ação (de fato, o decreto é aquilo que se deve fazer, como item último). Por isso, se diz que apenas eles dedicam-se à arte política, pois apenas eles realizam as ações, como os artífices manuais (Aristóteles, 2011, 1141b22-28).

Ainda em outro trecho, Aristóteles define a sensatez da seguinte maneira:

Resta-lhe, assim, ser a [sensatez] uma habilitação verdadeira realizadora de ações, pela razão, a respeito daquilo que é um bem ou um mal para o homem. De fato, o fim da produção é uma coisa distinta, mas o fim da ação não é distinto, pois o próprio bom senso na ação é o fim (Aristóteles, 2011, 1140b4-6).

Abdias pretende fazer uma reviravolta na noção de mito, não mais entendida como mera técnica, mas como elemento político. Desse modo, enquanto no conceito de mito em Aristóteles a ação não se identifica com o agente, de modo que o sujeito da ação e a finalidade da ação estão separados e são diferentes entre si, em Abdias Nascimento, a mitopoesia é um fazer político e cultural que proporá modos de vida que estão intrinsecamente relacionados e contidos no sujeito da ação, na medida em que a busca para o fim da exploração do ser negro faz parte da própria concepção desse ser. Assim, o agente e a finalidade da ação são o mesmo, se relacionando com a vida ética de Aristóteles.

A aventura da mitopoesia é concomitante com nossa experiência africana, conquanto a um tempo muito anterior a ela. Parte do sujeito e parte do objeto, a mitopoesia é capaz de induzir e ser refletida. Nossa razão é tanto poética quanto forjada: aparelho detector de nossas visões prospectivas (Nascimento, 2019, p. 101).

Ou seja, Abdias não aponta a criação de *mýthos* ou lendas como o engendramento de algo que nunca existiu, mas de histórias reais. Desse modo, não propõe uma teoria que se opõe à noção de *logos*. O que o filósofo parece pretender é destruir uma concepção racional colonizadora.

Ao nos aprofundarmos no pensamento de Abdias Nascimento, especificamente, no livro *O quilombismo*, vimos que o uso do termo mitopoesia se relaciona à produção de narrativas reais, que têm como objetivo apresentar a história negra, de modo que elas motivem as novas gerações, demonstrando a resistência negra como uma das protagonistas da luta antirracista. Apesar de mitopoesia ser utilizado apenas 5 vezes em todo o livro, nos parece que seu emprego, com essa transvaloração do seu significado, apresenta um modo novo de se conceber o conceito. Esse estranhamento em relação à uma nova compreensão de mitopoesia nos faz pensar não só em uma nova definição do termo, mas também numa construção filosófica que será utilizada como ferramenta para fundamentar o quilombismo.

O quilombismo e a resistência pan-africana¹

No livro *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*, de Abdias Nascimento, a questão que salta aos olhos é o título escolhido pelo autor, pois duas palavras pouco usadas cotidianamente ganham destaque: “quilombismo” e “pan-africanista”.

Talvez tenha sido a primeira vez que a palavra quilombo foi acrescida do sufixo “-ismo”. Segundo Kabengele Munanga, esse emprego pode estar relacionado às “ideologias, filosofias e visões do mundo e da vida” (Munanga, 2019, p. 20). Contudo, antes de lermos o livro, parece estranha uma concepção filosófica que se ampare no quilombo, se este é entendido, muitas vezes, apenas como “refúgio de escravos fugidos” (Ferreira, 2001, p. 575).

No entanto, Abdias não pressupõe a ideia do quilombo como um refúgio, mas sim, conforme Beatriz Nascimento, como “um local onde a liberdade era praticada, onde os laços étnicos e ancestrais eram revigorados” (Nascimento, B., 1979, p. 17 apud Nascimento, A., 2019, p. 283). Assim, o quilombo é entendido como um ambiente onde se pode usufruir tão amplamente da liberdade que a cultura dos escravizados é retomada e vivenciada.

Beatriz Nascimento impõe uma nova significação à ideia de quilombo, apontando uma positivação dessa noção, na qual se retira a concepção do quilombola como um ser passivo e o mostra como um produtor ativo de cultura e sociabilidade. Relacionando essa noção com a compreensão que Munanga dá ao termo quilombismo, torna-se evidente que Abdias Nascimento utiliza essa transfiguração do termo para construir uma concepção filosófica amparada no poder de agência dos indivíduos pertencentes ao quilombo.

Desse modo, o quilombismo não está associado apenas aos locais onde se refugiavam trabalhadoras e trabalhadores negros escravizados, mas também a toda forma de resistência negra no Brasil.

O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio da floresta de difícil acesso, que facilitava sua defesa e organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organização permitidos ou tolerados, frequentemente com ostensivas atividades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante

¹ Esta subseção, e grande parte do primeiro capítulo, foi publicada como artigo durante o processo de pesquisa. Cf.: Carneiro, R. 2024.

função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, 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 (A. Nascimento, 2019, pp. 281-2).

O quilombismo deve ser entendido como qualquer meio de resistência do povo negro brasileiro que expresse a própria narrativa histórica, afirmando-se como sujeito dessa história — e essa afirmação humana, racial, étnica e cultural é que caracterizará a liberdade. Em outras palavras, o quilombismo é a maneira pela qual os negros no Brasil buscaram se emancipar do imperialismo e do colonialismo europeu, unindo-se de diversas formas e possibilitando o resgate de sua cultura ancestral como método de resistência. Com essa concepção, Abdias Nascimento se alia a uma luta internacional, o movimento pan-africanista, o que demonstra a amplitude de seu pensamento.

O primeiro pensador a utilizar o termo pan-africanismo foi Henry Sylvester-Williams, em 1900. Diante da violência devastadora do domínio colonial britânico e do racismo sofrido pelos africanos em Londres, Sylvester-Williams convocou uma reunião com o intuito de proteger os africanos das depredações imperiais (Khapoya, 2016, p. 222). Apesar da origem britânica, o termo é consequência de diversas discussões que ocorriam desde 1870 acerca do tratamento que os africanos e seus descendentes recebiam nos Estados Unidos e na Libéria (Barbosa, 2012, pp. 136-7). Um dos grandes nomes desse debate foi o afro-americano W.E.B. Du Bois, reconhecido como o “pai do pan-africanismo” (Khapoya, 2016, p. 228). Desse modo, o pan-africanismo surge como um meio de resistência àquilo que Muryatan Barbosa (2012, p. 136) chamará de colonialismo interno e colonialismo externo. O primeiro pode ser entendido como uma forma de subalternização e discriminação dos negros na metrópole colonial e é evidenciado principalmente pela escravização e pelo racismo sofrido pelos negros livres. O segundo, por sua vez, relaciona-se diretamente à maneira devastadora como se expandia o domínio europeu e estadunidense nas colônias africanas.

Os grandes nomes vinculados ao pan-africanismo, além dos já citados, são: Marcus Garvey, Cheikh Anta Diop, Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, entre

outros. Todos, apesar de possuírem concepções diferentes das formas de resistência nas lutas contra-hegemônicas, acreditavam que apenas pela união dos africanos e de seus descendentes seria possível pôr um fim à discriminação racial e, conseqüentemente, valorizar essas culturas.

Existem diversas perspectivas e correntes do pan-africanismo, mas, para Vincent Khapoya (2016, p. 65), há “dois elementos fundamentais: a herança comum das pessoas descendentes de africanos em todo o mundo e a incumbência dos povos africanos de trabalhar pelos interesses e pelo bem-estar uns dos outros em qualquer lugar”. De um lado, essa herança pode ser entendida a partir dos elementos culturais: as características artísticas, a religião, os ritos, que apesar de se manifestarem de maneiras diferentes no continente africano, possuem traços comuns que demarcam sua unidade ou sua africanidade.² De outro lado, essa herança se evidencia no racismo e na discriminação provenientes da colonização, do imperialismo e do escravismo, que subjugaram os africanos e seus descendentes à escravidão nas Américas, dividiram o continente africano e tomaram o poder de diversos grupos sociais locais, de modo extremamente cruel e sanguinário, exemplificados anteriormente a partir dos conceitos de colonialismo externo e interno.

Na medida em que o racismo e a discriminação fazem parte da herança dos africanos e de seus descendentes, das mais diversas maneiras, é necessário para a sua própria libertação que eles se unam. Por meio dessa união será possível a construção de novas narrativas, assim como o resgate e a vivência da cultura africana, viabilizando “a construção de visões positivas e internacionalistas acerca desta identidade, entendida como comunidade negra: africana e afrodescendente” (Barbosa, 2012, p. 31).

É a essa unidade que Abdias Nascimento se refere no conceito de quilombismo e, para o filósofo, o pan-africanismo é o pressuposto de todas as lutas e insurgências contra a escravidão nas Américas: ele “estava presente em Palmares, que congregava africanos de todas as origens, assim como seus descendentes, em busca da mesma liberdade por que lutaram os *maroons* do Caribe, os revoltosos da Centro-América e os revolucionários libertadores do Haiti” (Nascimento, 1997, p. 90).

² Sobre diversidade e unidade africanas, assim como a noção de africanidade, ver Kabengele Munanga (2009, pp. 20-40).

Assim, na medida em que o quilombismo é “inspirado no modelo da República de Palmares” e refere-se à união das diversas formas de resistência negra no Brasil (Nascimento, 2019, p. 305), ele deve ser compreendido como uma forma de resistência pan-africanista. Contudo, Abdias Nascimento, ao se aliar ao pan-africanismo, entende que a exploração dos negros, bem como a resistência a essa opressão, manifestara-se de maneiras diferentes em cada caso diaspórico.³ Para ele, o quilombismo é a forma como se apresenta a resistência negra no Brasil.

Visto que uma das características do quilombismo é a construção de narrativas históricas nas quais o negro aparece como sujeito, pretendemos mostrar como a noção de mitopoesia, proposta no livro *Quilombismo*, é construída. Intentamos, assim, apresentar a amplitude do conceito de mitopoesia e sua importância para a fundamentação do conceito de quilombismo: para nós, a mitopoesia deve ser entendida como um dos pressupostos fundamentais da proposta política e epistemológica do quilombismo.

Para levar a termo essa hipótese, analisaremos o conceito de mitopoesia presente na obra de Abdias Nascimento buscando entender quais são os fundamentos da teoria mitopoética do filósofo quilombista para, por fim, compreender qual o papel desse conceito na teoria política e cultural do quilombismo.

Como percurso metodológico para essa pesquisa, estudamos os principais conceitos que Abdias Nascimento relaciona à noção de mitopoesia no seu texto. Desse modo, encontramos algumas ideias básicas que se relacionam com o nosso objeto de estudo. Para realizar essa tarefa, na primeira seção, apresentamos como Abdias expõe a mitopoesia e, a partir disso, demonstramos a relação existente entre o seu pensamento e o de Wole Soyinka, escritor nigeriano, entendendo que esse conceito se ampara na metafísica do artista iorubá apresentada por ele no texto “Fourth Stage”.

Visto que a mitopoesia está intrinsecamente relacionada à construção de mitos e este é entendido por toda uma tradição ocidental como algo fictício, na seção II o pensamento de Wole Soyinka será analisado com a finalidade de expor como o

³ A diáspora, para Abdias Nascimento, não é apenas a expulsão dos negros da África, causada pelo colonialismo, pelo imperialismo e pelo capitalismo a partir do século XVI, mas é também um movimento que “incorpora populações asiáticas, como os dravínicos da Índia e os aborígenes australianos, saídos do continente africano há dezenas de milhares de anos. E também a nova diáspora negra na Europa, constituída, fundamentalmente nos últimos 30 anos, pela migração procedente da África e Caribe” (A. Nascimento, 1997, p. 91).

pensador realiza uma relação entre mito e realidade, a partir da noção de ritual, e, por conseguinte, como o filósofo nigeriano desconstrói a noção de mito como fantasia a partir de sua crítica à concepção de mitopoesia junguiana.

Já na terceira seção, abordaremos outro conceito que o filósofo quilombista relaciona com a mitopoesia e também com a noção de quilombismo que, inicialmente, nos parece remeter à relação intrínseca entre as duas definições. Assim, neste capítulo, abordaremos a noção de Ujamaa presente no pensamento do tanzaniano Julius Nyerere. Nossa intenção é mostrar as relações presentes entre as noções de mitopoesia e o quilombismo, assim como sua direta relação com os conceitos de autossuficiência e Ujamaa. O conceito de autossuficiência na obra de Julius Nyerere será revisitado, em diálogo com Abdias Nascimento, passando por Booker T. Washington, compreendendo a mitopoesia como elemento fundamental para a existência do quilombismo.

Após mostrar a relação intrínseca entre o conceito de mitopoesia e quilombismo, retomaremos a metafísica para mostrar uma outra relação nessa rede tecida por Abdias Nascimento, na qual encontramos um importante nó que é uma ontologia do ser negro. A partir disso, relacionaremos o pensamento de Abdias Nascimento à metafísica do ser negro de Frantz Fanon. Isso tem como objetivo apresentar ao leitor a costura abdiana, na qual a construção de mitos negros será essencial para a construção de uma narrativa da história negra que fundamenta a ontologia negra a partir da memória.

Por fim, na quinta seção, na medida em que a mitopoesia é entendida como o próprio motor da cultura, nos debruçaremos sobre o pensamento de Amílcar Cabral com o intento de compreender a sua concepção de cultura e a importância da resistência cultural para a afirmação da vida, assim como elemento motriz para a luta pela independência.

Concluimos, por fim, apresentando a amplitude do pensamento filosófico de Abdias Nascimento, expressa a partir da complexidade filosófica expressa no conceito de mitopoesia, que acreditamos ser uma contribuição para a compreensão de sua concepção política do quilombismo.

Seção I - A mitopoesia como pressuposto metafísico do quilombismo

Apresentação

Nesta seção, abordaremos a noção de mitopoesia apresentada no pensamento de Abdias Nascimento e procuraremos evidenciar sua importância para a construção do quilombismo. Para isso demonstraremos como a mitopoesia pode ser compreendida a partir da história lendária de Chico-Rei,⁴ apresentada por Abdias Nascimento como o grande exemplo mitopoético.

Em seguida, vamos analisar o texto “The Fourth Stage”, de Wole Soyinka, com a pretensão de apresentar a teoria metafísica do artista iorubá. Nosso objetivo é mostrar a originalidade da teoria do filósofo nigeriano, destacando as diferenças entre seu pensamento e a metafísica do artista nietzschiano. Feito isso, mostraremos as relações existentes entre o pensamento de Soyinka e o de Nascimento, assim como a teoria do artista trágico iorubá pode ser encontrada na história de Chico-Rei.

Por fim, apresentaremos algumas citações históricas e literárias que reforçam a relação de proximidade entre os dois pensadores aqui discutidos. Tal interação aponta que o filósofo quilombista conhecia a metafísica iorubá soyinkiana e tem elementos que fundamentam melhor a hipótese de que a concepção política quilombista é amparada na metafísica do artista iorubá.

Abdias Nascimento e o conceito de mitopoesia

Ao pensarmos o quilombismo como um espaço de liberdade onde a cultura pode ser vivenciada, a questão que se coloca é o que pode ser entendido como cultura. Tendo como base que a cultura dos africanos e de seus descendentes é o fundamento para a construção do pan-africanismo, já que seu resgate é um dos principais elementos de resistência, Abdias Nascimento (2019, p. 65) afirma a importância do resgate cultural crítico. Ou seja, essa volta ao passado não pode retomar os costumes africanos sem uma avaliação prévia: somente após uma análise crítica será possível determinar se eles se adequam nos moldes culturais e morais contemporâneos. Esse processo expressa o movimento constante de retorno ao

⁴ Também grafado Chico Rei (Silva, 2007), optamos por utilizar a grafia Chico-Rei, conforme Abdias Nascimento (2019).

passado, transformação e aplicação no presente que existe na cultura e a caracteriza como elemento criador de unidade, liberdade e progresso. Além disso, a cultura também será concebida como aglutinadora, na medida em que une costumes, saberes e manifestações de comunidades diferentes, respeitando suas peculiaridades e exaltando as características comuns existentes entre elas.

Ao pensar o pan-africanismo, a cultura e a resistência como elementos indissociáveis, Abdias Nascimento entende que o quilombismo está intrinsecamente relacionado ao passado histórico, de modo que sua preservação, como diz Amílcar Cabral (1973, p. 14 apud A. Nascimento, 2019, p. 65), é necessária para a construção histórica e a criação da cultura. Abdias Nascimento conceitua cultura como uma “unidade criativa de forças que, de outra forma, poderiam estar dispersas e enfraquecidas em suas próprias singularidades” (Nascimento, 2019, p. 65). Portanto, na medida em que o quilombismo é definido como formas associativas de resistência, a cultura aparece como um dos motores fundamentais de sua realização.

Para exemplificar a ideia de cultura do quilombismo, o filósofo cita uma forma de comunalismo aplicada na Tanzânia: o Ujamaa. Essa concepção intenta, de maneira crítica, resguardar os valores tradicionais para construir um futuro baseado na ancestralidade, ou seja, retoma valores culturais africanos anteriores ao colonialismo, mas verifica se já estão ultrapassados e, portanto, se devem ou não ser aplicados contemporaneamente.

Baseado em nossa rica e dinâmica herança socioeconômica e política africana e afro-brasileira, a filosofia e a ciência política afro-brasileira do quilombismo propõem determinados princípios básicos de organização social. Entre estes se inclui o princípio de Ujamaa, economia coletiva e cooperativa, prescrevendo que a terra, as instalações industriais e os recursos naturais são de propriedade nacional, destinados ao uso coletivo da sociedade... O trabalho, para o Quilombismo, assim como era nas sociedades africanas e quilombos, é um direito e uma obrigação social (Nascimento, 1982, p. 33).

Abdias Nascimento procura aliar as especificidades das diferentes culturas negras em uma unidade cultural comum, que se apresenta dinamicamente, na medida em que se conforma à realidade dos sujeitos. Para tanto, ele busca elementos culturais ancestrais que sejam compartilhados pelos diferentes povos africanos (como o Ujamaa) e que também respeitem as diferenças existentes entre essas comunidades. Note que essa unidade criativa de forças que caracteriza a cultura reside nas semelhanças culturais que são compartilhadas pelos diferentes povos africanos, de tal modo que essa afinidade fortalecerá as suas formas de resistência.

Portanto, a cultura é entendida como a busca de elementos comuns que se apresentam nos diversos costumes africanos, contudo, percebendo as diferenças existentes em cada povo, é necessário que se crie uma cultura que atenda a todas as comunidades. Assim, para Abdias Nascimento, deve ser engendrada uma nova forma de estrutura social que construa uma unidade entre os mais diversos grupos: é ela que os agregará e manterá unidos, em resistência, ao mesmo tempo que valorizará a cultura ancestral de cada um.

É importante ressaltar que o primeiro exemplo de cultura apontado por Abdias Nascimento (2019) está relacionado a um sistema econômico ancestral, o que denota a amplitude da concepção de cultura para o filósofo: para ele, a cultura não está circunscrita aos costumes particulares de cada comunidade, mas a um espectro amplo da estrutura social.

Fique bem claro que, insistindo tanto na defesa dos valores africanos de cultura, religião, de arte, organização social, de história e visão de mundo, não os estou enfatizando apenas como uma forma defensiva no meio agressivo do Brasil. Tampouco separo a afirmação da cultura afro-brasileira das outras reivindicações fundamentais da gente negra, como as de ordem econômica e de sentido político. Há um entrelaçamento inseparável de aspectos que somados constituem a totalidade histórico-existencial e metafísica, que entendo como sendo a cultura (Nascimento, 2019, p. 177).

Abdias Nascimento (2019, p. 66) ainda salienta a importância do Ujamaa como uma autêntica produção africana que se opõe diretamente ao capitalismo e ao socialismo doutrinário, pois se o primeiro se alicerça na “exploração do homem pelo homem”, na medida em que extrai lucro do trabalho excedente do proletário, o segundo se funda “nas crises entre o homem e o homem” advindas da forma como o ser humano é explorado, ou seja, nas crises do capital. Assim, o Ujamaa é concebido como uma cultura ancestral que se baseia não na crise ou no conflito entre seres humanos, mas numa relação cooperativa e coletiva, significando uma forma de resistência de origem africana independente dos modelos econômicos eurocêntricos. Trata-se, portanto, de uma forma de autossuficiência.

Chegou a hora em que os africanos podem substituir os sistemas de pensamento eurocêntricos pelos seus próprios. Qualquer povo soberano, qualquer cultura genuína, tem instalado dentro de si mesmo seu centro de gravidade. Nós, como descendentes africanos desalienados do supremacismo branco, assumimos a África como o nosso ancestral centro vital. Esta perspectiva, esta visão de mundo, elaborada desde um ponto focal africano e afro-brasileiro, não só constitui uma resposta à violência cultural, econômica e física cometida contra nós pela expansão colonial-imperialista do eurocentrismo, como também constitui um sistema de valores, autóctones, gerados e desenvolvidos independentemente de qualquer outra matriz cultural (Nascimento, 1982, pp. 31-2).

Essa autossuficiência é alicerçada no conceito de mitopoesia. Segundo as palavras do filósofo quilombista: “a noção de autossuficiência (*self-reliance*) mergulha suas raízes na mitopoesia, isto é, no espaço profundo onde a cultura exerce uma função crítica imanente ao seu fundamento criativo e libertador do ser humano” (Nascimento, 2019, p. 66).

A mitopoesia tem, assim, uma grande importância: é o espaço de ação e transformação da cultura, em que o resgate ancestral faz uma volta ao passado e expurga qualquer romantização. Portanto, a cultura possui uma característica crítica essencial, uma forma de mobilidade, a qual coloca sempre seus fundamentos criativos e libertadores em questão. Assim, a todo momento há uma transformação crítica da cultura e de seus fundamentos de maneira dinâmica. Em outras palavras, a mitopoesia realiza a atualização cultural no tempo histórico vigente e não aceita os valores ancestrais como dogmas, mas como algo que está em constante transformação, demonstrando a sua capacidade criativa necessária para a própria construção histórica, o que evidencia o seu caráter libertador, e, conseqüentemente, a autossuficiência do povo africano e de seus descendentes.

De um lado, é necessário reafirmar nossa tradicional integridade presidida pelos valores igualitários de nossa sociedade pan-africana: cooperação, criatividade, propriedade e riqueza coletivas. Ao mesmo tempo, torna-se imperativo transformar a tradição em um ativo, viável e oportuno ser social, fazendo passar pelo crivo crítico seus aspectos ou valores anacrônicos; em outras palavras, atualizando a tradição, modernizando-a. 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 (Nascimento, 2019, p. 67)

Parece-nos, portanto, que a mitopoesia possui um papel crucial na resistência negra por sua função de atualização dos valores culturais, que retira o caráter atemporal dos dogmas, propiciando liberdade a partir da transformação crítica da cultura.

Etimologicamente, mitopoesia é a justaposição de dois termos gregos: *mýthos* e *poíesis*. Segundo Marilena Chauí, o *mýthos* é transmitido oralmente, de “boca a boca”, e possui uma mensagem ou um conselho. Segundo a pensadora, de acordo com Heródoto, o verbo derivado do termo é entendido como um anúncio, uma história contada e que pode ser confirmada por testemunhos. Contudo, a partir de Platão e Aristóteles, a acepção do termo muda para algo irreal, uma ficção tão forte que pode ser confrontada com a própria concepção de *logos* (Chauí, 2002, p. 506).

Por sua vez, o termo *poíesis* aproxima-se da ideia de construção artesanal, seja de um objeto, seja de uma obra poética. Ao mesmo tempo que pode ser concebido como responsável por sentimentos como a alegria ou a tristeza, também se relaciona com uma ação voltada para determinado fim, como uma guerra ou um remédio. Para Aristóteles, a noção de *poíesis* diz respeito a uma prática na qual o resultado não se identifica com o sujeito, relacionando-se, desse modo, com sua concepção de *téckne* (Chauí, 2002, p. 509).

Portanto, mitopoesia pode ser entendida como um espaço no qual se formulam e se fundamentam, de maneira crítica, narrativas, histórias e conselhos para os negros; onde há a construção de histórias que revitalizam a cultura negra; um local baseado na oralidade, nas conversas do cotidiano, de tal modo que esse conhecimento seja presente na vida dessas pessoas. Por outro lado, segundo certa tradição, a mitopoesia pode ser interpretada como fantasiosa, a tal ponto que pode ser compreendida como contrária à razão.

A concepção de mitopoesia apresentada por Abdias Nascimento se aproxima da primeira acepção.⁵ O primeiro exemplo que ele traz da noção de mitopoesia tem relação com a história de Chico-Rei. Para o filósofo, Chico-Rei “atingiu a legendária imortalidade da mitopoesia, na qualidade de primeiro abolicionista da escravização de seu povo” (Nascimento, 2019, p. 87). Segundo Nascimento, apesar de o principal modo de libertação dos africanos no Brasil se caracterizar pela formação de quilombos, a história de Chico-Rei propõe uma nova forma de resistência.

Chico-Rei, também conhecido como Galanga, Francisco da Natividade, Francisco da Anunciação e Francisco Lázaro, é dado como idealizador da festa do Reinado (Silva, 2007). Segundo Rubens da Silva (2007), que entrevistou folcloristas, sociólogos e antropólogos, entre outros, não há prova histórica da existência de Chico-Rei, mas sua história é repassada e atualizada por fontes orais e escritas.

Depois de chegar virtualmente a chefe da província de Minas Gerais, Chico-Rei teria mandado construir uma igreja para Nossa Senhora do Rosário e ali teria introduzido a festa do reinado em homenagem à santa. Nas atualizações e resgate dos mitos, Rubens da Silva enfatiza a importância da valorização de Chico-Rei, além de Zumbi e Chica da Silva, pelos movimentos negros, que se empenham “no esforço

⁵ Trataremos da crítica à concepção de mitopoesia como ficcional quando abordarmos a crítica de Soyinka a Jung acerca da origem do mito.

intelectual e político da construção de referenciais simbólicos para esta população” (Silva, 2007, pp. 78-9). A atuação dos movimentos negros nos parece diretamente relacionada às ideias de Abdias Nascimento, que dá a Chico-Rei o mesmo grau de importância de personalidades históricas como Zumbi dos Palmares, Luísa Mahin, Luís Gama e João Cândido (Nascimento, 2019, p. 154).

Segundo o filósofo quilombista, Chico-Rei era rei na África antes de ser trazido para o Brasil com seus conterrâneos. Foi levado como escravizado para as minas de ouro de Minas Gerais, contudo ele tinha direito ao rendimento de um dia de trabalho na semana. Dessa forma, conseguiu juntar dinheiro suficiente para comprar a alforria de seu filho e este, em liberdade, juntou dinheiro para comprar a alforria do pai. Esse método foi utilizado até que toda a comunidade fosse libertada. Após conseguir esse feito, Chico-Rei comprou a mina Encardideira.

A mina seguia o modelo pan-africanista do Ujamaa, ou seja, não praticava a exploração do trabalho. A riqueza política e econômica de Chico-Rei cresceu tanto que ele chegou a ser virtualmente chefe de estado da província de Minas Gerais. Entretanto, ele e sua comunidade foram dizimados pelo império brasileiro (Nascimento, 2019, pp. 85-6).

Abdias Nascimento mostra a maneira criativa pela qual Chico-Rei consegue libertar a si e a seu povo da escravidão, aparecendo como um exemplo da mitopoesia por aprender como funciona a estrutura da sociedade escravista e, por meio das singularidades desta, formular novas formas de resistência, sem abandonar sua cultura ancestral. Ao mesmo tempo, ele possibilita uma unidade cultural africana, adaptada ao momento sócio-histórico em que vive, e constrói uma história, uma lenda, uma narrativa de resistência para o povo negro que lhe servirá de conselho e apoio.

Essa nova narrativa histórica proposta por Abdias Nascimento mostra a importância do povo negro e de suas formas de resistência, apresentando-os como sujeitos históricos. Destarte, ele propõe uma teoria que pretende destruir uma concepção de história colonizadora, na qual a narrativa é branca e eurocêntrica.

No exemplo acima notamos que a história se apresenta da seguinte maneira: Chico-Rei foi escravizado pela colonização, de modo que seu local de origem e sua cultura foram retirados dele. Com isso, ele perde a unidade de sua vida: é colocado em um local desconhecido, do qual não compartilha nem os costumes nem a cultura e onde é tratado como objeto e não mais como sujeito.

Diante de tal sofrimento, da falta que lhe faziam seu lugar de nascença, sua vida cultural, a organização social e os costumes nos quais estava inserido, ele buscou uma forma de se livrar desse terror. Economizando seus rendimentos, comprou a alforria de seu filho e de todos os membros de sua antiga comunidade. Com a conquista da liberdade, Chico-Rei constrói uma sociedade nos moldes ancestrais, de acordo com a que ele vivia antes da escravização, atualizada no tempo histórico. Ele retoma a unidade de sua vida a partir da reconstrução cultural de seu país natal no Brasil, sendo reconhecido novamente como sujeito de sua história.

Os pontos cruciais do mito de Chico-Rei são: a retomada da cultura ancestral e dos valores passados e a atualização destes para criar uma estrutura de resistência. Esses mesmos pontos retratam a revitalização ou revolução cultural de valores que fundamentam a reconstrução histórica negra apresentada n’*O quilombismo*, de Abdias Nascimento:

O sistema de valores é a espinha dorsal de todas as culturas. Os valores impregnam nosso espírito criativo, e, conseqüentemente, dão forma ao complexo dos mitos inaugurais: nisto consiste a mitopoesia de uma cultura. Imagens quintessenciadas da experiência, os mitos fundam a matriz reprodutora de nossas ações diárias. Eles incorporam os aspectos mais profundos, significativos e originais de nossa ontologia (Nascimento, 2019, p. 100).

A partir da análise da estrutura da história de Chico-Rei, reconhecida como o grande exemplo de mitopoesia, torna-se evidente a importância dada por Abdias Nascimento aos mitos, fundamentando neles as nossas ações cotidianas, o que denota uma relação intrínseca entre o mito, os valores e, por conseguinte, a moral, sendo a mitopoesia a reprodução imagética da experiência do sujeito negro. É nesse plano existencial que percebemos algumas relações entre o pensamento de Abdias Nascimento e a metafísica construída por Wole Soyinka.

A mitopoesia na metafísica de Wole Soyinka

Nos anexos do livro *Myth, Literature and the African World*, de Wole Soyinka (2005a), encontramos o texto “The Fourth Stage”, no qual o escritor busca a origem da tragédia iorubá. Segundo ele, as definições do nascimento da tragédia ocidentais são insuficientes para explicar o surgimento da tragédia iorubá (Soyinka, 2005b, p. 140).

O texto é dividido em quatro partes: a primeira expõe a metafísica iorubá; a segunda contrapõe a ideia de música iorubá à concepção de música ocidental; na terceira, visto a importância da música na concepção trágica nietzschiana, apresenta o porquê de a origem da tragédia iorubá se relaciona com Ogum e não com Obatalá ou Xangô, além de discutir a questão da *hubris*; por fim, a quarta parte traz a relação entre Apolo e Dioniso com Obatalá e Ogum, respectivamente.

Soyinka afirma que a dualidade nietzschiana simbolizada pelos deuses Apolo e Dioniso como forma de compreensão do nascimento da tragédia não serve para entender a origem da tragédia iorubá, embora, à primeira vista, pareça haver um paralelo entre aqueles deuses, a arte serena de Obatalá e o eixo criativo de Ogum (Soyinka, 2005b, pp. 140-1).

Esse paralelo não é possível, pois enquanto Apolo é entendido como o deus da ilusão, da aparência, do sonho (Nietzsche, 2007, p. 26), Obatalá se relaciona com a própria essência interior, “como uma declaração de resolução do mundo” (Soyinka, 2005b, p. 141)⁶. Por sua vez, relacionar Ogum a Dioniso é retirar as características de Ogum concernentes à forma e aos limites, apontados por Nietzsche como atributos de Apolo. Isso pode ser notado pelo fato de Ogum ser entendido como o deus que deu aos homens a capacidade técnica de manusear o ferro⁷ (Soyinka, 2005b, p. 142). Segundo Soyinka:

Tais virtudes colocam Ogum à parte das danças distorcidas às quais o frenesi dionisíaco de Nietzsche o levou em sua busca por uma seletiva alma “ariana”, porém não prejudicam a grandeza revolucionária de Ogum. Ironicamente, é a iluminação profunda da intuição de Nietzsche dos impulsos universais básicos que nega suas conclusões exclusivamente raciais sobre a natureza da arte e da tragédia. Em nossa jornada ao coração da arte trágica iorubá, que de fato pertence aos Mistérios de Ogum e ao êxtase coral dos foliões, não descobrimos que os iorubás, como o grego fez, “construíram para o seu coro o cadafalso de um fictício reino subterrâneo e colocaram nele espíritos fictícios da natureza...”, fundamento sobre o qual, afirma Nietzsche, a tragédia grega desenvolveu: em suma, o princípio de ilusão (Soyinka, 2005b, p. 142).⁸

⁶ No original: “[...] as a statement of world resolution” (Soyinka, 2005b, p. 141). As traduções dos textos citados de Wole Soyinka, neste trabalho, são de nossa autoria.

⁷ Sobre o mito de Ogum, ver Reginaldo Prandi (2020, pp. 86-8).

⁸ No original: “Such virtues place Ogun apart from the distorted dances to which Nietzsche’s Dionysiac frenzy led him in his search for a selective ‘Aryan’ soul, yet do not detract from Ogun’s revolutionary grandeur. Ironically, it is the depth-illumination of Nietzsche’s intuition into basic universal impulses which negates his race exclusivist conclusions on the nature of art and tragedy. In our journey to the heart of Yoruba tragic art which indeed belongs in the Mysteries of Ogun and the choric ecstasy of revellers, we do not find that the Yoruba, as the Greek did, ‘built for his chorus the scaffolding of a Active chthonic realm and placed thereon Active nature spirits ...’ on which foundation, claims Nietzsche, Greek tragedy developed: in short, the principle of illusion” (Soyinka, 2005, p. 142).

Assim, um dos problemas da aplicação da metafísica nietzschiana para compreender a tragédia iorubá é que as conclusões de Nietzsche possuem um pressuposto racial que exalta a mitologia grega em detrimento de outras mitologias, como a iorubá. Para Soyinka, o fundamento trágico nietzschiano se relaciona com a criação de um mundo ilusório e fictício, enquanto a tragédia iorubá remete à própria realidade.

É importante notar que Soyinka se refere ao seguinte trecho de *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*:

O grego construiu para esse coro a armação suspensa de um fingido estado natural e colocou nela fingidos seres naturais. Sobre tais fundamentos, a tragédia cresceu muito e, na verdade, por causa disso, ficou desde o começo desobrigada de efetuar uma penosa retratação servil da realidade (Nietzsche, 2007, p. 51).

Ao nos debruçarmos somente sobre esse trecho, parece que Soyinka apresenta a concepção trágica nietzschiana como a produção de um mundo fictício. Contudo, Nietzsche escreve logo em seguida: “No entanto, não se trata de um mundo arbitrariamente inserido pela fantasia entre o céu e a terra; mas, antes, de um mundo dotado da mesma realidade e credibilidade que o Olimpo, com os seus habitantes, possuía para os helenos crentes” (Nietzsche, 2007, p. 51).

Desse modo, esse mundo criado, para Nietzsche, possui a mesma realidade e veracidade que o Olimpo dos deuses, o que pareceria uma contradição no texto de Soyinka. Porém, para o poeta,

a tragédia iorubá mergulha diretamente no “reino subterrâneo”, o caldeirão fervilhante do sombrio mundo da vontade e da psiquê, a ainda rudimentar matriz transitória da morte e do vir a ser. Neste ventre universal Ogum, uma vez, mergulhou e emergiu, o primeiro ator, desintegrando-se dentro do abismo. Sua remontagem espiritual não requer uma “cópia da realidade” na reencenação ritual de seus devotos [...] (Soyinka, 2005b, p. 142).⁹

Dessa maneira, no pensamento nietzschiano há um mergulho no mundo dionisíaco, no qual há a entrega completa do indivíduo à vontade, sendo necessário um resgate de Apolo, que cria um mundo ilusório, transfigurando todo o terror dionisíaco em belas formas, a partir da medida e da forma. Por sua vez, Soyinka apresenta uma metafísica na qual Ogum mergulha no profundo abismo da vontade, desintegra-se ao entregar-se ao abismo transitório e, somente após esse percurso,

⁹ No original: “Yoruba tragedy plunges straight into the ‘chthonic realm’, the seething cauldron of the dark world will and psyche, the transitional yet inchoate matrix of death and becoming. Into this universal womb once plunged and emerged Ogun, the first actor, disintegrating within the abyss. His spiritual re-assembly does not require a ‘copying of actuality’ in the ritual re-enactment of his devotees [...]” (Soyinka, 2005b, p. 142)

emerge para que haja a união dos deuses, não nascidos, vivos e ancestrais. Portanto, toda a metafísica é fundamentada na experiência de Ogum, não havendo nenhuma representação ou cópia da realidade como na concepção nietzschiana.

Na concepção iorubá soyinkiana, deuses, não nascidos, vivos e ancestrais não estão separados temporalmente, mas coexistem num só tempo. O objetivo da tragédia é a reunião desses entes na Unidade Original vista em Orisa-nla. Esse deus foi atingido por uma pedra arremessada por um escravo ciumento e fragmentou-se em diversos pedaços, surgindo todo o panteão iorubá, entre eles Obatalá, que será responsável pela criação dos homens (Soyinka, 2005b, p. 152).

Essa fragmentação terá como consequência o que Soyinka chama de “angústia de ruptura, a fragmentação da essência de si mesmo” (Soyinka, 2005b, p.145)¹⁰, a concepção da tragédia iorubá. Assim, ao mesmo tempo que essas pequenas partes remetem à criação dos seres existentes, elas também denotam uma carência, uma falta, a “angústia de ruptura” de um organismo que reunia todos os seres. Deste modo, a metafísica soyinkiana tem como intuito voltar à unidade original para sanar essa angústia.

Contudo, para realizar esse retorno é necessário passar por uma cosmologia dividida em três estágios: o mundo dos não nascidos, dos ancestrais e dos vivos. Ogum deve sair do mundo dos deuses, submergir no mundo da vontade, do reino subterrâneo, no qual estão os ancestrais e, após a sua fragmentação, emergir no mundo dos vivos; assim, ele constrói uma ponte entre o mundo dos vivos e o dos deuses que passa pelo mundo dos ancestrais (Maduakor, 1986, pp. 10-5). Essa ponte liga os três mundos numa relação atemporal, conceituado por Soyinka como quarto estágio, no qual se encontra a harmonia universal:

E assim acontece também com os outros deuses que não se aproveitaram, como Ogum, da possibilidade de um combate redentor onde cada um poderia se recriar por submissão a um processo de desintegração dentro da matriz da criatividade cósmica, de onde a Vontade performa a reunião final. O fardo mais pesado do rompimento é aquele de cada um a partir de si mesmo, não o da divindade a partir da humanidade, e o aspecto mais perigoso da jornada de deus é aquele no qual a divindade deve realmente submeter-se à experiência de transição. É uma análise do fundo do coração dos fenômenos. Moldar uma ponte através dela não era apenas uma tarefa de Ogum, mas sua própria natureza, e ele teve que ter a primeira experiência, para renunciar sua individuação mais uma vez (a primeira vez, como uma parte da Unidade original de Orisa-nla) ao processo de fragmentação; para ser reabsorvido dentro da Unidade universal, o Inconsciente, o profundo turbilhão negro de

¹⁰ No original: “[...] the anguish of this severance, the fragmentation of essence from self.” (Soyinka, 2005b, p. 152).

forças mitopoéticas, para mergulhar completamente dentro dela, entender sua natureza e ainda, pelo valor combativo da vontade, resgatar, remontar-se e emergir mais sábio, poderoso a partir da corrente dos segredos cósmicos, organizando as forças místicas e técnicas da Terra e do Cosmos para forjar uma ponte para seus companheiros seguirem (Soyinka, 2005b, pp. 153-4).¹¹

Notemos que, no quarto estágio, encontra-se a unidade original — entendida por Soyinka como “o profundo turbilhão negro de forças mitopoéticas” (Soyinka, 2005b, p. 153)¹² —, que forma uma unidade entre os deuses, os não nascidos, os ancestrais e os vivos.

Mas como isso é realizado na tragédia iorubá? Segundo Soyinka, o quarto estágio de experiência realiza-se por meio da linguagem, contrapondo-se à concepção nietzschiana de que a música é um *medium* entre o mundo da vontade (essência) e o mundo da representação (fenômenos) (Nietzsche, 2007, pp. 47-8).

Se nos é lícito, portanto, considerar a poesia lírica como a fulguração imitadora da música em imagens e conceitos, neste caso podemos agora perguntar: como é que aparece a música no espelho da imagística do conceito? Ela aparece como vontade, tomando-se a palavra no sentido de Schopenhauer, isto é, como contraposição ao estado de ânimo estético, puramente contemplativo, destituído de vontade (Nietzsche, 2007, p. 47).

Para Nietzsche, a poesia é a transfiguração da música em palavras, não expressando todo o conteúdo existente na música, por isso a linguagem depende, necessariamente, da existência musical e, portanto, não é possível o acesso ao mundo da vontade a partir da linguagem (Nietzsche, 2007, p. 48).

Toda essa discussão se prende firmemente ao fato de que a lírica depende tanto do espírito da música, quanto a própria música, em sua completa ilimitação, não precisa da imagem e do conceito, mas apenas os tolera junto de si. A poesia do lírico não pode exprimir nada que já não se encontre, com mais prodigiosa generalidade e onivalidade, na música que o obrigou ao discurso imagístico. Justamente por isso é impossível, com a linguagem, alcançar por completo o simbolismo universal da música, porque ela se refere simbolicamente à contradição e à dor primordiais no coração do Uno-primigênio, simbolizando uma esfera que está acima e antes de toda aparência (Nietzsche, 2007, p. 51).

¹¹ No original: “And so it is also with the other gods who did not avail themselves, as did Ogun, of the chance for a redemptive combat where each might recreate each by submission to a disintegrating process within the matrix of cosmic creativity, whence the Will performs the final reassemblage. The weightiest burden of severance is that of each from self, not of godhead from mankind, and the most perilous aspect of the god’s journey is that in which the deity must truly undergo the experience of transition. It is a look into the very heart of the phenomena. To fashion a bridge across it was not only Ogun’s task but his very nature, and he had first to experience, to surrender his individuation once again (the first time, as a part of the original Orisa-nla Oneness) to the fragmenting process; to be resorbed within universal Oneness, the Unconscious, the deep black whirlpool of mythopoeic forces, to immerse himself thoroughly within it, understand its nature and yet by the combative value of the will to rescue and re-assemble himself and emerge wiser, powerful from the draught of cosmic secrets, organising the mystic and the technical forces of earth and cosmos to forge a bridge for his companions to follow” (Soyinka, 2005b, p. 152-153).

¹² No original: “[...] the deep black whirlpool of mythopoeic forces” (Soyinka, 2005b, p. 153).

Partindo da perspectiva nietzschiana, Soyinka afirma que a concepção europeia de música não é suficiente para explicar “a relação da música com o ritual e o drama entre os iorubás” (Soyinka, 2005b, p. 147)¹³.

Na concepção europeia, a música tem um papel preponderante na tragédia, sendo conceituada como isolada do mito e da poesia, contudo, para Soyinka, na música iorubá, esse afastamento não é possível, pois a separação entre música, mito e drama é entendida como algo completamente externo à música. O intelectual nigeriano compreende que a linguagem não deve ser concebida como uma barreira que diminui a intensidade musical, mas como a explicação do significado da música, sendo, dessa forma, uma das maneiras pela qual a música se apresenta. Para elucidar esse ponto, Soyinka apresenta o exemplo dos cultos funerários.

Nos cantos desses cultos, as palavras são levadas às suas origens poéticas, de modo que o seu movimento se apresenta como a transformação da música e da dança em imagens. Por conseguinte, a linguagem deve ser interpretada como “o embrião do pensamento e da música, onde o mito é companheiro diário, pois aí a linguagem é constantemente mitopoética” (Soyinka, 2005b, p. 147)¹⁴.

Assim, a linguagem se submete à sua transformação em símbolo da tragédia, que se realizará através do mito, propiciando a apresentação das “emoções espirituais dentro do coração da união coral” (Soyinka, 2005b, p. 148)¹⁵. Isso é necessário para que a linguagem transcenda ao mundo do universal, onde se originam as melodias estranhas, dando às palavras aquela sua característica singular e particular (Soyinka, 2005b, p. 148).

Segundo Soyinka, nessa relação entre símbolo e melodia é revelado ao cantor o poder da criação. E, ao se deparar com a totalidade da vontade, ele passa a ter um sentimento de angústia que a razão não consegue interpretar. Nesse momento, os sentidos são suspensos, dando lugar à “experiência essencial da realidade cósmica” (Soyinka, 2005b, p. 148)¹⁶, cessa a relação com o mundo físico, de tal modo que todos, deuses, não nascidos, vivos e ancestrais, estão sujeitos às mesmas leis e o cantor será o porta-voz das forças naturais.

¹³ No original: “[...] the relationship of music to ritual and drama among the Yoruba” (Soyinka, 2005b, p. 147).

¹⁴ No original: “[...] is still the embryo of thought and music where myth is daily companion, for there language is constantly mythopoeic.” (Soyinka, 2005b, p. 147)

¹⁵ No original: “[...] spiritual emotions within the heart of the choric union.” (Soyinka, 2005b, p. 148)

¹⁶ No original: “the essential experience of cosmic reality” (Soyinka, 2005b, p. 148).

As divindades encontram-se na mesma situação em que vivos, assim como os ancestrais e os não nascidos obedecem às mesmas leis, sofrem as mesmas agonias e incertezas, empregam a mesma inteligência maçônica dos rituais para o mergulho perigoso na quarta etapa da experiência, o imensurável golfo de transição. Seu diálogo é liturgia, sua música toma forma a partir da imersão incompreensível do homem nesta área de existência, inteiramente escondida do reconhecimento racional. A fonte do lírico possuído, entoando até então desconhecidas tensões mitopoéticas, cujo refrão antifonal é, no entanto, instantaneamente capturado e lançado com todo o seu terror e intimidação na noite por devotos convincentes, esta fonte é resíduo da área numinosa de transição.

Esta é a quarta etapa, o vórtice dos arquétipos e lar do espírito trágico (Soyinka, 2005b, pp. 148-9).¹⁷

A partir desse percurso na metafísica soyinkiana, notamos que a mitopoesia apresenta-se como elemento fulcral, representando a própria ponte construída por Ogum que possibilitará a harmonia cósmica. Assim, ela é análoga ao quarto estágio da experiência, momento no qual Ogum, após sua fragmentação no estado natural, emerge de todo o sofrimento e acaba com a angústia de ruptura:

para ser reabsorvido dentro da Unidade universal, o Inconsciente, o profundo turbilhão negro de forças mitopoéticas, para mergulhar completamente dentro dela, entender sua natureza e ainda, pelo valor combativo da vontade, resgatar e remontar-se e emergir mais sábio, poderoso a partir da corrente dos segredos cósmicos, organizando as forças místicas e técnicas da Terra e do Cosmos para forjar uma ponte para seus companheiros seguirem. (Soyinka, 2005b, pp. 153-4).¹⁸

Portanto, a mitopoesia poderia ser compreendida como o ápice da tragédia iorubá. Contudo, de acordo com o que foi apresentado, nos inquieta a seguinte questão: como podemos pensar a relação entre a concepção metafísica soyinkiana e o conceito de mitopoesia apresentada por Abdias Nascimento?

¹⁷ No original: "The deities stand in the same situation to the living as do the ancestors and the unborn, obeying the same laws, suffering the same agonies and uncertainties, employing the same masonic intelligence of rituals for the perilous plunge into the fourth area of experience, the immeasurable gulf of transition. Its dialogue is liturgy, its music takes form from man's uncomprehending immersion in this area of existence, buried wholly from rational recognition. The source of the possessed lyricist, chanting hitherto unknown mythopoeic strains whose antiphonal refrain is, however, instantly caught and thrust with all its terror and awesomeness into the night by swaying votaries, this source is residual in the numinous area of transition.

This is the fourth stage, the vortex of archetypes and home of the tragic spiri." (Soyinka, 2005b, p. 148-149).

¹⁸ No original: "[...] to be resorbed within universal Oneness, the Unconscious, the deep black whirlpool of mythopoeic forces, to immerse himself thoroughly within it, understand its nature and yet by the combative value of the will to rescue and re-assemble himself and emerge wiser, powerful from the draught of cosmic secrets, organising the mystic and the technical forces of earth and cosmos to forge a bridge for his companions to follow." (Soyinka, 2005b, p. 153-154).

A mitopoesia em Abdias Nascimento e Wole Soyinka

O que nos leva a acreditar no vínculo existente entre esses dois pensadores está relacionado com algumas indicações no texto de Soyinka que associam o abismo de transição ao drama e como ele pode ser visto na realidade contemporânea.

Espiritualmente, a inquietação primordial da psique iorubá pode ser expressa como a existência na memória coletiva de uma ruptura primitiva no éter transitório, cujo primeiro desafio efetivo é simbolizado no mito da descida dos deuses à terra e na batalha com imenso crescimento caótico que interditou a reunião com o homem (Soyinka, 2005b, p. 144).¹⁹

Ao afirmar que a descida dos deuses para a união com os homens, que resultaria na unidade e na harmonia cósmica, foi impossibilitada por batalhas, Soyinka explica em nota de rodapé como isso pode ser interpretado contemporaneamente:

Eu tornaria isso hoje mais irrefutável em termos de origem, desenraizamento, errância e estabelecimento racial. Essa experiência de grupo é menos remota e faz paralelo com a mitologia do caos primordial, bem como os ritos de transição (nascimento, morte etc.) (Soyinka, 2005b, p. 144).²⁰

Nesse trecho, percebemos que o abismo de transição pode ser compreendido a partir da colonização e da escravização negra, as quais se apresentam como uma ruptura da harmonia existente, como um desenraizamento dos indivíduos negros, entendidos, conseqüentemente, como sem lugar, perambulando pelo mundo. Isso constrói uma memória coletiva nos negros, de terror, angústia e fragmentação do indivíduo: ele é imergido em uma cultura completamente alheia à sua, denotando uma “angústia de ruptura” que se assemelha ao abismo de transição apontado por Soyinka.

No trecho a seguir, Soyinka explica o abismo de transição a partir do mundo dos vivos, os quais servirão como materiais do drama:

É nesses momentos que a memória transitória toma controle dele [do homem] e as insinuações o arrancam desse intenso paralelo de seu progresso através do abismo de transição, da dissolução de si mesmo e de sua luta e triunfo sobre a subsunção por meio da agência da vontade. É essa experiência que o dramaturgo trágico moderno recria por meio da ação física contemporânea, refletindo emoções da primeira batalha ativa da vontade através do abismo da dissolução (Soyinka, 2005b, p. 149).²¹

¹⁹ No original: “Spiritually, the primordial disquiet of the Yoruba psyche may be expressed as the existence in collective memory of a primal severance in transitional ether, whose first effective defiance is symbolised in the myth of the gods’ descent to earth and the battle with immense chaotic growth which had sealed off reunion with man.” (Soyinka, 2005b, p. 144)

²⁰ No original: “I would render this more cogently today in terms of race origination, uprooting, wandering and settling. This group experience is less remote, and parallels the mythology of primordial chaos, as well as the rites of transition (birth, death etc.).” (Soyinka, 2005b, p. 144)

²¹ No original: “It is at such moments that transitional memory takes over and intimations rack him of that intense parallel of his progress through the gulf of transition, of the dissolution of his self and his struggle and triumph over subsumation through the agency of will. It is this experience that the modern tragic dramatist recreates through the medium of physical contemporary action, reflecting emotions of the first active battle of the will through the abyss of dissolution”. (Soyinka, 2005b, p. 149)

Notemos que o material do drama é coletado a todo momento, ou melhor, em qualquer período histórico, de modo que as ações remeterão à primeira batalha, a batalha de Ogum para fazer a ponte da harmonia cósmica.

Mais adiante, Soyinka reafirma a memória coletiva a partir de um vir a ser racial, o qual pode ser tema dos dramas, desde que respeitem a essência da transição: “ou novamente a memória coletiva de dispersão e reunião do vir a ser racial. Tudo isso e a experiência recorrente de nascimento e morte são temas psico-históricos para a experiência trágica: a essência da transição” (Soyinka, 2005b, p. 149).²²

Acreditamos que essas indicações de Soyinka nos autorizam a afirmar uma relação entre a concepção de mitopoesia proposta em sua metafísica e a apresentada por Abdias Nascimento. Se nossa interpretação está correta, podemos entender o abismo de transição, marcado pelo terror e pela fragmentação do ser, como o movimento de dispersão da população africana e de seus descendentes ao redor do mundo, especialmente durante os períodos de escravidão e colonização. Assim, a partir do conceito de mitopoesia, Nascimento pretende ultrapassar esse estado de fragmentação e emergir desse golfo de transição por meio da construção de novas narrativas que valorizem a resistência negra.

Ao relacionar o pensamento de Soyinka com a concepção apresentada por Abdias Nascimento, segundo a qual a mitopoesia é um espaço profundo onde a cultura realiza sua função, podemos inferir que esse espaço é o mundo da vontade que tem como objetivo o encontro com os valores ancestrais. Essa busca é realizada por meio da cultura, visto que, de acordo com Nascimento, ela é a unidade de forças e, sem ela, essas forças seriam esquecidas em suas singularidades. Para se realizar essa união de forças no mundo mitopoético, é necessária a busca da cultura ancestral, como o Ujamaa.

Parece que essa concepção de cultura está estreitamente relacionada à construção da ponte por Ogum que une os seres humanos e os deuses. Voltando à história de Chico-Rei, note que ela se apresenta da seguinte maneira: Chico-Rei foi escravizado pela colonização, foi retirado de seu local de origem e, ao mesmo tempo, tentaram afastá-lo de sua cultura. Com tal ação pretendia-se remover a unidade de

²² No original: “Or again the collective memory of dispersion and re-assemblage in racial coming-into-being. All these, and of course the recurring experience of birth and death, are psycho-historic motifs for the tragic experience: the essence of transition.” (Soyinka, 2005b, p. 149)

sua vida: ele foi colocado em um local desconhecido, cujos costumes e a cultura ele não compartilhava, e onde ele era tratado como objeto e não mais como sujeito.

Diante desse sofrimento, do fato de Chico-Rei sentir falta de seu lugar de nascer, de sua vida cultural, da organização social e dos costumes de sua terra, ele busca uma forma de se livrar desse infortúnio a partir da economia de seus rendimentos. Com a conquista da liberdade, ele constrói uma sociedade nos moldes ancestrais, de acordo com a que ele vivia antes da sua escravização, retomando a unidade de sua vida a partir da reconstrução cultural de seu país natal no Brasil, sendo reconhecido novamente como sujeito de sua história.

Portanto, é possível encontrar na história de Chico-Rei a mesma estrutura que é apontada na metafísica soyinkiana: Chico-Rei é fragmentado e mergulhado no abismo do mundo quando é escravizado. Em seguida, ele une forças, consegue se libertar e retornar à Unidade original, reintegrando os valores culturais ancestrais à sua vida. Isso evidencia o pressuposto metafísico soyinkiano na concepção de mitopoesia de Abdias Nascimento.

Essa relação entre a metafísica de Soyinka e a de Abdias a partir do mito de Chico-Rei, apesar de fazer um paralelo entre um pensamento e outro, ainda nos deixa um pouco em dúvida sobre como Abdias se apropria do pensamento iorubá. Isso ocorre, pois a partir do exemplo acima parece que é uma relação apenas teatral. Assim, iremos mostrar a importância da mitopoesia e de sua relação com a metafísica do artista iorubá a partir do pensamento do filósofo quilombista acerca do candomblé.

A mitopoesia a partir do candomblé

Como dito anteriormente, há poucas menções do termo mitopoesia nos trabalhos de Abdias Nascimento, restringindo nossos estudos acerca da importância desse conceito. Contudo, parece que as citações são muito bem localizadas para explicar como o filósofo entende a mitopoesia e, por consequência, a sua concepção política.

Nos anexos do livro *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, encontramos uma menção ao termo mitopoesia (Nascimento, 2016, p. 197), que acredito nos auxilie numa compreensão do papel da metafísica na obra de

Abdias Nascimento. Há ali uma relação direta entre o candomblé e a concepção metafísica iorubá:

Para mim, o mistério ontológico e as vicissitudes da raça negra no Brasil se encontram e se fundem na religião dos orixás: o candomblé. Experiência e ciência, revelação e profecia, comunhão entre os homens e as divindades, diálogo entre os vivos, os mortos, e os não nascidos, o candomblé marca o ponto onde a continuidade existencial africana tem sido resgatada (Nascimento, 2016, p.206).

A conexão entre a metafísica do artista iorubá e o candomblé apresenta os quatro estágios da experiência, o que nos faz perceber a relação de existência dos escravizados: o sentido ontológico para uma vida fragmentada, ocasionada pela colonização, é dado por meio da religiosidade que se relaciona diretamente com a cultura natal dos escravizados: o candomblé. Nele se expressa os modos de vida anteriores à colonização.

É na religião que o negro pode se encontrar, rever a sua existência como sujeito, lugar no qual o protagonista da história é o ser negro e não mais o branco:

Onde o homem pode olhar para si mesmo sem ver refletida a cara branca do violador físico e espiritual de sua raça. No candomblé, o paradigma opressivo do poder branco, que há quatro séculos vem se alimentando e se enriquecendo de um país que os africanos sozinhos construíram, não tem lugar nem validade (Nascimento, 2016, p. 206).

O candomblé é o espaço onde a liberdade pode ser vivenciada pelo ser negro, por estar seguro das barreiras construídas pelo branco, desse modo, propiciando ao ser um ambiente de comunhão e ciência. Essa alimentação que a religião dispõe, não se relaciona apenas a uma questão física, mas da revivência e reconstrução da cultura africana. Visto a sua capacidade criativa, acaba se tornando um espaço fecundo para a arte e a vida. Nela se encontra a memória de uma vida que não foi despedaçada pelo imperialismo, de modo que se reencontra o vínculo com seus ritos, costumes, assim como modos de interpretação da vida. O africano no terreiro pode reviver sua cultura, mais do que isso, encontra um espaço de memória que o auxilie a recriar um espaço de liberdade e resistência no Brasil.

Afinal, não podemos nos esquecer aqui a relação entre criação e cultura, pois para Abdias é na religião que se pode encontrar a força inspiradora de suas lutas e sua arte:

É por isso que os orixás são a fundação da minha pintura. Para mim, a imagem e a significação que eles incorporam ultrapassam a simples percepção visual-estética – são a base de um processo de luta libertária, dinamizado por seu amor e sua comunhão e engajamento (Nascimento, 2016, p.206).

Assim, compreendemos a metafísica como a base e o fundamento da luta política de Abdias Nascimento, e o candomblé encontra essa força pois ele é o elemento que persistiu e manteve a cultura africana, como sendo um espaço em que o escravizado revive sua cultura.

Candomblé é o nome que recebeu a religião dos povos iorubás, 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 bantos. 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, 2016, p. 125).

No candomblé é possível encontrarmos a própria unidade africana, ao passo que contém em si cultos de diversas regiões africanas, conservando suas concepções de mundo e seus mitos. Entretanto, esse espaço de persistência e resistência não pode ser visto como uma conquista fácil, ele superou e resiste a uma grande perseguição que é empreendida aos terreiros:

Constituindo a fonte e a principal trincheira da resistência cultural do africano, bem como o ventre gerador da arte afro-brasileira, o candomblé teve de procurar refúgio em lugares ocultos, de difícil acesso, a fim de suavizar sua longa história de sofrimentos às mãos da polícia (Nascimento, 2016, p. 125).

A resistência cultural é um tema que será abordado mais adiante, na seção V. O que nos importa aqui é mostrar a importância do candomblé como elemento que se relaciona diretamente com a metafísica iorubá apresentada por Wole Soyinka, de tal modo que ela resistiu de maneira tão veemente aos diversos ataques que manteve a cultura africana a tal ponto de ser o elemento de memória que possibilita uma relação ancestral. Sendo, inclusive, o componente motor de inspiração para a luta política e cultural de Abdias Nascimento.

Não faço pintura convencional, nem ritual. Tampouco se trata de invenção arbitrária. Expresso uma vivência profunda da cultura afro-brasileira. Apreendo certas visões, certas fantasias, sobretudo certas revelações configuradas nos invocados símbolos do candomblé (Nascimento, 1976, p. 49).

A proximidade existente entre Abdias Nascimento e Wole Soyinka

Não é de menos importância mostrar que havia uma proximidade entre Abdias Nascimento e Wole Soyinka, como se pode perceber pela solidariedade do autor nigeriano ao brasileiro. Primeiro, quando o Itamaraty tentou vetar a participação de Nascimento no Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas (Festac) em Lagos, na Nigéria, em 1977 (E. Nascimento, 2014, pp. 17 e 225). E depois, em 2014, quando Soyinka participou da homenagem a Abdias Nascimento, realizada em

Audiência Pública pela Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal, em Brasília (Senado Federal, 2015).

Abdias Nascimento mostra que, além dos vínculos de amizade com o pensador nigeriano, ele conhecia muito bem a metafísica soyinkiana. Isso é evidenciado na introdução de seu livro *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*, quando Abdias se lembra do Encontro sobre Alternativas para o Mundo Africano, realizado no Senegal, em 1976:

O Capítulo 2 e o meu discurso ao Encounter: African World Alternatives, promovido em Dacar, Senegal, e organizado pelo esforço enérgico de Wole Soyinka, manejando as armas forjadas por Ogum em seu nunca acabado salto transitório através do abismo existencial, rumo à liberdade africana (Nascimento, 1980, p. 30).

Abdias menciona Soyinka, relacionando-o com sua teoria metafísica, o que evidencia que o pensador brasileiro conhecia a teoria trágica iorubá. Ademais, é importante salientar que o capítulo ao qual Nascimento faz referência é exatamente o documento no qual ele apresenta sua concepção mitopoética.

Entretanto, na terceira edição do mesmo livro, Nascimento afirma que o trabalho apresentado no evento constava no “Documento 6”, que trata da questão da mulher e das relações raciais no Brasil. Mesmo havendo essa divergência em relação a qual trabalho foi apresentado no Encontro sobre Alternativas para o Mundo Africano, Abdias menciona novamente Soyinka:

Trata-se da primeira reunião da União dos Escritores dos Povos Africanos organizada pelo esforço enérgico do poeta, dramaturgo e pensador Wole Soyinka, manejando as armas forjadas por Ogum em seu jamais acabado salto transitório através do abismo existencial rumo à liberdade africana. Nessa tarefa, Soyinka contou com a ajuda de outro aventureiro desse salto libertário, Carlos Moore (Nascimento, 2019, p. 50).

Ao comparar as duas citações, notamos que Nascimento trata Soyinka agora como dramaturgo, poeta e, principalmente, pensador, cujo objetivo, nesse salto transitório através do abismo existencial, é a liberdade africana. Aqui parece que tal movimento de Soyinka sobre o abismo se relaciona à luta do poeta contra a opressão aos africanos. Não é de pouca consideração que toda a vida de Soyinka até o momento, com noventa e um anos de idade, foi marcada por sua luta política. Além desses elementos, notamos que o filósofo nigeriano também é comparado a Ogum, quando recebe a alcunha de aventureiro.

Mais adiante, exatamente no “Documento 2”, em que apresenta o conceito de mitopoesia, Nascimento utiliza como epígrafe uma citação de Wole Soyinka. Tal fato

reforça a ideia da estreita relação entre esses pensadores e, por conseguinte, a relação entre a metafísica soyinkiana e a concepção de mitopoesia de Nascimento:

Nós, negros africanos, temos sido convidados, sem muita insistência, a nos submetemos a uma segunda época de colonização — desta vez por uma abstração universal-humanoide definida e conduzida por indivíduos cujas teorias e prescrições são derivadas da apreensão do seu mundo e de sua história, de suas neuroses sociais e de seus valores (Soyinka, 2005a, apud Nascimento, 2019, p. 61).

Ao citar Wole Soyinka, Nascimento parece se referir a uma nova maneira de colonização, uma forma eurocentrista de conhecer as coisas, que não respeita outras concepções de mundo. Assim, ele mostra um aprofundamento do terror do mundo e da vontade que fragmenta ainda mais os negros. Esse fato é ainda mais evidente quando buscamos no livro de Soyinka a continuação da citação:

É, claramente, o momento de responder a essa nova ameaça, cada um em seu próprio campo [...] Porque depois de (ou simultaneamente a) um confronto conclusivo e dirigido externamente no continente deve vir um restabelecimento dos valores autênticos dessa sociedade, modificados apenas pelas demandas de um mundo contemporâneo. Isso parece um processo bastante óbvio nos esquemas de histórias interrompidas. Será que é por isso que, ultimamente, nós, africanos, estamos enfrentando um ataque conjunto, decorado com respeitabilidade ideológica, em todas as tentativas de reafirmar o mundo autêntico dos povos africanos e garantir sua apreensão contemporânea através de estruturas apropriadas? (Soyinka, 2005a, p. x).²³

No trecho acima, Soyinka afirma a necessidade de resposta, mas a forma como isso acontece historicamente remonta à sua teoria metafísica: sempre após um confronto há uma reintegração dos valores autênticos da sociedade, ou seja, essa segunda fase de colonização pode ser entendida como um abismo de ruptura que se aprofunda cada vez mais no terror, mas, depois do confronto direto, há um retorno à ancestralidade, permeado pelas demandas da atualidade. Remontando a mesma estrutura exemplificada na mitopoesia de Chico-Rei, apresentada por Abdias Nascimento, parece mais evidente a inspiração soyinkiana do filósofo quilombista.

²³ No original: "It is time, clearly, to respond to this new threat, each in his own field [...]. For after (or simultaneously with) an externally-directed and conclusive confrontation on the continent must come a reinstatement of the values authentic to that society, modified only by the demands of a contemporary world. This appears an obvious enough process in the schemata of interrupted histories. Could this be why of late we Africans have been encountering a concerted assault, decked in ideological respectability, on every attempt to re-state the authentic world of the African peoples and ensure its contemporary apprehension through appropriate structures?" (Soyinka, 2005a, p. x)

Seção II - A importância do mito e do ritual na metafísica soyinkiana

Apresentação

No capítulo anterior mostramos a relação existente entre os pensamentos de Abdias Nascimento e Wole Soyinka. Contudo, ao evidenciar o pressuposto metafísico soyinkiano na filosofia quilombista, a concepção de mitopoesia para Abdias Nascimento, entendida como uma construção crítica de narrativas negras que expressam e possibilitam a própria liberdade dos afro-brasileiros, nos apresenta um problema: na medida em que a mitopoesia é concebida como a própria produção de mitos, ao analisarmos historicamente como tal ideia é concebida, nos defrontamos com as perspectivas de Platão e Aristóteles, que o entendem como algo fictício e fantasioso, o que caminha em direção oposta às ideias apresentadas por Nascimento.

Para resolver essa questão, nos voltaremos novamente ao pensamento de Wole Soyinka, que nos traz uma crítica contundente a tal posição, que traz como grande problema a separação de mito e realidade, sendo a tragédia entendida como diferenciação entre drama e ritual.

Neste capítulo, abordaremos esse problema, inicialmente, mostrando a intrínseca relação existente entre o mito e a realidade. Por conseguinte, apresentaremos como ele é pressuposto de todas as regras sociais, a partir da análise realizada por Soyinka na peça “A história de Oxalá: A Festa do Bonfim”, de Zora Zeljan. Nesta investigação, Soyinka demonstra como o mito de Obatalá foi reinterpretado e adaptado à realidade brasileira, evidenciando a relação intrínseca entre mito e realidade, mito e moralidade.

Em seguida, exporemos o conceito “rito de passagem”, de Arnold van Gennep, termo que aparece diversas vezes no texto “Fourth Stage”, de Soyinka, que nos auxiliará no entendimento da relação fulcral entre a vida e os ritos de passagem, assim como a importância do ritual, nos trazendo elementos para compreender a sua relação de identidade com o drama.

Ao tratar do drama como ritual, nos debruçaremos sobre o elemento motriz do drama, o mito, apresentando como Soyinka realiza a crítica a Carl Gustav Jung acerca da produção mitopoética, na qual o filósofo nigeriano mostra as deficiências do pensamento de Jung ao defender o mito como algo fantasioso e não racional. Por fim,

mostraremos a importância do mito para Abdias Nascimento, assim com suas relações com as ideias de Soyinka.

A relação entre o mito e a moralidade

O livro *Myth, Literature and African World* é a publicação de uma série de conferências apresentadas por Wole Soyinka na Universidade de Cambridge em 1973 (Reis, 2011, p. 19). A principal intenção do autor é entender o mundo africano a partir dele mesmo. Para realizar essa tarefa, o pensador nigeriano busca essa “auto-apreensão africana” por meio da análise do mito e do ritual (Soyinka, 2005a, p. ix).

Essas conferências pretendem retomar e aprofundar um antigo tema discutido por Soyinka, na sua juventude, em um de seus primeiros escritos teóricos que trata da metafísica iorubá: “The Fourth Stage” (Soyinka, 2005a, p. ix). Logo no primeiro capítulo desse texto, percebemos como o escritor considera a importância da análise do mito nas sociedades e como ele descreve o seu comportamento.

Soyinka apresenta como alguns mitos iorubás são reinterpretados de diferentes maneiras em cada região. Segundo o autor, isso se deve ao modo como se manifesta a vida social, pois ela se relaciona diretamente à forma pela qual o mito será apresentado. Isto é evidente quando o autor discute as diferenças entre a religião grega e a iorubá:

Mas as diferenças essenciais nos verdadeiros mitos autóctones de seus deuses fornecem pistas para as diferenças no viés moral das duas visões de mundo. As penalidades que as sociedades exigem de suas divindades na reparação pelos danos simbólicos ou reais são um índice da extensão pela qual os princípios da restituição *natural* pela desarmonia social podem ser expressos para governar a estrutura moral desta sociedade e influenciar suas leis sociais [...] Esta relação representa deduções e aplicações do ordenamento cósmico e natural, e isso não é somente normas éticas, mas técnicas (por exemplo, econômica) que eles fornecem para uma determinada sociedade (Soyinka, 2005a, p. 14-15).²⁴

24 No original: “But the essential differences in the actual autochthonous myths of the gods themselves provide clues to differences in the moral bias of the two world-views. The penalties which societies exact from their deities in reparation for real or symbolic injuries are an index of the extent to which the principles of *natural* restitution for social disharmony may be said to govern the moral structure of that society and influence its social laws [...] This relationship represents the deductions and applications of cosmic and natural ordering, and it is not only ethical but technical (for instance, economic) norms which they provide for such a society” (Soyinka, 2005a, p. 14-15).

Desse modo, o mito transparece nas formas de organização social de uma dada comunidade. Será a partir dele que poderemos compreender como ela se estrutura em todos os seus âmbitos. Como exemplo, o pensador confronta as interpretações contemporâneas de Obatalá no Brasil, a partir da peça de Zora Zeljan²⁵; e da Nigéria, a partir de Obotunde Ijimere. Mostraremos aqui como Soyinka apresenta tais diferenças a partir do mito brasileiro.

Segundo Soyinka, Obatalá é entendido como o deus da calma, da tranquilidade, da resignação, sendo o responsável por dar forma aos seres, os quais receberiam o sopro da vida de Olodumaré. Entretanto, em um determinado momento Obatalá bebeu exageradamente vinho de palma, de tal modo que, ao dar forma aos seres humanos, sua mão escorregou, criando assim os cegos, albinos e aleijados (Soyinka, 2005a, p. 15).

Zora Zeljan, no drama *The story of Oxalá: the feast of Bonfim*, apresenta a jornada de Oxalá, a divindade que simboliza Obatalá no Brasil, em busca de sua esposa, Nanã, que o abandonara e fugira para o reino de Xangô. Ao analisar essa peça, Soyinka expõe três motivos principais que denotam algumas características da sociedade brasileira. O primeiro é a apresentação da relação da Festa de Bonfim e a jornada de Oxalá da autora em seu posfácio²⁶, que enfatiza a resignação negra como a expiação de um fardo racial; o segundo, que remete às causas de fuga de Nanã, a saber, a criação deliberada de dois filhos, Omulu e Exu, por Oxalá, os quais a enojam física e moralmente, respectivamente; e o terceiro, que porta uma descrição “rarefeita” das divindades que as separam do mundo material.

Iniciando sua crítica a partir de elementos do posfácio de Zeljan, Soyinka chama a atenção para como ela pretende descrever uma das formas com que se apresenta o sincretismo religioso no Brasil, especificamente, mostrando que a Festa do Bonfim se relaciona diretamente com a jornada de Oxalá em busca de sua esposa Nanã. Assim, a autora compreende que os negros afrodiaspóricos relacionaram o Senhor do Bonfim com Oxalá.

²⁵ A grafia correta do nome da autora é Zora Seljan, contudo Soyinka escreve Zeljan, pois se mantém de acordo com o erro presente em sua fonte de pesquisa. Utilizaremos aqui a grafia utilizada por Soyinka.

²⁶ Em seu texto, Soyinka diz que é no prólogo (Soyinka, 2005a, p. 16), talvez por engano, pois o texto possui somente o posfácio (Zeljan, 1975, p. 33).

Diante da resignação que a caracteriza, esta divindade foi entendida como causada por uma culpa, denotando uma das principais características da religião judaico-cristã, de modo que o motivo dessa expiação era o seu fardo racial:

A Festa do Bonfim, na Bahia, é um dos melhores exemplos de sincretismo religioso de nossos tempos. É um composto de santos católicos e orixás africanos, o que atesta o espírito conciliador das civilizações mestiças. Por isso a Festa do Bonfim é também a história de Oxalá. A peça se origina em uma das lendas de Oxalá, o deus que os crentes do candomblé sincretizaram com nosso Senhor do Bonfim [...] No processo de ser catequizado, os escravos encarnavam a nova ideia da Paixão de Cristo com sua memória ancestral do cativo de Oxalá. Ele era o pai de todos os outros deuses em sua teogonia. Em uma espécie de penitência, e ecoando costumes cujas origens foram sepultadas no tempo, a piedade simples dos negros brasileiros induziram neles um desejo de expiar um fardo racial. Era como se quisessem reviver a tristeza de sua divindade principal, uma espécie de compensação e restituição de sua figura à sua antiga majestade e dignidade (Zeljan, 1975, p. 33).²⁷

Segundo Soyinka (2005a, p. 17), essa culpa advém de uma concepção judaico-cristã que traz consequências extremamente devastadoras ao negro diaspórico que fora escravizado, na medida em que impõe a ele uma culpa pelo seu sofrimento, já que, segundo tal concepção, ela deriva de sua própria raça.

Portanto, ao relacionar o seu destino com a jornada de Oxalá, há uma determinação de que o negro deve se manter calmo e tranquilo em relação à sua situação de escravizado. Por conseguinte, a autora acaba impondo um comportamento aquiescente ao negro que, politicamente, funciona como uma forma de precaução às revoltas, na medida em que o negro deve aceitar o seu próprio destino.

Ainda no posfácio, Zeljan afirma a dificuldade existente em encontrar as causas da fuga de Nanã. Assim, ela buscou remontar essa história a partir de lendas existentes nos lugares mais recônditos do Rio de Janeiro e da Bahia (Zeljan, 1975, p. 33). Essa reconstrução do mito, por um lado, segundo Soyinka (2005a, p. 17-18), produz uma trama diferente da tradição iorubá, mas por outro lado demonstra como o

²⁷ No original: "The Feast of Bomfin, in Bahia, is one of the best examples of religious syncretism in our times. It is a compound of Catholic saints and African orisas, which testifies to the conciliatory spirit of mixed civilizations. That is why the Feast of Bomfin is also the story of Oxala. The play **originated** in one of the legends of Oxala, the god that the candomble believers have syncretised with our Lord of Bomfin [...] In the process of being catechised, the slaves embodied the new idea of Christ's Passion with their ancestral memory of Oxala's captivity. He was the father of all the other gods in their theogony. In a sort of penance, and echoing customs whose origins were buried in time, the uncomplicated piety of the Brazilian Negroes induced in them a desire to expiate a racial burden. It was as if they wanted to relive the sorrow of their main deity, a sort of compensation and restitution of his figure to its former majesty and dignity. (Zeljan, 1975, p. 33, grifo nosso). Nosso grifo é pra mostrar alguns erros de digitação da edição do texto de Soyinka, no qual a palavra "originated" é grafada como "orinates" (Soyinka, 2005, p. 16-17). No texto de Soyinka, a data da referência grafada foi 1974. As traduções de Zora Seljan citadas nesse trabalho são de nossa autoria.

mito e a realidade local estão interligados, o que denota, mais uma vez, aquele como expressão desta.

Seguindo essas narrativas locais, Zeljan (1975, p. 20) afirma que Oxalá, deliberadamente, criou Omulu e Exu. Omulu seria a divindade da saúde e da doença, mas extremamente feio, pois deveria sentir a doença na sua própria pele para ter o poder de cura:

Oxaguian: Por que você o fez [Omulu] tão feio?

Oxalá: Ele tem que sentir a dor da doença em sua própria carne para poder curá-la nos outros. Eu tenho orgulho desse filho. No entanto, sua mãe não o aceitou. Dois dias depois que ele nasceu, ela o rejeitou e o jogou no abismo. Então, além de todas as úlceras de que já sofria, ele também tem um pé torto (Zeljan, 1975, p. 20, grifo nosso).²⁸

Omulu ter sido criado feio é extremamente importante, pois essa é a característica que definirá seu caráter, de tal modo que é a partir da experiência do sofrimento “na própria carne”, que se pode encontrar o remédio, assim como suas potencialidades.

Oxalá: Omolu cresceu sozinho e com dor. Ele foi capaz de aprender o segredo de todas as raízes e folhas enquanto buscava um remédio para sua miséria. Ele foi moldado pelo desconforto. O sofrimento e a agonia que ele experienciou o fizeram forte. Agora ele governa a vida e a morte, duas coisas extremamente perigosas (Zeljan, 1975, p. 20).²⁹

Soyinka nos apresenta uma mudança na concepção do mito de Oxalá. Se no mito tradicional iorubá, Obatalá cria os deficientes, albinos e cegos, por causa de um deslize de sua mão por ter bebido muito vinho de palma, como vimos, no mito brasileiro, por sua vez, Oxalá cria deliberadamente uma divindade com úlceras. Assim, o pensador nigeriano aponta que houve uma racionalização do mito, de tal modo que o ser defeituoso criado por Oxalá é fundamentado na experiência do sofrimento, e é isso que lhe dará poderes sobre a vida e a morte.

Consequentemente, a falibilidade de Obatalá é retirada, realizando, assim, um afastamento entre o mundo divino e o mundo terreno, pois, segundo Soyinka, tal característica dos deuses expressa a aproximação entre as divindades e os seres terrenos, demonstrando a complementaridade necessária que vincula e equaliza a

²⁸ No original: “Oxaguian: Why did you make him so ugly?

Oxala: He has to feel the pain of sickness in his own flesh in order to be able to heal it in others. I am proud of this son. However, his mother did not accept him. Two days after he was born she rejected him and threw him into an abyss. Thus, besides all the ulcers from which he was already suffering, he also got a club foot” (Zeljan, 1975, p. 20).

²⁹ No original: “Oxala: Omolu grew up alone and in pain. He was able to learn the secret of all roots and leaves while seeking a remedy for his misery. He was tempered by discomfort. The suffering and the agony he experienced made him strong. Now he rules over life and death, two extremely dangerous things” (Zeljan, 1975, p. 20).

relação entres seres humanos e divinos. É por meio dessa suscetibilidade ao erro que se realiza a dinamicidade necessária para a resolução de conflitos.

Sabendo-se que a falibilidade humana acarreta certas consequências desarmônicas para a sociedade, ela também exige a busca de atividades corretivas, e é esse ciclo que garante o constante processo regenerativo do universo. Ao trazer os deuses para dentro desse ciclo, também é garantida uma continuidade da regulação cósmica envolvendo os mundos dos ancestrais e dos não nascidos. O ato de desmedida [hubris] ou seu oposto - fraqueza, passividade excessiva ou inércia - leva a uma ruptura dos equilíbrios na natureza e isso, por sua vez, desencadeia energias compensadoras (Soyinka, 2005a, p. 18-19).³⁰

Esse afastamento torna-se mais evidente quando observamos a maneira como os deuses são descritos por Zeljan, segundo as palavras de Soyinka, de modo rarefeito, citando o mito brasileiro: “Iansã é alegre e feliz. Ela dança com a leve brisa da floresta! Ela se veste com suaves folhas secas e gotas douradas de orvalho da manhã!” (Zeljan *apud* Soyinka, 2005a, p. 25).³¹

Soyinka quer mostrar que a retirada da materialidade, vista na descrição dos deuses, a partir de metáforas tão impalpáveis, cria uma separação entre o mundo divino e o mundo terrestre, de tal modo que a complementaridade necessária (Soyinka, 2005a, p. 24), existente na cultura iorubá, que coloca deuses e seres humanos no mesmo patamar, é perdida.

Desse modo, notamos no mito brasileiro algumas características que denotam a cultura judaico-cristã, como a noção de culpa, a racionalização das ações de Oxalá, assim como um afastamento entre o mundo divino e o mundo terreno, que apresentam como o sincretismo religioso foi construído no Brasil. Tal fato evidencia que a compreensão dos mitos está intrinsecamente relacionada com a vida social, assim, ele é um elemento de grande relevância para se compreender as sociedades.

Portanto, essas mudanças no mito iorubá demonstram a própria sociedade brasileira que, apesar de ter permitido a proliferação desses mitos no Brasil, realizada por causa da colonização e da diáspora, cristianizou muitos deles.

A partir disso, Soyinka deixa evidente o quanto o mito está relacionado à vida social e descreve sua moralidade. Mas a questão que nos impõe nesse momento é:

³⁰ No original: “Since human fallibility is known to entail certain disharmonious consequences for society, it also requires a search for remedial activities, and it is this cycle which ensures the constant regenerative process of the universe. By bringing the gods within this cycle, a continuity of cosmic regulation involving the worlds of the ancestor and the unborn is also guaranteed. The act of hubris or its opposite - weakness, excessive passivity or inertia - leads to a disruption of balances within nature and this in turn triggers off compensating energies” (Soyinka, 2005, p. 18-19).

³¹ Iassan is happy and gay. She dances away with the light breezes from the woods! She dresses with gentle dry leaves and golden drops of morning dew! (Zeljan *apud* Soyinka, 2005a, p. 25)

se os mitos devem ser considerados como descrições importantes da sociedade, por que Soyinka se preocupa também com o ritual? Por que ele é um elemento tão importante para a exposição da “auto-apreensão africana”?

Talvez a resposta dessa relação possa estar na importância que o mito possui na sociedade, pois ele fundamentará seus rituais, como notamos na própria Festa do Bonfim. A peça de Zeljan tem como intenção principal mostrar os fundamentos do ritual da Festa do Bonfim, associando-a ao mito de Oxalá, (Zeljan, 1975, p. 19). Portanto, deve haver uma relação de dependência mútua do mito e do ritual. Para entender melhor essa relação, recorreremos ao pensamento de van Gennep acerca dos ritos de passagem, que poderá nos auxiliar no entendimento da importância do ritual na sociedade e, conseqüentemente, como Soyinka se apropria dessa discussão para a sua construção teórica.

Ritos de passagem em Arnold van Gennep

Soyinka entende o drama iorubá como um ritual, não havendo diferença entre eles, associando-o em vários momentos ao conceito de “rito de passagem”. Este termo foi primeiramente empregado por van Gennep, em seu livro *Os ritos de passagem*, abrindo um novo leque conceitual para se entender os rituais.

Ao se debruçar sobre os etnólogos de sua época, o antropólogo percebe que há uma ênfase em descrever os rituais e as formas como eles acontecem nas mais diversas populações. Contudo, eles nunca foram estudados como um elemento importante nas sociedades, apenas como um objeto de segunda classe (Da Matta, 2012, p. 10).

Van Gennep ao cunhar o conceito de rito de passagem, tem como intenção principal mostrar que os rituais não devem ser entendidos de forma isolada, mas que fazem parte de uma sequência maior de ritos que atravessam toda a vida do indivíduo na sociedade em que vive. Assim, a vida, para o teórico, é entendida como uma contínua transformação:

Para os grupos, assim como para os indivíduos, viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer. É agir e depois parar, esperar e repousar, para recomeçar em seguida a agir, porém de modo diferente. E sempre há novos limiares a atravessar, limiares do verão ou do inverno, da estação ou do ano, do mês ou da noite, limiar do nascimento, da adolescência ou da idade madura, limiar da velhice, limiar da morte e limiar da outra vida – para os que acreditam nela (Van Gennep, 2012, p. 180-181).

Desse modo, a vida do indivíduo em sociedade é permeada por diversas etapas e estágios que demarcam a mudança de um estado a outro. Esses marcos temporais são identificados e realizados a partir de um rito de passagem necessário para a desvinculação de um mundo anterior que possibilita o acesso a um posterior (Van Gennep, 2012, p. 38).

Assim, os ritos de passagem são procedimentos adotados por determinada sociedade, que acompanham e marcam uma mudança na vida desta mesma sociedade ou do indivíduo. Portanto, esses ritos simbolizam a transição de um estágio a outro da vida, preparando o indivíduo para a continuação e proteção da vida.

Esses ritos de passagem podem ser percebidos em vários momentos da vida como no nascimento, ao longo de sua existência, inclusive, em sua morte.

A vida individual, qualquer que seja o tipo de sociedade, consiste em passar sucessivamente de uma idade a outra e de uma ocupação a outra. Nos lugares em que as idades são separadas, e também as ocupações, esta passagem é acompanhada por atos especiais, que, por exemplo, constituem, para os nossos ofícios, a aprendizagem, e que entre os semicivilizados consistem em cerimônias, porque entre eles nenhum ato é absolutamente independente do sagrado... É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial a outra e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza, a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte. A cada um desses conjuntos acham-se relacionadas cerimônias cujo objeto é idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a outra situação igualmente determinada (Van Gennep, 2012, p. 25-26).

Visto isso, o autor buscou analisar os diversos ritos, entendendo-os como algo que não pode ser pensado isoladamente e pontualmente, mas como rituais que fazem parte de um todo que atravessa a vida social de uma comunidade. Consequentemente, acabam dando forma e conteúdo à sociedade nos âmbitos político, cultural, econômico, moral, entre outros.

Portanto, os rituais davam significado e sentido à vida da população estudada, faziam parte do meio social e é a partir deles que se derivarão as diversas regras sociais e o modo de convivência das sociedades, como afirma Da Matta citando a lição dada por van Gennep: “viver socialmente é passar, passar, é ritualizar” (2012, p. 21).

Ao buscar compreender a teoria soyinkiana a partir da concepção de ritos de passagem de van Gennep, notamos que entender o drama como ritual tem como consequência a construção de uma amálgama entre a tragédia iorubá e a vida social, sendo algo intrínseco e necessário para a própria vida e a manutenção dos laços

sociais, assim como vemos no mito de Oxalá, apresentado por Zeljan, que foi transformado de acordo com a realidade brasileira. A relação intrínseca entre mito, ritual e tragédia impõe sua inseparabilidade, sendo compreendida como um elemento importante responsável pelo fim de um estágio e abertura para outro momento da vida, denotando o grau de importância da tragédia na metafísica iorubá.

A importância de entender o ritual como drama

A existência humana é permeada por questões que atravessam os indivíduos, as quais advêm de uma carência, uma falta inerente, que caracteriza a origem do ser humano. Visto que a existência dos seres é concebida a partir da fragmentação de Orisa-nlá, proveniente da pedra que o escravo arremessou contra ele, ela é caracterizada como um organismo que se divide em diversas partículas, perdendo, assim, sua unidade. E é exatamente essa falta de unidade que leva a uma carência, que se manifesta a partir dos conflitos humanos, pois esses seres vivos não conseguem recompor sua unidade original, ou seja, a fragmentação retira o sentido das coisas: aquilo que antes era tratado como um organismo completo não consegue vislumbrar uma finalidade para a vida, na medida em que ele é sempre concebido parcialmente e nunca como um todo.

Desse modo, Soyinka aponta que esses conflitos podem ser notados nos ritos de passagem dos deuses heróis, neles se observam a projeção dos principais conflitos existentes na vida humana, presentes nos desafios cotidianos, que devem ser suplantados para uma melhor convivência física, social e psíquica. Tais demandas existenciais se situam nos locais mais recônditos da existência, os quais os seres humanos temem percorrer, sendo necessário o auxílio dos deuses heróis para o enfrentamento de tais adversidades e para a suas resoluções a partir dos ritos de passagem.

As três divindades que tratamos aqui são Ogum, Obatalá e Xangô. Elas são representadas no drama pelos ritos-de-passage dos deuses-heróis, como uma projeção do conflito humano com as forças que desafiam seus esforços para harmonizar-se com o seu ambiente físico, social e psíquico. O drama do deus-herói é uma expressão conveniente; deuses existem inquestionavelmente, mas seus papéis simbólicos são identificados pelo ser humano como o papel de um aventureiro intermediário, um explorador dentro de territórios da "essência-ideal", que se move às fronteiras que o ser humano pavorosamente evita. Finalmente, como uma prefiguração do ser consciente que é, contudo, um produto da criatividade consciente do ser humano, eles realçam a existência humana dentro da consciência cíclica do tempo. Isto

surge como a principal característica do drama dos deuses, que está dentro de sua estrutura em que a sociedade tradicional constitui suas questões sociais ou formula sua moralidade. Eles controlam as considerações estéticas da representação ritual e dão para toda apresentação uma experiência multinível do místico e do mundano (Soyinka, 2005a, p. 1-2).³²

Relacionando a noção de rito de passagem apresentada por van Gennep e o pensamento de Soyinka, vimos que ele é pensado como uma cerimônia que simboliza uma importante passagem de uma etapa a outra da vida, a qual é concebida como um momento de virada da própria existência.

Essa cerimônia serve para demarcar a importância dessa mudança, destacando a superação de uma antiga forma de existência e o início de outra que não poderia ser realizada sem o rito de passagem, que é necessário para autorizar novas formas de vida. Nesse caso, notamos que essa passagem é um mergulho nos conflitos da existência, de tal modo que sua resolução demarca a passagem de um estágio a outro, abrindo novos caminhos e novas formas de existir. Visto que os ritos de passagem dos deuses heróis são uma projeção dos maiores temores existenciais do ser humano, o enfrentamento e a resolução dos problemas realizados pelos deuses simbolizam a própria libertação dos problemas existenciais humanos.

Nesses ritos de passagem, os deuses recolocam os seres vivos naquele lugar que foi perdido com a fragmentação da divindade original, dando uma nova unidade ao ser humano e sentido à sua existência, pois agora ele está dentro da consciência cíclica do tempo que tinha perdido, compreendida pelos mundos dos deuses, não nascidos, viventes e ancestrais. A fragmentação do mundo é suspensa e o mundo pode ser visto como um todo, a partir da união de mundos complementares.

Somente após visitar esse mundo tão temido pelos seres humanos que se chega às fronteiras do ser e do não ser, nos territórios da essência ideal, tornando possível suplantar os principais problemas humanos, de tal modo que, a partir disso,

32 No original: "The three deities that concern us here are Ogun, Obatala and Sango. They are represented in drama by the passage-rites of hero-gods, a projection of man's conflict with forces which challenge his efforts to harmonise with his environment, physical, social and psychic. The drama of the hero-god is a convenient expression; gods they are unquestionably, but their symbolic roles are identified by man as the role of an intermediary quester, an explorer into territories of 'essence-ideal' around whose edges man fearfully skirts. Finally, as a prefiguration of conscious being which is nevertheless a product of the conscious creativity of man, they enhance man's existence within the cyclic consciousness of time. These emerge as the principal features of the drama of the gods; it is within their framework that traditional society poses its social questions or formulates its moralities. They control the aesthetic considerations of ritual enactment and give to every performance a multi-level experience of the mystical and the mundane" (Soyinka, 2005a, p. 1-2).

se formularão a própria estrutura social e suas moralidades, as quais conduzirão à representação ritual.

Assim, a vida não pode ser separada do ritual, pois são esses ritos de passagem que dão sentido à existência, dão a unidade tão buscada e necessária para o alcance de uma harmonia cósmica. Assim, tais rituais não podem ser separados dos diversos elementos que constituem a vida, ao contrário, se relacionam e dão forma às diversas maneiras de convívio social, assim como a moralidade que as permeiam.

O cenário ritual possui grande importância no drama dos deuses, pois sinaliza todo o ambiente cósmico. Para tornar essa relação mais evidente e mostrar a importância que ela tem para a existência, Soyinka explica o rito de passagem a partir do épico, já que esse se relaciona mais diretamente à vanglorização das ações humanas:

O épico celebra a vitória do espírito humano sobre as forças inimigas por auto-extensão. Ele concretiza na forma da ação o nascimento árduo do indivíduo ou da entidade comum, cria um novo ser através do uso e ênfase da linguagem de auto-glorificação pela qual a natureza humana é saudavelmente propensa (Soyinka, 2005a, p. 2).³³

Desse modo, o épico seria a forma de o ser humano desafiar toda a insegurança do mundo a partir de suas ações, de tal modo que a sua vitória tem como consequência a glorificação humana que dá sentido à própria existência, a partir de feitos heroicos humanos que demonstram como o ser humano pode enfrentar os conflitos mundanos e superá-los. Essa superação é denotada como o nascimento de um novo ser, assim, a autoglorificação se caracteriza como um ritual necessário para proliferação da vida.

Se o épico se coaduna com as ações mais mundanas, que se relacionam diretamente àquilo que o ser humano pode ou não conquistar materialmente, o próprio mundo físico, por sua vez, o drama está implicado com as questões mais intrínsecas presentes na zona do ser e do não ser. Esse mundo é o mundo subterrâneo, que o ser humano chega a vislumbrar nas fronteiras mais recônditas do ser, onde, assim como no épico, em busca de uma harmonia dos conflitos, ele pode agora desafiar e confrontar suas incertezas metafísicas.

33 No original: "The epic celebrates the victory of the human spirit over forces inimical to self-extension. It concretises in the form of action the arduous birth of the individual or communal entity, creates a new being through utilising and stressing the language of self-glorification to which human nature is healthily prone" (Soyinka, 2005a, p. 2).

Após vermos a importância do drama e sua amplitude, devemos pensar toda a composição pertencente a esse ritual, de modo que o palco ganhará maior importância por ser o elemento necessário para transportar a audiência para os lugares mais recônditos da existência, a arena de representação do reino subterrâneo:

O palco, a arena ritual de confronto, chega a representar o espaço simbólico subterrâneo e a presença do desafiante dentro dele é a primeira expressão física da consciência temerosa do ser humano do contexto de sua existência. Seu microcosmo mágico é criado pela presença comum, e neste espaço carregado os habitantes subterrâneos são desafiados (Soyinka, 2005a, p. 3).³⁴

Assim, o ser humano é reinserido naquele mundo que antes ele não participava, e agora faz parte de um todo que antes não poderia ser concebido. Os outros três mundos estão diante do indivíduo, de modo que só assim ele pode confrontá-lo e mergulhar em seus conflitos mais profundos.

Pode parecer que o drama para Soyinka, ao pensar nesse outro mundo, acaba se distanciando daquilo que é mais próximo, tendo como consequência a negação da materialidade da existência em prol de um mundo metafísico ideal. Soyinka pretende manter essa corporalidade, esse mundo terrestre, pois isso se relaciona com a totalidade cósmica, retirá-la é apresentar apenas uma parte do cósmico. Assim como há a complementaridade entre os mundos divinos e humanos, também há uma complementaridade entre o mundo material e o metafísico.

Desse modo, o escritor nigeriano afirma que não se deve excluir o mundo material, pois ele que se apresenta de maneira mais direta para nós na busca da resolução dos problemas metafísicos, de tal modo que sua aceitação é o ponto fulcral para o acesso ao mundo metafísico.

Na antiguidade europeia e asiática, portanto, o ser humano, como o africano, existia dentro de uma totalidade cósmica, possuía uma consciência de que a própria existência [being] no mundo e sua apreensão, seriamente-limitada de si, era inseparável do fenômeno cósmico inteiro (pois isto permite lembrar que os mitos surgiram a partir de uma tentativa humana de externalizar e comunicar suas intuições mais íntimas (Soyinka, 2005a, p. 3).³⁵

O que Soyinka pretende fazer aqui é uma crítica ao antiterrestrialismo presente nas tradições cristãs e budistas que abandonam esse mundo em prol de um mundo

34 No original: "The stage, the ritual arena of confrontation, came to represent the symbolic chthonic space and the presence of the challenger within it is the earliest physical expression of man's fearful awareness of the cosmic context of his existence. Its magic microcosm is created by the communal presence, and in this charged space the chthonic inhabitants are challenged." (Soyinka, 2005a, p. 3)

35 No original: "In Asian and European antiquity, therefore, man did, like the African, exist within a cosmic totality, did possess a consciousness in which his own earth being, his gravity-bound apprehension of self, was inseparable from the entire cosmic phenomenon. (For let it always be recalled that myths arise from man's attempt to externalise and communicate his inner intuitions)" (Soyinka, 2005a, p. 3).

ideal, proveniente de uma cultura platônica. De acordo com essa concepção, o mundo metafísico é entendido como algo superior ao mundo material, ou seja, há uma relação hierárquica entre o mundo dos deuses e o mundo terrestre, que acarretaria uma diferenciação que impossibilita a complementaridade apontada por Soyinka.

Portanto, o palco e todo o seu espaço cênico seriam a reconstrução do mundo metafísico no mundo físico, de tal modo que somente ele poderia possibilitar a passagem de um mundo a outro. Assim como o palco, cada elemento do drama é importante, pois eles se ligam ao que é mais profundo no drama. A mudança de local ou qualquer elemento sagrado impossibilita alcançar o êxtase ou a catarse comunal (Soyinka, 2005a, p. 5-6).

Tal fato acontece pois, para Soyinka, o mundo africano entende o drama como um ritual, logo, não pode ser adaptado e reencenado em qualquer lugar e/ou, de qualquer forma, pois não é apenas entretenimento. O drama possui uma relação com a própria existência, perdida pelo Ocidente por causa da sua lógica compartimentalizada, que ao separar o mundo físico do mundo metafísico criou uma hierarquia deste sobre aquele e, conseqüentemente, ao retirar essa carga metafísica compreendeu o drama apenas como uma encenação e não mais como um ritual.

Essa separação entre drama e ritual advém da compreensão do ritual como algo inferior, proveniente de sociedades não evoluídas, de tal modo que não conseguem entender o mundo completamente a partir da razão. O resultado disso está no fundamento do ritual, a saber o mito, na medida em que este é o aparato que balizará aquele. Deste modo, a compreensão do ritual como algo inferior pressupõe a ideia de mito como algo falso e que, por isso, pode ser encenado. Por sua vez, o ritual, como algo semelhante ao drama, eleva a ideia de mito à realidade, de tal modo que a tragédia iorubá será concebida como a própria vivência e experiência do mito.

A interpretação do mito como algo inferior será o principal fundamento da compreensão eurocêntrica que alicerçará uma separação entre sociedades primitivas e civilizadas. Soyinka se colocará contra essa concepção de ritual. Ele se defrontará com a concepção de mito apresentada por Carl Gustav Jung, que pode ser encontrada em sua teoria dos arquétipos.

Jung e os arquétipos

A crítica realizada por Soyinka a Jung remete ao texto “A psicologia do arquétipo da criança”, produzido pelo psicanalista em resposta à solicitação de Karl Kerényi de apresentar os pressupostos psicológicos da mitologia que trata as crianças como divindades (Jung, 2000, p. 153).

A crítica soyinkiana, apesar de rápida e concisa, tem como finalidade demonstrar como o racismo se manifesta no texto junguiano. O filósofo demonstrará que a teoria sobre o arquétipo apresentada por Jung tem um viés eurocêntrico que impossibilita entender o ritual. Desse modo, o pensador nigeriano apresentará as deficiências no pensamento junguiano a partir de seis problemas existentes no seu texto, a saber: (i) o questionamento acerca da própria certeza de Jung em relação à universalidade do inconsciente coletivo; (ii) a relação de independência do inconsciente em diálogo com os fatos físicos; (iii) a impossibilidade de se pensar o inconsciente coletivo como algo interno e compartilhado *a priori*; (iv) a identificação dos arquétipos rituais com a fantasia psicótica; (v) a interpretação, a partir desses elementos, da estrutura histórica, moral e psíquica de outras comunidades sociais; e, por fim, (vi) como seu texto apresenta contradições que evidenciam origens diferentes do arquétipo no povo primitivo e no povo civilizado, evidenciando, assim, o seu racismo.

Logo no início do texto, Jung afirma que as ideias mitológicas possuem um paralelo entre o sonho e os produtos da psicose, pois todos eles se originam no inconsciente (Jung, 2000, p. 154), de tal modo que ao observar

Mitologemas típicos justamente em indivíduos nos quais esses conhecimentos estavam fora de questão e mesmo sendo impossível uma derivação direta de ideias religiosas ou de figuras da linguagem popular. Tais conclusões forçam-nos a assumir que se trata de revivências “autóctones”, além de toda tradição e consequentemente da existência de elementos estruturais “formadores de mitos” da psique inconsciente.

Estes produtos nunca ou raramente são mitos formados, mas sim componentes de mitos que, devido à sua natureza típica, podemos chamar de “motivos”, “imagens primordiais”, “tipos” ou “arquétipos”, como eu os designei (Jung, 2000, p. 154-155).

Assim, podemos entender os arquétipos como a matéria-prima dos mitos, sendo, portanto, os elementos inconscientes que aparecem tanto em “um contexto do sentido ordenado e quase sempre sem compreensão imediata” (Jung, 2000, 155), como nos mitos e contos de fada, quanto em “uma sequência de imagens geralmente

incompreensível, irracional, delirante” (Jung, 2000, p. 155), que não necessitam de sentido, vista no sonho e em produtos da fantasia psicótica.

O mito se faz importante, pois enquanto o sonho e a fantasia psicótica se relacionam ao indivíduo, ele possui um caráter social e coletivo, de tal modo que eles são passados de geração em geração (Jung, 2000, p. 155), como histórias tradicionais que moldarão o comportamento social. Como consequência, segundo Jung, a vida regida por esses mitos colocará uma preponderância do inconsciente em relação ao consciente, de tal modo que o indivíduo poderá negar a realidade física em nome daquela produzida pelo arquétipo, a qual “não provém de fatos físicos mas descreve como a alma vivencia a realidade física, e aqui ela (a alma) procede muitas vezes tão autocraticamente chegando a negar a realidade tangível através de afirmações que colidem com essa última” (Jung, 2000, p. 156).

Para Jung, esse modo de vida será característico da mente primitiva, inferior à mente civilizada, na medida em que é incapaz de diferenciar funções básicas da consciência como pensamento e desejo, vivendo à disposição do querer (Jung, 2000, p. 155), de tal modo que para se proteger são necessários os ritos de entrada e saída.

Notamos, portanto, uma diferenciação realizada por Jung da existência de dois tipos de mentes: uma primitiva, a qual sua vida social é regida pelos mitos, por não conseguir distinguir o consciente do inconsciente; e outra civilizada, a qual já possui um certo poder sobre a consciência de tal modo que possui a habilidade de separar a sua vontade do pensamento.

Portanto, os ritos de entrada e de saída são necessários à mente primitiva devido a impossibilidade de tornar consciente aquilo que ela quer ou pensa, de tal modo que esse primitivo se entrega às leis da natureza. Assim, os ritos são necessários para a permissão e proteção de sua vida ao se aventurar ou voltar de zonas desconhecidas, como vimos no exemplo de van Gennep:

Todo judeu piedoso sempre que atravessa a porta principal de sua casa toca com o dedo da mão direita a *mazuca*, caixinha fixada no umbral da porta e onde se acha um papel, uma faixa, um pano, etc., tendo escrito ou bordado o nome sagrado de Deus (Shaddai). Em seguida beija um dedo e diz: “O Senhor proteja tua saída e tua entrada a partir desse momento e para sempre!”, juntando nesse caso o rito verbal ao rito manual (Van Gennep, 2012, p. 41).³⁶

³⁶ Colocamos essa citação de van Gennep que ilustra como se realizam os ritos de passagem de entrada e saída, propositalmente, como uma contraposição ao pensamento de Jung, evidenciando que os ritos de entrada e saída também são elementos da “vida civilizada” presentes na Europa.

Segundo Jung, os mitos regem a vida desses grupos sociais, sendo necessários para a própria existência dessas comunidades, pois eles fornecem, além da proteção, as regras morais para o convívio e harmonia social.

A mentalidade primitiva não inventa mitos, mas os vivencia [...] Eles [os mitos] não só representam mas também *são* a vida anímica da vida primitiva, a qual regenera e desaparece imediatamente depois de perder sua herança mítica, tal como o homem que perdesse sua alma. A mitologia de uma tribo é sua religião viva, cuja a perda é tal como para o homem civilizado, sempre e em toda a parte, uma catástrofe moral (Jung, 2000, p. 156).

Contudo, apesar da importância dos mitos para a própria existência social, seu fundamento é amparado em um arquétipo, que fora formado de maneira inconsciente, advindo de um estado primitivo da consciência, momento no qual esta é reduzida, em outras palavras, um estágio pré-consciente (Jung, 2000, p. 157). Esse estado surge de um tipo de fantasia que não provém da realidade, ou seja, é algo *a priori*, autóctone, que, visto não possuir uma relação com a experiência e parecer estar presente na maioria das sociedades, se relaciona ao conceito de inconsciente coletivo junguiano:

Fantasias (inclusive sonhos) de caráter impessoal e pessoal, que não podem ser atribuídas às vivências do passado individual e consequentemente não podem ser explicadas a partir de aquisições individuais. Tais imagens da fantasia têm, sem dúvida, uma analogia mais próxima com os tipos mitológicos. Presume-se por esse motivo que elas correspondam a certos elementos estruturais *coletivos* (e não pessoais) da alma humana em geral e que são *herdadas* tais como os elementos morfológicos do corpo humano. Embora a tradição e a expansão mediante a migração de fato existam, há, como dissemos, inúmeros casos que não podem ser explicados desse modo, exigindo pois a hipótese de uma revivescência “autóctone”. Estes casos são tão numerosos que não podemos deixar de supor a existência de um substrato anímico coletivo. Designei este último por *inconsciente coletivo* (Jung, 2000, p. 156-157, grifos do autor).

Este pequeno percurso pelo texto junguiano já nos fornece diversos elementos passíveis da crítica soyinkiana. Apenas a partir da leitura da citação acima encontramos a forma com que Jung elabora o conceito de inconsciente coletivo, que será entendido por Soyinka como uma incerteza em relação à “universalidade de um inconsciente coletivo e o arquétipo como habitante daquele interior” (Soyinka, 2005a, p. 35).³⁷

Tal fato é notado na medida em que o próprio Jung não afirma de maneira peremptória a consequência lógica da existência do inconsciente coletivo, ao contrário, ele utiliza termos como “presumir” e “supor” para fundamentar sua teoria. Assim, o autor a partir da semelhança entre as imagens da fantasia e os tipos

³⁷ No original: “the universality of a collective unconscious, and to the archetype as the inhabitant of that hinterland” (Soyinka, 2006, p. 35).

mitológicos, **presume** que elas são elementos coletivos da alma humana. Em seguida, Jung utiliza um argumento de indução para **supor** a existência de um inconsciente coletivo, já que há muitos casos que a migração não consegue explicar.

Prosseguindo na análise do trecho citado, Jung afirma que a noção de inconsciente coletivo é como uma herança humana que não se relaciona com a própria experiência, ou seja, *a priori*, deste modo, é formado por fantasias inconscientes, as quais são compreendidas “como auto-retratos de processos que acontecem no inconsciente ou como asserções da psique inconsciente acerca de si própria” (Jung, 2000, p. 156).

Soyinka questiona a possibilidade de conceber o inconsciente coletivo como algo que é compartilhado pelo grupo social apenas a partir do mundo inconsciente, ou seja, sem a experiência ou a comunicação de tais elementos no meio social. O filósofo nigeriano não concorda que algo interno e inconsciente possa ser compartilhado *a priori*, pois para ele, necessariamente, o que é compartilhado pelo grupo social deve ser a partir de uma racionalização, a qual retira aqueles elementos do inconsciente, para transmiti-lo. Assim, tais fantasias coletivas não podem existir na medida em que para o poeta “a fantasia é individual e incomunicável – pelo menos não antes de terminar o evento, e apenas por meios gráficos e verbais” (Soyinka, 2005a, p. 33-34).³⁸

Desse modo, sua crítica alcança um outro patamar, desfazendo a compreensão de que o inconsciente coletivo é formado por fantasias, pois partindo do pressuposto de que ele só pode ser concebido dessa maneira, se for transmitido socialmente, por conseguinte, tudo aquilo que é transmitido deve ser racionalizado para que haja a comunicação entre os seres. Logo, as fantasias não podem ser meros frutos da inconsciência. Se esse mundo interno coletivo só pode vir de um mundo exterior, logo a noção de inconsciente coletivo também se esvai.

Descrever um mundo interno coletivo como fantasia não é inteligível, pois a natureza de um mundo interno em uma sociedade coesa é a essencialização de uma visão de mundo racional, que é extraída da realidade da experiência social e natural e da realidade integrada dos mitos raciais em uma moralidade viva. A transmissão eletrônica (ou ela é simplesmente telepática?) de ideogramas de uma fantasia coletiva é uma fantasia apenas de seus pretendentes. O que se transmite no ritual é essência e resposta, as energias residuais da incursão do protagonista ao reino da vontade cósmica que, na

³⁸ No original: “fantasy is individual and incommunicable - at least, not until after the event, and only by graphic or verbal means” (Soyinka, 2005a, p. 33-34).

frase expressiva de Thomson, carrega a comunidade de nova força para a ação (Soyinka, 2005a, p. 34).³⁹

Talvez o problema principal da teoria junguiana seja a indiferenciação entre ritual e fantasia, de tal modo que tudo é entendido como fantasia, sendo tanto um quanto o outro apenas sintomas de uma “mente perturbada” (Soyinka, 2005a, p. 34). Isto ocorre pois Jung pressupõe que a mente primitiva não é capaz de diferenciar os elementos que caracterizam o inconsciente e o consciente, a saber, a vontade e o pensamento, respectivamente. Assim esses dois mundos não são concebidos como distintos, conseqüentemente, Jung passa a identificar elementos que se relacionam com o inconsciente, como sonho e fantasia, com os elementos estruturais do arquétipo ritual (Soyinka, 2005a, p. 35).

O problema desta interpretação, segundo Soyinka, é que o mundo mítico primordial não se aloja apenas no mundo inconsciente, mas também no mundo consciente, pois exatamente pelo mito se relacionar tanto com a moralidade, ele não pode estar excluído do mundo físico (Soyinka, 2005a, p. 35). Na medida em que as relações sociais são dinâmicas e se transformam a todo momento - como podemos ver no caso citado da Festa do Bonfim, a qual expressa a forma como a cultura iorubá se realizou no Brasil -, se os arquétipos não se relacionassem com o mundo consciente e físico, a cultura iorubá seria apresentada exatamente como ela era conhecida pelos escravizados em seus territórios no continente africano. Contudo, pela realidade histórica, ela é expressa no Brasil com diversos traços cristãos. Importante apontar que mesmo a concepção iorubá de Ijime, um nigeriano, se difere da cultura iorubá tradicional apresentada por Soyinka.

Prosseguindo com sua crítica a Jung, Soyinka mostra que o psicanalista se contradiz ao afirmar que o arquétipo é completamente inconsciente ao declarar, citando o próprio Jung, que “o arquétipo realiza a mediação entre o substrato inconsciente e a mente consciente, ... faz uma ponte entre a consciência do presente... e a totalidade natural inconsciente e instintiva dos tempos primitivos”

³⁹ No original: “To describe a collective inner world as fantasy is not intelligible, for the nature of an inner world in a cohesive society is the essentialisation of a rational worldview, one which is elicited from the reality of social and natural experience and from the integrated reality of racial myths into a living morality. The electronic (or is it simply telepathic?) transmission of ideograms of a collective fantasy is a fantasy of its claimants only. What is transmitted in ritual is essence and response, the residual energies from the protagonist’s excursion into the realm of cosmic will which, in Thomson’s expressive phrase, charges the community with new strength for action” (Soyinka, 2005a, p. 34).

(Soyinka, 2005a, p. 35)⁴⁰. No texto junguiano esse trecho aparece quando o psicanalista se defronta com um problema acerca do hermafroditismo no mito da criança. Segundo Jung, o hermafroditismo era comum nas sociedades primitivas, conseqüentemente, com a ascensão da consciência, teoricamente, ele seria extinto, entretanto, ele permaneceu na sociedade moderna (Jung, 2000, p. 174). Desse modo, Jung entende que esse fato se deve à característica do arquétipo de ser um intermédio entre o mundo consciente e inconsciente. Mais do que isso, como visto acima, ele media esses dois mundos, o que parece à primeira vista, que Jung dá a esse conceito uma certa conotação consciente, retirando-o daquele espaço completamente inconsciente.

Voltando um pouco no texto do autor, notamos que Jung apresenta o arquétipo como algo que surge a partir de uma relação dialética, na qual o ser humano, diante de um conflito entre dois elementos opostos, não encontra uma saída. Para que essa contradição seja suprasumida, o inconsciente cria um símbolo irracional que pode responder de maneira mitológica ao problema em que o ser humano se encontra.

Na psicologia do indivíduo trata-se sempre, em tal circunstância, de uma situação de conflito doloroso aparentemente sem saída – para a consciência, pois para esta sempre vale o *tertium non datur*. Desta colisão dos opostos a psique inconsciente sempre cria uma terceira instância de natureza irracional, inesperada e incompreensível para a consciência. Apresenta-se ela sob uma forma que não corresponde nem ao sim, nem ao não, sendo portanto rejeitada pelos dois. A consciência nada sabe além dos opostos e por isso também não reconhece aquilo que os une. Mas como solução do conflito pela união dos opostos é de vital importância e também desejada pela consciência, o pressentimento de criação significativa abre caminho. Disso resulta o caráter numinoso da “criança” (Jung, 2000, p. 168).

Assim, visto a paralisia que o conflito gera no ser consciente, o inconsciente se mostra de vital importância para o prosseguimento da vida, pelo menos, de forma temporária, até que a consciência possa dar uma resposta a tal contradição.

Notamos assim que o arquétipo não possui uma origem completamente inconsciente, como Jung apontara antes. No caso apontado acima, ele advém de uma contradição construída no mundo consciente, que, por não ser capaz de resolver, mobiliza o inconsciente para suplantar essa questão e dar o movimento dialético necessário para a continuação da vida.

Um conteúdo importante, mas desconhecido, exerce sempre um efeito fascinante e secreto sobre a consciência. A nova configuração é o vir a ser de uma totalidade, isto é, está a caminho da totalidade, pelo menos na medida

⁴⁰ No original: “the archetype... mediates between the unconscious substratum and the conscious mind...”, “throws a bridge between the consciousness of the present... and the natural, unconscious, instinctive wholeness of primeval times” (Soyinka, 2005a, p. 35).

em que ela excede em "inteireza" a consciência dilacerada pelos opostos, superando-a por isso em completitude (Jung, 2000, p. 168-169).

Contudo, Jung afirma que esse tipo de movimento só pode ser realizado no "grau de desenvolvimento psicológico moderno" (Jung, 2000, p. 170), o qual só pode ser encontrado nos europeus, como mostra o exemplo que o autor utiliza, a saber, o do Menino Jesus (Jung, 2000, p. 169). Isto evidencia a crítica que Soyinka faz a Jung, na qual o psicanalista diferencia a origem do arquétipo no ser primitivo e na mente civilizada, de tal modo que na mente primitiva o arquétipo é totalmente inconsciente, não conseguindo diferenciar o que é o mundo consciente do mundo inconsciente, em outras palavras, a fantasia da realidade. Por sua vez, na mente civilizada, o arquétipo advém de um problema completamente consciente, no qual ele será um mediador entre o mundo consciente e o inconsciente, como exposto no arquétipo da criança hermafrodita.

Assim, parece que toda a estrutura de fundamentação dos arquétipos e do inconsciente coletivo junguiano possui como alicerce uma concepção eurocêntrica racista que divide a sociedade entre humanos primitivos e aqueles que ele faz parte: "o homem primitivo se caracteriza pois - pelo fato de estar mais próximo do instinto, como o animal — pela neofobia (terror do que é novo) e pelo tradicionalismo. Na nossa opinião, ele é lamentavelmente atrasado enquanto nós exaltamos o progresso" (Jung, 2000, p. 164). Desta feita, toda a sua discussão acerca dos mitos está carregada de uma inferiorização de tal grau que o autor não consegue esconder as contradições.

Soyinka, ao realizar esse percurso teórico, tem como intenção retirar a carga inferiorizante expressa pela concepção eurocêntrica de mundo, dando um novo lugar para as noções de mito e ritual. Ademais, coloca o drama iorubá em uma nova posição, pois ao relacioná-lo ao ritual demonstra a forte relação que a arte possui com a própria vida, compreendendo a arte trágica como algo do cotidiano, necessária para a suplantação dos problemas sociais, de tal modo, que ela será o elemento que propiciará a própria mudança de estados da vida, o rito de passagem que dará dinamicidade a esse conjunto social.

A importância desse ritual é vista no exemplo do épico, o qual vangloriará de tal maneira as ações humanas que motivará os indivíduos daquela sociedade a enfrentarem seus problemas cotidianos. Da mesma maneira, a tragédia iorubá ao conectar o mundo terreno aos outros mundos também eleva o indivíduo a um novo estágio da vida, na qual ele se vê como parte de um todo complexo e dinâmico.

Mito, metafísica e mitopoesia em Abdias Nascimento

No texto “Arte afro-brasileira: espírito libertador”, Abdias realiza uma crítica contumaz à desvalorização da arte negra. O pensador retoma o conceito de mitopoesia relacionando-o com os valores e as formas da criatividade africana, assim como suas origens e a estrutura sociocultural africana:

Aqueles representantes do eurocentrismo autoproclamaram a sua incapacidade de entender a verdadeira natureza do trabalho africano como fenômeno artístico. Assim, predispostos, como poderiam chegar à compreensão do sistema intrínseco de valores e às formas plenas de significação da criatividade africana? Como descer às suas raízes, perceber complexidade, a sutileza e a funcionalidade daqueles produtos no mundo sociocultural africano? Como penetrar essa realidade mito-poética? (Nascimento, 2016, p. 197)

Nesse trecho, o filósofo quilombista critica o absolutismo da arte branca europeia, que não reconhece outra arte que não seja a sua. Desse modo, ao analisar como as obras de arte africanas já possuem como pressupostos uma inferioridade, entre os vários exemplos dessa concepção, Abdias cita Jung como um desses discriminadores, a partir de Soyinka (Nascimento, 2016, p. 223):

A mentalidade primitiva difere da civilizada principalmente porque sua mente consciente é muito menos desenvolvida em extensão e intensidade. As funções como pensar, exercer vontade etc. ainda não estão diferenciadas [...] [o primitivo] é incapaz de qualquer esforço consciente da vontade [...] devido ao estado crônico de penumbra do se consciente, frequentemente é quase impossível saber se ele somente sonhou algo ou se realmente teve experiência (Jung *apud* Nascimento, 2016, p. 202).

Essa citação deixa evidente o acordo que Abdias possui com Soyinka em relação à compreensão de mito afirmada por Jung. Ao voltarmos ao livro *Quilombismo*, notamos a importância que Abdias dá ao mito. Nascimento afirma que os mitos não expressam apenas as questões superficiais dos modos de vida e as relações entre os indivíduos e o meio social, mas mais do que isso, o mito expressará a própria ontologia humana.

A envergadura do nosso projeto exige uma revolução cultural permanente. E todos sabemos que uma revolução não pode consistir apenas na substituição de uma pessoa por outra, ou mesmo na troca de um sistema por outro. Ao contrário, uma revolução cria ambos: pessoas e sistemas. O sistema de valores é a espinha dorsal de todas as culturas. Os valores impregnam nosso espírito criativo, e, conseqüentemente, dão forma ao complexo dos mitos inaugurais: nisto consiste a mitopoesia de uma cultura. Imagens quintessenciadas da experiência, os mitos fundam a matriz reprodutora de nossas ações diárias. Eles incorporam os aspectos mais profundos, significativos e originais de nossa ontologia (Nascimento, 2019, p. 100).

Ao colocar os mitos nesse patamar, Abdias propõe um novo estatuto à sua concepção, no qual a revolução cultural e pan-africana será movida, criada e mobilizada pela mitopoesia, de tal modo que o mito será o pressuposto fundamental não só da própria essência humana, mas também do modelo político que deve representá-lo: o pan-africanismo.

Os mitos tornam-se tão importantes para Abdias Nascimento que eles serão os motores da história, a base da cultura pan-africana e o que subjaz à própria existência.

Para exemplificar isso, o filósofo recorrerá à história de Luiza Mahin, mãe de Luiz Gama, combatente, escravizada, que perdeu seu filho, mas que se transformou a cada momento, mostrando a mobilidade mitopoética, nas diversas transformações durante sua vida, não só como pessoa, mas também como forma de combate. Luiza pode ser vista como um exemplo paradigmático para todas as mulheres mães negras que passaram por situações semelhantes, de tal modo que a mulher negra será concebida pelo pensador como as responsáveis pela sobrevivência da cultura e do povo negro. O mito de Luíza Mahin pode ser um elemento de propulsão e propagação da cultura negra devido à sua resistência e combate como modo de motivação da mulher negra representando a própria construção ontológica da história negra.

A mulher negra, desde algumas das nossas mais antigas tradições e culturas, tem seu lugar inscrito em nível de igualdade aos homens, tanto na responsabilidade doméstica como nos domínios do poder político, econômico e cultural. Na diáspora africana da escravidão, foi somente devido à fortaleza da mulher africana, ao seu trabalho, sofrimento e martírio que devemos, em primeiro lugar, a sobrevivência de nossa raça. Personificada na mulher negra, a mitopoesia se sustenta, se mantém e se expande num ritual de gestação e de amor continuamente renovado (Nascimento, 2019, p. 101-102).

Neste trecho podemos notar o exemplo de transformação e luta representado nas mulheres, que servem como um exemplo da mitopoesia, na qual as formas de luta mudam e se constroem de acordo com o tempo histórico e propiciam o registro desses modos de agir, cultura, e valores por meio dos mitos.

Seção III - A relação entre Ujamaa e a mitopoesia

Introdução

No capítulo anterior expusemos a união de mito, ritual e drama presente na obra de Wole Soyinka com o intento de entender melhor o conceito de mitopoesia e sua relação intrínseca com a ideia de mito como algo real e verdadeiro que se relaciona diretamente com a existência. Para alcançar esse objetivo, mostramos como o poeta nigeriano compara o mito iorubá com a forma como ele foi apropriado no Brasil, de modo que percebemos sua mobilidade e dinamicidade por estar ligado à realidade social, expressando a moral social, sendo, inclusive, um dos elementos que podem ser utilizados para compreender a moralidade e costumes de dada comunidade e/ou sociedade.

Após realizar esse percurso, nos defrontamos diretamente com o pensamento de Soyinka acerca do mito, de modo que ao ser entendido como a conjunção de drama e ritual, se insere em sua concepção mitopoética um maior distanciamento da ideia do mito como ficção. Ao contrário, o mito apresenta-se como a própria realidade, podendo ser notado como a fundamentação dos rituais, eventos necessários para a vida que marcam as passagens da vida e autoriza o indivíduo a vivenciar outro estágio da vida. Como fundamentação do mito como realidade, ainda discutimos como Soyinka critica a concepção junguiana de mito, a qual é confundida como uma fantasia inconsciente e racista.

Notamos assim que essa nova concepção de mitopoesia na obra de Abdias Nascimento tem como influência o pensamento do poeta nigeriano. A mesma crítica realizada por Soyinka a Jung sobre o mito também pode ser encontrada no texto *Genocídio do negro brasileiro*, de Abdias Nascimento.

Depois de vermos a importância da produção de mito como realidade e não mais como ficção ou fantasia, neste capítulo pretendemos aprofundar um pouco o conceito de mitopoesia presente no pensamento quilombista, a partir de uma análise de uma de suas características expressas na sua relação com o conceito de Ujamaa e um dos seus pressupostos fundamentais apresentado na noção de autossuficiência

Assim, perpassaremos os momentos em que Abdias aponta a noção de autossuficiência com o intento de mostrar a importância desse conceito na proposta

política quilombista, assim como a sua relação com os pensamentos de Julius Nyerere e Booker T. Washington.

Ujamaa na concepção de Julius Nyerere

*Suor é fermento, pão, Ujamaa
Pão da terra, pela terra
Para a terra. A Terra são todas as pessoas.
(Soyinka, 1972, p. 80)⁷⁸*

A década de 1960 é marcada, entre outros fatores, pela independência de diversos países africanos e pela Guerra Fria, que influenciará diretamente o processo de descolonização dessas nações. Se de um lado esse processo de descolonização busca uma forma de governo que não reproduza o anterior, caracterizado pelo capitalismo imperial, por outro, diante da Guerra Fria, a escolha por um modelo econômico contrário ao capitalismo poderia impor um confronto ao governo americano (Barbosa, 2019, p. 90).

Diante disso, no continente africano houve o surgimento de diversos modelos socialistas que, ao mesmo tempo em que confrontavam o modelo imperialista, buscavam se proteger de qualquer ofensiva proveniente da Guerra Fria, como exemplo, Boesl (2023, p. 2) apresenta as ideias de Léopold Sédar Senghor, no Senegal; Kwame Nkrumah, em Gana; e Tom Mboya, no Quênia.

Diante desses novos modelos governamentais, podemos encontrar diversas concepções políticas amparadas no socialismo. Com sua obra *Ujamaa: Essays on Socialism*, Julius Nyerere aparece como um importante protagonista dessa discussão ao apresentar uma proposta alicerçada na própria história e compreensão africana. Ao publicar uma série de discursos que fundamentam sua concepção política, ele constrói a ideia de socialismo africano arraigada na noção de Ujamaa.

Nyerere (1968, p. 11) apresenta uma proposta política que se defronta concomitantemente com o socialismo europeu e o capitalismo. Sua crítica fundamental é que os dois modelos possuem como pressuposto o conflito como o elemento essencial de suas existências: que aparece no capitalismo na luta de

⁷⁸ No original: "Sweat is leaven, bread, Ujamaa / Bread of the earth, by the earth / For the earth. Earth is all people" (Soyinka, 1972, p. 80).

classes e no socialismo europeu ao ter como um de seus fundamentos a crise do capitalismo.

Nyerere afirma que o capitalismo se origina, inicialmente, na Revolução Agrária, a qual impõe uma polarização de classes entre quem detêm ou não a terra. Em consequência a esse movimento histórico surge a Revolução Industrial, que cria um outro confronto de classes: entre o capitalista moderno e o proletariado. Por sua vez, o socialismo europeu só pode surgir por meio da crise do capitalismo, proveniente da tomada de consciência da divisão de classes na sociedade.

A partir desse percurso, Nyerere mostra que as duas concepções possuem em comum o conflito como elemento característico. Ademais, os dois possuem como pressuposto a existência do capitalismo, ou seja, a revolução socialista não pode existir sem a luta de classes.⁷⁹

Educado no socialismo tribal, eu devo dizer que acho essa contradição bem intolerável. Ela dá ao capitalismo um estatuto filosófico que ele não reivindica, nem merece. Pois, virtualmente, diz: “Sem capitalismo, o conflito que ele cria dentro da sociedade, não pode haver socialismo!” Esta glorificação do capitalismo pelos socialistas europeus doutrinários, repito: considero intolerável! (Nyerere, 1968, p. 11)⁸⁰

Nyerere se opõe diretamente a uma concepção política que tenha como pressuposto tanto o capitalismo, quanto o conflito. Assim, busca construir a ideia de socialismo africano a partir de sua própria cultura, debruçando-se sobre o conhecimento antigo africano, onde encontra uma concepção de vida cooperativa, alicerçada na ideia de Ujamaa.

Nosso primeiro passo, portanto, deve ser nos reeducarmos; recuperar nossa primeira atitude mental. Em nossa tradicional sociedade africana éramos indivíduos dentro de uma comunidade. Nós cuidávamos da comunidade e a comunidade cuidava de nós. Não necessitávamos, nem desejávamos, explorar nossos companheiros (Nyerere, 1968, p. 6-7).⁸¹

Ujamaa é uma palavra de origem swahili que significa família ou irmandade (Boesl, 2023, p. 2; Barbosa, 2019, p. 92). Ao conceber o socialismo a partir desta

⁷⁹ Essa interpretação da teoria marxista faz completo sentido em relação ao pensamento do jovem Marx, entretanto não se coaduna com as ideias propostas em seus últimos escritos, os quais não preveem fases do capitalismo para o surgimento do socialismo. Cf. Anderson, 2019; Löwy, 2015; Marx e Engels, 2015.

⁸⁰ No original: “Brought up in tribal socialism, I must say I find this contradiction quite intolerable. It gives capitalism a philosophical status which capitalism neither claims nor deserves. For it virtually says, ‘Without capitalism, and the conflict which capitalism creates within society, there can be no socialism!’ This glorification of capitalism by the doctrinaire European socialists, I repeat, I find intolerable” (Nyerere, 1968, p. 11).

⁸¹ No original: “Our first step, therefore, must be to re-educate ourselves; to regain our former attitude of mind. In our traditional African society we were individuals within a community. We took care of the community, and the community took care of us. We neither needed nor wished to exploit our fellow men” (Nyerere, 1968, p. 6-7).

noção, Nyerere apresenta uma proposta política que pressupõe a ideia de vida cooperativa, igualitária e unida. Uma concepção construída na perspectiva de vida comunitária, na qual não há a exploração do outro, mas uma relação pautada no respeito e empatia ao próximo.

O pensador tanzaniano afirma que a noção de família impõe uma ideia de construção conjunta, na qual todos os membros são compreendidos como importantes e o cuidado com o outro é tema fundamental. A ideia principal do autor ao pressupor o Ujamaa, família como uma concepção política, vem da ligação existente entre seus membros, de tal modo que as necessidades do outro, nesse modelo, são entendidas como importantes para todo o núcleo familiar.

Como exemplo, Nyerere afirma os mecanismos de auxílio àqueles que não possuem as mesmas condições de trabalho, como deficientes, idosos, crianças, entre outros. Esses cidadãos não são abandonados pela família, ao contrário buscam-se meios para que todos possam acessar as condições mínimas para uma vida digna, tais como a alimentação, moradia e vestuário (Nyerere, 1968, p. 33). Uma espécie de solidariedade entre os integrantes a partir das condições de trabalho de cada ente.

A base será dividir de acordo com o trabalho realizado, pois embora toda uma família compartilhe igualmente saindo para trabalhar todo dia ou não, as pessoas mais ativas compreensivelmente não estariam dispostas a sustentar as preguiçosas que não são membros de sua própria família. Ao mesmo tempo alguma proporção da quantidade total do retorno, ao menos quando a vila estiver estabelecida, deverá ser reservada a ajudar aqueles em grandes dificuldades – os enfermos, deficientes, idosos e crianças órfãs (Nyerere, 1968, p. 135).⁸²

Isso se realiza, pois, a noção de posse não está presente nessa sociedade, os bens dessa família são de todos os membros que a compõem, assim deve ser entendida a noção de Ujamaa, de tal maneira que a posse de qualquer bem é comunal. Tal fato mostra a igualdade presente em relação ao uso dos bens.

Ao apresentar o Ujamaa desse modo, Nyerere alicerça sua concepção de socialismo construída a partir de uma atitude mental, como se fosse uma disposição à vida em comunidade: “o socialismo – como a democracia – é uma atitude mental. Em uma sociedade socialista é a atitude mental, e não a adesão rígida a um padrão

⁸² No original: “The basis must be to share according to the work done, for although in a family everyone shares equally whether they turned out for work every day or not, energetic people would understandably be unwilling to carry lazy people who were not members of their own family. Yet at the same time some proportion of the total return, at least once the village is properly established, should be set aside to help those in genuine difficulties—the sick, the crippled, the old, and orphaned children” (Nyerere, 1968, p. 135).

político modelo, que é necessária para assegurar que as pessoas cuidem do bem-estar uma das outras” (Nyerere, 1968, p. 1).⁸³

Ao se alinhar desse modo, Nyerere, ao contrário de pensar nos modos de produção para fundamentar sua concepção política, como no socialismo europeu (Barbosa, 2019, p. 97), acredita na forma com que os habitantes constroem as suas relações de convivência a partir de uma atitude, pautando a sua concepção política a partir de um laço subjetivo entre os seres, tendo a família como a materialização dessa relação.

Segundo Nyerere, o Ujamaa era a forma de convívio utilizada na África Antiga, caracterizada pelo modo cooperativo de vida, autogestão, autonomia e igualdade, assim o socialismo africano se caracterizará a partir da unidade presente na família, na qual, segundo o filósofo, há o respeito às hierarquias, o cuidado, o compromisso com o outro, assim como a distribuição equitativa de bens necessários para a sobrevivência. Essa base fundamental se apresenta como um elemento consolidador que tem como pressuposto a não exploração de seus componentes, visto a união presente na família. Tal concepção política deverá ser estendida para todo o continente africano.

O fundamento e o objetivo do socialismo africano é a extensão da família. O verdadeiro socialista africano não observa uma classe de pessoas como seus irmãos e outra como seus inimigos naturais. Não se alia com os “irmãos” para o extermínio dos “não-irmãos”. Ele, ao contrário, considera todas as pessoas como seus irmãos – como membros de sua família estendida. É por isso que o primeiro artigo da Declaração de TANU (União Nacional Africana do Tanganika) é: ‘Binadamu woteni ndugu zangu, na Afrika ni moja’. Se isto fosse originalmente escrito em português seria: ‘acredito na irmandade humana e na unidade africana’ (Nyerere, 1968, p. 11-12).⁸⁴

Entretanto, o pensador tanzaniano compreende que esse modelo ancestral possuía alguns problemas. Assim como o socialismo europeu e o capitalismo, o Ujamaa, na África antiga, também apresentava traços característicos da exploração

⁸³ No original: “Socialism—like democracy—is an attitude of mind. In a socialist society it is the socialist attitude of mind, and not the rigid adherence to a standard political pattern, which is needed to ensure that the people care for each other’s welfare.” (NYERERE, 1968, p. 1)

⁸⁴ No original: “The foundation, and the objective, of African socialism is the extended family. The true African socialist does not look on one class of men as his brethren and another as his natural enemies. He does not form an alliance with the ‘brethren’ for the extermination of the ‘non-brethren’. He rather regards all men as his brethren - as members of his ever extending family. That is why the first article of TANU’s Creed is: ‘Binadamu woteni ndugu zangu, na Afrika ni moja’. If this had been originally put in English, it could have been: ‘I believe in Human Brotherhood and the Unity of Africa’.” (Nyerere, 1968, p. 11-12) Importante salientar que TANU foi o partido único que liderou o Tanganyika após sua independência em 1961, que posteriormente, com a união com Zanzibar em 1964 se torna a Tanzânia (BARBOSA, 2019, p. 90-91)

do outro, como pode ser notado, segundo Nyerere, na vida da mulher⁸⁵ em suas múltiplas jornadas de trabalho, na sua submissão às hierarquias existentes naquele momento histórico etc. Além disso, apesar de haver uma equidade econômica e social, o parâmetro dessa horizontalidade era baixo, ou seja, uma pobreza generalizada.

[...] existiam dois fatores básicos que impediram a sociedade tradicional de seu pleno florescimento.

O primeiro destes era [...] a mulher na sociedade tradicional era considerada como tendo um lugar na comunidade que não era só diferente, mas até certo ponto inferior [...]. O outro aspecto da vida tradicional que devemos romper é a sua pobreza. Certamente havia um grau atrativo de igualdade econômica, mas estava em um baixo nível (Nyerere, 1968, p. 108-109).⁸⁶

Frente a essas questões, não se deve apenas reconstruir uma concepção política baseada no Ujamaa, como se apresentava na antiguidade, reproduzindo tais modos de exploração, mas combatê-los veementemente. Desse modo, o *Ujamaa*, compreendido a partir do socialismo africano, possui como característica a atualização dos costumes antigos às necessidades e demandas contemporâneas.

O Ujamaa, então, seria a concepção socialista africana que tem como diretriz o desenvolvimento do país tanzaniano. Na mesma medida em que é necessário adaptar o modelo tradicional ao mundo contemporâneo, o socialismo deve também ser construído, segundo os moldes e costumes da nação.

É essencial perceber que dentro da unidade da Tanzânia existe também esta diversidade, que seria insensato para alguém em Dar es Salaam tentar preparar um modelo de produção de sementes e organização social para ser aplicado em todo canto do nosso extenso país. Princípios de ação podem ser configurados, mas a aplicação desses princípios deve considerar as diferentes condições geográficas e geológicas em diferentes áreas, além das variações locais nas estruturas tradicionais basicamente semelhantes (Nyerere, 1968, p. 121).⁸⁷

⁸⁵ Importante notar que essa concepção da mulher é diferente para a pensadora Oyeronke Oyewumi, a qual demonstra que, na sociedade iorubá, a mulher não é entendida como inferior. Cf.: Oyewùml, 2021.

⁸⁶ No original: “[...] there were two basic factors which prevented traditional society from full flowering. The first of these was [...] the women in traditional society were regarded as having a place in the community which was not only different, but was also to some extent inferior. [...] The other aspect of traditional life which we have to break away from is its poverty. Certainly there was an attractive degree of economic equality, but it was equality at a low level. The equality is good, but the level can be raised” (Nyerere, 1968, p. 108-109).

⁸⁷ No original: “It is essential to realize that within the unity of Tanzania there is also such diversity that it would be foolish for someone in Dar es Salaam to try to draw up a blueprint for the crop production and social organization which has to be applied to every corner of our large country. Principles of action can be set out, but the application of these principles must take into account the different geographical and geological conditions in different areas, and also the local variations in the basically similar traditional structures” (Nyerere, 1968, p. 121).

Assim, será por meio da análise dos costumes e das necessidades da nação que serão impostas a forma como o socialismo africano será implantado. Visto que ele possui como característica essencial a igualdade entre as pessoas, uma das questões primordiais será atacar e combater os elementos que possam ocasionar o seu fim ou a sua diminuição. Entre tais elementos, a exploração de pessoas será eleita uma das principais inimigas, como o líder tanzaniano expõe ao apresentar alguns fundamentos de sua teoria política: “Nós dissemos que queremos criar uma sociedade socialista baseada em três princípios: igualdade e respeito pela dignidade humana; compartilhamento dos recursos que são produzidos pelos nossos esforços; trabalho para todos e nenhuma exploração” (Nyerere, 1968, p. 50).⁸⁸

Além disso, outro elemento que está nas entrelinhas do discurso de Nyerere é o combate à ideologia colonial, ainda presente na população. Ela atravessa todo o universo social, de tal modo que os desejos dos cidadãos, assim como a forma de resolução de problemas, estão arraigadas nessas maneiras de pensar. Isso é patente quando o autor discute o modelo colonial de educação ainda existente na Tanzânia:

Isto significa que a educação colonial induziu atitudes de desigualdade humana e, na prática, sustentou a dominação do fraco pelo forte, especialmente, no campo econômico. A educação colonial neste país, portanto, não estava transmitindo os valores e conhecimento da sociedade tanzaniana de uma geração a outra, ela foi uma tentativa deliberada de mudar esses valores e substituir o conhecimento tradicional pelo conhecimento de uma sociedade diferente. Foi assim parte de uma tentativa deliberada de realizar uma revolução na sociedade; fazendo, dentro da sociedade colonial, que aceitasse o seu estatuto e que foi um acessório eficiente para o poder dominante (Nyerere, p. 47).⁸⁹

Para solucionar tais problemas é necessário que se criem ações que busquem a implantação do socialismo africano. Para isso, Nyerere apresentará a outra faceta do Ujamaa, seu pressuposto fundamental: o conceito de autossuficiência.

⁸⁸ No original: “We have said that we want to create a socialist society which is based on three principles: equality and respect for human dignity; sharing of the resources which are produced by our efforts; work by everyone and exploitation by none” (Nyerere, 1968, p. 50).

⁸⁹ No original: “This meant that colonial education induced attitudes of human inequality, and in practice underpinned the domination of the weak by the strong, especially in the economic field. Colonial education in this country was therefore not transmitting the values and knowledge of Tanzanian society from one generation to the next; it was a deliberate attempt to change those values and to replace traditional knowledge by the knowledge from a different society. It was thus a part of a deliberate attempt to effect a revolution in the society; to make it into a colonial society which accepted its status and which was an efficient adjunct to the governing power” (Nyerere, 1968, p. 47).

Autossuficiência

O socialismo africano possuía outra característica fundamental, que não pode ser separada do Ujamaa: a autossuficiência, a qual se apresenta de diversas maneiras de acordo com as necessidades locais.

Autossuficiência é entendida como o desenvolvimento da nação a partir do próprio povo e de seus recursos. Isso não quer dizer um isolamento do resto do mundo, mas o fim da dependência de outras nações (Nyerere, 1968, p. 23), elemento prático para a execução de projetos independentemente da ajuda externa (Nyerere, 1968, p. 100; 142). Isso não significa a recusa da ajuda exterior, mas que ela somente será aceita se estiver coadunada com as diretrizes internas, contudo, a inexistência desse auxílio não acarreta uma paralisação dos projetos.

Nyerere salienta que a autossuficiência tem como um dos pressupostos motores a não dependência, implicando a não espera da ajuda externa para realizar suas ações e seus projetos, de modo que o desenvolvimento advirá a partir dos recursos que a nação possui (Nyerere, 1968, p. 94).

Esse conceito é tão importante que será o outro lado da moeda do Ujamaa (Nyerere, 1968, p. 95). Para Nyerere, não existe o Ujamaa sem a autossuficiência, pois a autossuficiência significa independência. Essa independência não é só a emancipação de um país, mas a busca da não interferência nas diretrizes políticas da nação, nos seus mais diversos âmbitos, que pode advir como uma contrapartida estrangeira de investimentos, de doações ou empréstimos.

Independência significa autossuficiência. A independência não pode ser real se uma nação depende de doações e empréstimos de outra para seu desenvolvimento. Mesmo se houvesse uma nação, ou nações, preparada a dar-nos todo o dinheiro necessário que nós precisamos para o nosso desenvolvimento, seria impróprio para nós aceitarmos essas assistências sem perguntarmos para nós mesmos como isto afetaria a nossa independência e nossa forma de sobrevivência como nação (Nyerere, 1968, pp. 23-24).⁹⁰

Contudo, para atingir a autossuficiência é necessário que se utilize os próprios recursos, só assim se poderia criar uma não dependência. Ao analisar sua nação, Nyerere nota que, por ser pobre, subdesenvolvido e de uma economia prioritariamente

⁹⁰ No original: "Independence means self-reliance. Independence cannot be real if a nation depends upon gifts and loans from another for its development. Even if there was a nation, or nations, prepared to give us all the money we need for our development, it would be improper for us to accept such assistance without asking ourselves how this would affect our independence and our very survival as a nation" (Nyerere, 1968, pp. 23-24).

agrária, seus principais recursos são o povo disposto ao trabalho duro e à terra abundante: “Em nosso caso o desenvolvimento agrícola – e, portanto, uma política agrícola socialista - é a questão central e o núcleo do desenvolvimento da Tanzânia do socialismo autossuficiente” (Nyerere, 1968, p. 86)⁹¹.

Para tornar esse conceito mais evidente apresentaremos dois exemplos, expressos por Nyerere, de como se construir a autossuficiência na Tanzânia: um na educação e outro no desenvolvimento rural.

Autossuficiência na educação

Quando se discute educação, muito se aponta que sua melhora está vinculada ao grau de investimento de recursos monetários, contudo, Nyerere (1968, pp. 32-33) afirma que o aprofundamento dessa questão remete ao entendimento da diferença entre o fruto e o fundamento do desenvolvimento, o que é, na maioria das vezes, confundido.

É corrente a interpretação de que o dinheiro é o fundamento do desenvolvimento, como pode ser visto no pressuposto da ideia de que, a partir de investimentos em escolas e contratação de professores, há a melhora na educação, ou seja, o responsável pelo desenvolvimento seria o dinheiro investido. Entretanto, ao se conceber dessa maneira não se considera de onde provém o dinheiro, o compreendendo como se ele fosse o elemento primevo na construção do desenvolvimento.

Nyerere (1968, pp. 28-29) nos lembra que o dinheiro advém do trabalho duro realizado pelo povo, portanto, o elemento fundamental do desenvolvimento, que se realizará a partir de suas ações, é o próprio trabalho. Ao interpretar desse modo, Nyerere retira a primazia colocada no dinheiro e a recoloca no povo e no trabalho duro para afirmar que esse é o fundamento a partir do qual deve ser entendida a autossuficiência.

A questão colocada aqui é que a noção de autossuficiência, ao ser retirada do valor monetário e assentada na mão de obra do povo, desvincula o país da necessidade de investimentos internacionais e mostra que o bem necessário a investir

⁹¹ No original: “In our case agricultural development—and therefore a socialist agricultural policy—is the central issue, and the core of Tanzania’s development of self-reliant socialism” (Nyerere, 1968, p. 86).

para a melhora na educação é possuído pelo próprio país. A construção da ideia de não necessidade de aporte exterior, mostra uma independência política, econômica e financeira, evidenciando que o trabalho autossuficiente deve suprir as necessidades básicas do indivíduo, como alimentação, vestuário e moradia (Nyerere, 1968, p. 33), de tal modo que para a busca desses bens básicos é necessária a luta contra aquilo que pode diminuir a capacidade produtiva por meio do trabalho, a saber: a preguiça, a ociosidade e a embriaguez (Nyerere, 1968, p. 34).

A partir de agora nós devemos ficar de pé e caminhar para frente com nossos próprios pés e não examinar esse problema de cabeça baixa. Indústrias virão e dinheiro virá, mas seu fundamento é o *povo* e seu *trabalho duro*, especialmente na AGRICULTURA. Este é o significado de autossuficiência (Nyerere, 1968, p. 33. Grifo do autor).⁹²

Após evidenciar os problemas da ideia de que a melhora da educação pode estar pautada no investimento de dinheiro, Nyerere (1968, p. 47) afirma que é necessário discutir os fundamentos da educação com base em um modelo colonial. Esse paradigma, ainda em uso na Tanzânia, tem como finalidade a formação de burocratas e subservientes ao invés de trabalhadores, contrapondo-se à realidade tanzaniana, composta por uma sociedade agrícola.

Entretanto, para que não se construa uma educação idealista, é necessário que se observe as condições atuais e recursos materiais de cada nação, de maneira sincera. Como já afirmamos anteriormente, Nyerere (1968, p. 50) afirma que a situação da Tanzânia naquele momento é de um país pobre, subdesenvolvido e de economia prioritariamente agrícola, de modo que os recursos disponíveis para o seu desenvolvimento são a terra em abundância e uma população disposta ao trabalho duro.

O que nós temos é terra em abundância e o povo disposto ao trabalho duro para o seu próprio progresso. É o uso desses últimos recursos que decidirão se nós alcançaremos ou não nossos objetivos. Se nós usarmos esses recursos em um espírito autossuficiente como base para o desenvolvimento, então poderemos ter progresso de maneira vagarosa, mas segura (Nyerere, 1968, pp. 50-51).⁹³

O uso desses recursos para a autossuficiência prevê um sistema igualitário a partir da cooperação e do autogoverno (Nyerere, 1968, pp. 151-152). A independência

⁹² No original: "From now on we shall stand upright and walk forward on our feet rather than look at this problem upside down. Industries will come and money will come but their foundation is the *people* and their *hard work*, especially in AGRICULTURE. This is the meaning of self-reliance" (Nyerere, 1968, p. 33).

⁹³ No original: "What we do have is land in abundance and people who are willing to work hard for their own improvement. It is the use of these latter resources which will decide whether we reach our total goals or not. If we use these resources in a spirit of self-reliance as the basis for development, then we shall make progress slowly but surely" (Nyerere, 1968, pp. 50-51).

proposta pela autossuficiência se inicia no indivíduo e sucessivamente vai abarcando toda a sociedade, utilizando como modelo dessa relação a concepção de família pressuposta na ideia de Ujamaa:

As escolas devem de fato tornar-se comunidades – e comunidades que praticam o preceito da autossuficiência. Os professores, trabalhadores e alunos juntos devem ser membros de uma unidade social da mesma forma que os pais, parentes e crianças são a unidade familiar. O relacionamento, entre alunos e professores, dentro da comunidade escolar deve ocorrer da mesma forma que há entre pais e filhos na comunidade (Nyerere, 1968, p. 64).⁹⁴

Na medida em que a Tanzânia é uma sociedade agrícola não faz sentido uma educação voltada para os serviços ou indústria, muito menos para atender as necessidades coloniais e capitalistas. Desse modo, Nyerere (1968, p. 52) afirma que a educação deve encorajar o modelo autossuficiente e socialista, tendo como objetivos: (i) a convivência conjunta comprometida com a comunidade; (ii) trabalho unido sem valores coloniais; (iii) bem comum, medido a partir do bem-estar humano e a sorte boa ou má dividida igualitariamente.

Para a realização desses objetivos será enfatizado, principalmente, o comportamento cooperativo ao invés do individual, a igualdade e a responsabilidade, buscando uma rejeição à arrogância intelectual. Com tais elementos, Nyerere (1968, p. 52-53) afirma ser possível a construção de uma educação que busca a mente curiosa e o aprendizado a partir do que os outros fazem, de modo que se poderá rejeitá-lo ou adaptá-lo de acordo com a necessidade. Esses elementos propiciam uma maior confiança do indivíduo em sua posição na sociedade como ente igual e valorado, além de qualificar o indivíduo pelas ações e não pelas posses.

Para a efetivação desses objetivos na educação, Nyerere prevê a criação de escolas-fazendas que terão como objetivo principal educar o aluno para o trabalho no campo, unindo teoria e prática. Para isso, esse estudante deverá aprender técnicas agrícolas e aplicá-las em cultivos na escola.

É uma sugestão que toda escola deverá ser também uma fazenda; que a comunidade escolar deverá consistir em pessoas que sejam ao mesmo tempo tanto professores e agricultores, assim como alunos e agricultores. Obviamente se há uma escola agrária, os alunos que trabalharem nela deverão aprender as técnicas e tarefas da agricultura – e o bem-estar dos

⁹⁴ No original: “Schools must, in fact, become communities—and communities which practice the precept of self-reliance. The teachers, workers, and pupils together must be the members of a social unit in the same way as parents, relatives, and children are the family social unit. There must be the same kind of relationship between pupils and teachers within the school community as there is between children and parents in the village” (Nyerere, 1968, p. 64).

alunos dependerá de suas colheitas, assim como o bem-estar do agricultor depende da colheita de sua terra (Nyerere, 1968, p. 64-65).⁹⁵

Um dos pontos cruciais do pensamento de Nyerere acerca da educação diz respeito ao trabalho cooperativo que deverá ser insuflado e praticado na escola, assim a colheita proveniente do trabalho agrícola ali servirá como o próprio alimento naquele espaço e o excedente como meio de conseguir receita para a manutenção escolar, de modo a prover a independência financeira da escola. É importante colocar que esse modelo, que coloca um alto grau de importância ao trabalho agrícola, também coloca profissionais que não estão diretamente ligados à agricultura para ajudar na colheita, como os professores.

Uma das finalidades desse modelo de educação é acabar com ideia dos trabalhos rurais como inferiores em relação aos trabalhos burocráticos, de serviços ou industriais, além de entender o trabalho como elemento social necessário a todos os cidadãos. Desse modo, a educação para a autossuficiência mudará completamente o currículo (Nyerere, 1968, p. 62-63), juntando teoria e prática, com ênfase nos trabalhos agrícolas, aumentará a idade para a entrada no ensino primário, assim como criará um modelo educacional que condiz com a estrutura social vigente na Tanzânia contra o modelo colonial herdado pelo império britânico.

Ao notar a ênfase no trabalho rural, pode parecer que há um certo desprezo com as disciplinas teóricas importantes como matemática ou o ensino de línguas e gramática. Nyerere não despreza tais conteúdos, pois eles são elementos importantes para a autonomia e liberdade total do cidadão. Assim, o pensamento crítico e a curiosidade serão elementos instigados na escola, os quais podem ser observados na implementação da autogestão escolar, na qual os alunos por meio de assembleias decidirão como serão investidas suas receitas e, mesmo que suas decisões pareçam equivocadas, elas serão incentivadas para que os alunos aprendam também com os erros ou tragam novas formas de resolução de problemas.

O mais importante é que os membros da escola deverão aprender que a fazenda é deles e que seu modo de vida depende dela. Alunos deverão ter a oportunidade de tomar muitas das decisões necessárias – por exemplo – se investe o dinheiro que eles ganharam em alugar um trator para preparar a terra para o plantio ou se usam este dinheiro para outros objetivos na fazenda

⁹⁵ No original: "It is a suggestion that every school should also be a farm; that the school community should consist of people who are both teachers and farmers, and pupils and farmers. Obviously if there is a school farm, the pupils working on it should be learning the techniques and tasks of farming. But the farm would be an integral part of the school—and the welfare of the pupils would depend on its output, just as the welfare of a farmer depends on the output of his land." (Nyerere, 1968, p. 64-65)

ou na escola e fazer o trabalho duro eles mesmos pelo labor físico puro (Nyerere, 1968, p. 66-67).⁹⁶

Autossuficiência no desenvolvimento rural

Pensando no desenvolvimento rural, Nyerere aponta que o primeiro passo para a sua implementação é que moradores tenham um lote próximo a algum lugar com fácil acesso à água. É importante também a utilização de diretrizes de trabalho com base em um modelo familiar, no qual todos trabalham juntos e realizam as mais diversas funções, de acordo com suas possibilidades, como idade, trabalhos domésticos, saúde, entre outras questões. Desse modo, os lotes funcionarão de maneira comunitária onde serão realizados os mais diversos cultivos agrícolas, com ênfase no trabalho coletivo. Contudo, tal fato não retira a possibilidade de plantios individuais, o que será delimitado de acordo com a cultura local de cada região.

Em uma Tanzânia socialista, portanto, nossa organização agrícola será predominantemente de vida e trabalho cooperativo para o bem de todos. Isto significa que a maioria de nossa agricultura seria feita por grupos de pessoas que vivem como uma comunidade e trabalham como uma comunidade. Eles viveriam juntos em uma comunidade, eles cultivariam juntos, eles comercializariam juntos e se encarregariam do fornecimento de serviços e pequenas necessidades locais como uma comunidade. Sua comunidade seria o grupo familiar tradicional ou qualquer outro grupo de pessoa vivendo de acordo com os princípios ujamaa, grande o bastante para considerar os métodos modernos e as necessidades humanas do século XX (Nyerere, 1968, p. 124).⁹⁷

Ao ter a terra, a disposição para o trabalho e suas ferramentas, como a enxada, já há possibilidades de se iniciar os trabalhos. Diante das dificuldades financeiras da Tanzânia, não será possível o uso de tratores, inicialmente, porém pode-se pensar na produção e no uso de carros de boi (Nyerere, 1968, p. 97).

As diretrizes do trabalho realizado em família, citadas acima, devem ser as mesmas das relações com a comunidade. Desse modo, esses habitantes devem se

⁹⁶ No original: "The most important thing is that the school members should learn that it is their farm, and that their living standards depend on it. Pupils should be given an opportunity to make many of the decisions necessary—for example, whether to spend money they have earned on hiring a tractor to get land ready for planting, or whether to use that money for other purposes on the farm or in the school, and doing the hard work themselves by sheer physical labour" (Nyerere, 1968, p. 66-67).

⁹⁷ No original: "In a socialist Tanzania then, our agricultural organization would be predominantly that of co-operative living and working for the good of all. This means that most of our farming would be done by groups of people who live as a community and work as a community. They would live together in a village; they would farm together; market together; and undertake the provision of local services and small local requirements as a community. Their community would be the traditional family group, or any other group of people living according to ujamaa principles, large enough to take account of modern methods and the twentieth century needs of man" (Nyerere, 1968, p. 124).

unir a outras famílias e seguir a mesma maneira de trabalho que ocorria na família, na divisão de tarefas, nas possibilidades de trabalho de cada um, bem como a união cooperativa necessária para realizar todas as ações. Segundo Nyerere, essa forma de trabalho deve ser transplantada da família para a sociedade. Com isso, a autossuficiência seria alcançada a partir do trabalho cooperativo e a construção de uma ideia de unidade semelhante à construída no seio familiar. Desse modo, uma família autossuficiente evoluiria para uma célula de dez residências formando uma comunidade autossuficiente, conseqüentemente esse método se estenderia para mais células, em seguida, para bairros, distritos, região, regiões e, finalmente, o país.

Se cada indivíduo é autossuficiente, cada célula com dez casas será autossuficiente; se todas as células são autossuficientes. Todo o bairro será autossuficiente; e se os bairros são autossuficientes, o distrito será autossuficiente. Se os distritos são autossuficientes, então a região é autossuficiente, e se as regiões são autossuficientes, então toda a nação é autossuficiente e este é o nosso objetivo (Nyerere, 1968, p. 34).⁹⁸

Não podemos esquecer que, assim como há os debates deliberativos, nas escolas deve haver assembleias para discutir como e onde serão investidos os ganhos. No modelo de autossuficiência aplicado ao desenvolvimento rural também devem ocorrer essas discussões nos seus mais diversos âmbitos: em cada família, célula, distrito etc.

A questão que se coloca aqui é na medida em que há uma autogestão nessas comunidades que tem parte de uma família e tem como objetivo a expansão desse modelo de organização para toda uma nação, inclusive, com independência financeira, qual seria a função governamental nesta sociedade autossuficiente? Segundo Nyerere, seria direcionar e organizar a sociedade para a autossuficiência, fomentando assessorias para desenvolver melhores formas de plantio, assim como a construção de elos entre residências, células, bairros, distritos etc.

As comunidades ujamaa deverão ser estabelecidas e se desenvolverão através de atividades autossuficientes do nosso povo. Elas serão criadas e mantidas pelo próprio povo da comunidade. O papel governamental é ajudar pessoas a ter o sucesso de seu trabalho e em suas decisões (Nyerere, 1968, p. 142).⁹⁹

⁹⁸ No original: "If every individual is self-reliant the ten-house cell will be self-reliant; if all the cells are self-reliant the whole ward will be self-reliant; and if the wards are self-reliant the District will be self-reliant. If the Districts are self-reliant, then the Region is self-reliant, and if the Regions are self-reliant, then the whole nation is self-reliant and this is our aim" (Nyerere, 1968, p. 34).

⁹⁹ No original: "Ujamaa villages will have to be established, and will grow through the self-reliant activities of our people. They will be created by the village people themselves, and maintained by them. It must be done from their own resources. The Government's role is to help people to make a success of their work and their decisions" (Nyerere, 1968, p. 142)

Assim, a autossuficiência possui como característica fundamental a independência pautada na autonomia, autogestão, cooperação, família e na equidade social.

A concepção democrática apontada por Nyerere é fundamental para se pensar a sociedade que está sendo construída. Ele não pretende impor o modelo Ujamaa para os cidadãos, assim a adoção desse paradigma político será insuflado por meio da reprodução e veiculação de bons exemplos de desenvolvimento de comunidades Ujamaa¹⁰⁰.

[As comunidades socialistas] dependem de uma disponibilidade para cooperar e um entendimento dos diferentes modos de vida que podem ser obtidos pelos participantes se eles trabalharem juntos arduamente. Comunidades socialistas viáveis só podem ser estabelecidas com a disposição dos membros. A tarefa da liderança e do governo é não julgar e forçar esta espécie de desenvolvimento, mas explicar, encorajar e participar (Nyerere, 1968, p. 131, grifo nosso).¹⁰¹

Essa concepção democrática também é colocada internamente nessas comunidades, pois as decisões que competem a esses grupos são restritas aos seus moradores. Não havendo intervenção externa, nem estatal (Nyerere, 1968, p. 129), o que denota uma concepção democrática participativa em relação a todas as decisões da comunidade. Assim como em seu modelo educacional, mesmo que haja decisões errôneas, esse modelo é motivado, na medida em que somente os habitantes podem decidir sobre o lugar em que moram, seja em relação ao local de cultivo ou como investirá a receitas da safra, além da subsistência.

Essa autonomia decisória possibilita a criação de um círculo de confiança entre os moradores, assim como a não culpabilidade externa de fracassos, que também são valorizados como métodos educativos (Nyerere, 1968, p. 136). Assim, a ação do estado estará circunscrita a assessorias, captação e disponibilização de créditos.

A intenção principal era que esse modelo Ujamaa fosse reproduzido em todo o país, considerando as peculiaridades culturais de cada região, em cadeia, partindo da ação de uma família, que seria seguida por uma comunidade, depois por comunidades, e por fim, pelo país inteiro. Desse modo, a política não seria uma

¹⁰⁰ Apesar de em seus textos Nyerere afirmar peremptoriamente a não obrigação de seguir o ujamaa, segundo Boesi (2023, p. 4-5), em 1973, há a imposição desse modelo às famílias tanzanianas.

¹⁰¹ No original: "It depends on a willingness to co-operate, and an understanding of the different kind of life which can be obtained by the participants if they work hard together. Viable socialist communities can only be established with willing members; the task of leadership and of Government is not to try and force this kind of development, but to explain, encourage, and participate" (Nyerere, 1968, p. 131).

imposição do Estado para o cidadão, mas um modelo de desenvolvimento criado a partir do cidadão para o Estado.

Ujamaa e o quilombismo

A proximidade existente entre o conceito de quilombismo de Abdias Nascimento e a noção de Ujamaa de Julius Nyerere é bastante patente. Há diversos momentos de sua escrita em que o filósofo brasileiro afirma a relação e a inspiração da noção de quilombismo na ideia do pensador tanzaniano de socialismo africano, como podemos ver em trechos do livro *O quilombismo*.

No “Documento 7”, parte do livro, Abdias Nascimento discute o conceito de quilombismo apresentando de maneira mais detida essa ideia. Na seção intitulada “Quilombismo: um conceito científico histórico-cultural”, inicia o texto mostrando como os escravizados no Brasil foram espoliados de sua cultura, de sua história, em seus mais diversos âmbitos; privação que desemboca no patamar científico, no qual o racismo é alicerçado academicamente, seja por meio do racismo científico ou da democracia racial. Em outras palavras, uma ciência branca europeia que não considera o negro como sujeito.

Em vista disso, o autor propõe a construção científica do conceito de quilombismo que, ao contrário das concepções científicas europeias, é embasado na ciência, cultura, estética, religião, costumes e nos mais diversos modos de conhecimento negro, de modo mais preciso, o quilombismo é construído a partir das experiências negras, semelhantes à construção do Ujamaa, fundamentado nas sociedades africanas antigas.

Ao compreender desse modo, Abdias utilizará os mesmos conceitos utilizados por Nyerere em relação ao Ujamaa, condenando a propriedade privada e o capitalismo, em busca do igualitarismo em prol de uma sociedade livre; e lançará mão do conceito de Ujamaa relacionando-o diretamente à proposta política de quilombismo, quando pensada a partir do viés econômico.

Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. Repetimos que a sociedade quilombola representa uma etapa no progresso humano e sócio-político em termos de igualitarismo econômico. Os precedentes históricos conhecidos confirmam esta colocação. Como sistema econômico, o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo e/ou ujamaísmo da tradição africana (Nascimento, 2019, pp. 289-290).

Notamos que Nascimento vê no Ujamaa o grande exemplo de concepção econômica pautada na tradição africana, o colocando como uma das formas que o quilombismo se apresenta no Brasil. Importante notar que, seguindo os passos de Nyerere, Abdias não pretende impor o modelo Ujamaa africano como um axioma no Brasil, mas respeitando as diferenças culturais existentes em cada região, adaptá-lo de acordo com as necessidades de cada local. Outro ponto importante nessa citação é que Nascimento utilizará como sinônimo de Ujamaa, não o socialismo africano, como Nyerere afirma, mas o conceito de comunalismo.

Anteriormente, nessa mesma obra, o filósofo brasileiro também utiliza as mesmas características do Ujamaa que foram colocadas por Nyerere, mas também o conceberá como comunalismo. Trata-se do “Documento 2”, do *Quilombismo*, na seção intitulada “Capitalismo versus Comunalismo”. Nela, o autor trata dos problemas do capitalismo como sistema econômico e os problemas de interpretar a tradição e cultura africana a partir dessa perspectiva.

Abdias apresenta o comunalismo tradicional africano como modo de superação do capitalismo e dos problemas que dele provém. Contudo, essa mudança não é apenas uma troca de um modelo por outro, mas a criação de um outro modelo, evidenciando, mais uma vez, que mesmo os modelos tradicionais não podem ser apenas transplantados para a realidade atual, mas que ela é criada e recriada a todo momento de acordo com as experiências dos povos contemporâneos.

Emergindo diretamente do colonialismo, somos um povo em processo de auto-análise e reflexão, buscando meios de efetivamente processarmos um desenvolvimento que melhore a qualidade da vida de nossos povos. Em certo sentido, constituímos o elo mais fraco na corrente de ferro do capitalismo; enquanto isso, mantenho a convicção de que será através do comunalismo pan-africano que aquela corrente de ferro se tornará obsoleta e para sempre incapaz de se restabelecer. Entramos na etapa de construção do nosso próprio caminho com a maior pureza nas mãos e no coração. Somos os seres que permanecem abertos em face de todos os eventos do inesperado e do porvir (Nascimento, 2019, p. 100).

Essa criação e as mudanças na sociedade serão realizadas a partir de uma revolução cultural, que cria mitos e pessoas, de tal modo que a mitopoesia será o ponto fulcral de expressão dos valores e costumes desses seres.

Outra diferença da concepção comunalista de Abdias Nascimento em relação ao pensamento de Nyerere pode ser encontrada na forma como cada um expressa a relação de igualdade existente entre homens e mulheres. Se na teoria do pensador tanzaniano havia o pressuposto de uma relação de inferiorização da mulher na Antiguidade, já para o artista do teatro negro, a mulher está numa posição de

igualdade em tal patamar que a cultura e existência negra brasileira se deve à sua resistência.

Talvez um dos pontos mais valorizados em relação à teoria do Ujamaa, para Abdias Nascimento, se relacione com o retorno e a busca de conhecimentos a partir dos valores ancestrais. Nessa perspectiva, os conhecimentos não são emprestados de outra cultura, mas de sua própria, e eles são o bastante para reerguer a cultura e até toda a civilização, não só a que sofreu com o imperialismo europeu, mas, inclusive a europeia que está, segundo Abdias Nascimento, em franco declínio.

Para demonstrar isso, em outro momento do “Documento 7”, no qual Abdias faz um ABC do quilombismo de forma a esquematizar resumidamente suas principais diretrizes, o autor novamente remete ao ujamaísmo. Fato importante de notar é que no texto de Nyerere, com o qual trabalhamos, não há qualquer menção ao Ujamaa com esse acréscimo do sufixo -ismo. Isso é uma adição do próprio Nascimento, que se quisermos seguir o pensamento de Munanga, como fizemos no início desse trabalho em relação ao termo quilombo, podemos notar que Nascimento entende o conceito Ujamaa a partir de uma perspectiva filosófica, uma concepção de vida.

Abdias retoma o conceito para defrontar com uma crítica comum ao conhecimento ancestral e africano, que se fundamenta numa ideia de evolução pautada no positivismo, principal pressuposto no racismo científico, de modo que o conhecimento tradicional africano por ser muito antigo é inferior e rudimentar:

Nem 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 (Nascimento, 2019, p. 301).

Entendendo o Ujamaa como a própria expressão da identidade cultural negra (2019, p. 66), que deve ser buscado a partir dessa atitude mental, Abdias demonstra a profunda relação do seu pensamento com o de Nyerere, apontando a importância do conceito de Ujamaa em sua teoria quilombista.

Pouco tempo depois do lançamento do livro *O quilombismo*, Abdias realizou um discurso na Câmara de Deputados em homenagem ao Dia da Consciência Negra, dia no aniversário de Zumbi dos Palmares, em comemoração ao tombamento da Serra

da Barriga, onde se localiza hoje o Parque Memorial Quilombo dos Palmares, em 13 de novembro de 1985.

Naquele momento, o filósofo quilombista apresentou quase que inteiramente o “Documento 7”, que trata da sua concepção do quilombismo. Contudo, há uma diferença importante: o comunalismo africano, inspirado em Nyerere, é apontado como uma das letras do abecedário do quilombismo. Antes, no livro, ele aparecia no verbete “v”, de vênua, que explicava a importância do conhecimento tradicional, o entendendo como não primitivo, nesse momento. Abdias alça o comunalismo a um dos verbetes de seu abecedário, o que aumenta o patamar de importância do conceito e o compreende como uma das inspirações do quilombismo.

c) Comunalismo africano, a exemplo do Ujamaa exposto pelo grande líder Julius Nyerere, da Tanzânia, é um elemento inspirador do quilombismo. Não devemos aceitar certas definições “científicas” sobre o comunalismo africano e o ujamaísmo como formas arcaicas e obsoletas de organização socioeconômica (Nascimento, 1998, p. 106).

Entretanto, apesar de sua admiração pelo trabalho de Nyerere, Nascimento não quer aplicar a teoria do presidente tanzaniano “*ipsis litteris*” ao Brasil, mas utilizá-la como um modelo que pode ser adaptado de acordo com as diferenças culturais afro-brasileiras.

Na obra de Abdias Nascimento, o quilombismo tem como modelo político social o Ujamaa, apontado diversas vezes pelo autor. A diferença principal em relação a Nyerere é que Abdias chama o socialismo africano de comunalismo, parecendo não querer se submeter à linguagem colonial, na medida em que o conceito de socialismo remete diretamente a uma concepção marxista.

A partir do exposto percebemos que a concepção de quilombismo apresentada por Abdias Nascimento remete à ideia de Ujamaa, de Nyerere, e mais do que isso coloca a concepção de mitopoesia em um outro patamar. Na medida em que a noção de autossuficiência está interligada à concepção de Ujamaa, ao relacioná-la ao quilombismo e entender a mitopoesia como elemento que se fundamenta na autossuficiência, Abdias coloca a mitopoesia como elemento importante para a emancipação do povo negro, sendo ela o próprio método para atingir essa finalidade.

Autossuficiência e a mitopoesia

A ligação entre o conceito de mitopoesia e autossuficiência já aparece no “Documento 2” d’O *quilombismo* (2019, p. 66). Entretanto, é necessário apresentar

outros momentos em que o fundador do Teatro Experimental do Negro (TEN) utiliza a noção de autossuficiência como modo de entender a proximidade do pensamento de Abdias Nascimento e de Nyerere, assim como a importância da noção de mitopoesia para a construção conceitual do quilombismo.

Em um pronunciamento que homenageava Getúlio Vargas, proferido no Senado Federal em 27 de agosto de 1997, o então senador Abdias Nascimento realizou uma retrospectiva histórica mostrando como a vida dele e de Vargas se encontraram, assim como o intenso antagonismo de ideias entre eles. Ao explicar o surgimento do Estado Novo e sua política, seus apoiadores e como ela funcionava, o filósofo utilizou o termo autossuficiência como uma maneira de independência externa, do mesmo modo como colocado por Nyerere e ainda falou dos planos estatais para a independência de matéria-prima externa, a partir da sua própria produção:

Dentre as realizações do período, destaca-se a busca de autossuficiência na produção de matérias-primas e bens manufaturados, bem como o estupendo incentivo ao setor básico da economia, com a criação das Companhias Siderúrgica Nacional e Vale do Rio Doce, ao lado da construção da Hidrelétrica de Paulo Afonso (Nascimento, 1997, p. 163).

Abdias remontou a importância de Getúlio na busca da autossuficiência, como uma insubmissão da nação ao jugo internacional, possibilitando o crescimento a partir dos seus próprios recursos, como pode ser notado na campanha realizada no início da década de 50: “O petróleo é nosso”. Entendendo o desenvolvimento como advindo dos próprios recursos e do trabalho interno:

Hoje, mais de quatro décadas passadas desde sua morte, os ideais de Getúlio Vargas continuam pulsando na consciência dos brasileiros que não aceitam ver nossos interesses mais legítimos subjugados àqueles do grande capital internacional, cujo controle é essencial para a manutenção de nossa soberania (Nascimento, 1997, p. 166).

Atualizando a questão da autossuficiência para o momento em que Abdias vivencia e é senador da república, sua crítica é endereçada ao neoliberalismo, que impõe a entrega de empresas estatais às grandes corporações e diminui os direitos trabalhistas, construídos em grande parte durante o governo varguista, subjugando cada vez mais a nação às grandes empresas.

Em outro discurso realizado no Senado Federal, dessa vez em homenagem a Marcus Garvey, em 05 de junho de 1997, Abdias Nascimento mostrou a importância do ativista negro jamaicano para o pan-africanismo e citou como a sua luta pragmática trouxe importantes vitórias para os negros. Em um dos momentos do texto, o filósofo quilombista retomou o conceito de autossuficiência relacionando-o também à

independência econômica e à importância que ela possui para a manutenção da vida dos negros. Essa autossuficiência estava relacionada à compra de bens dos próprios negros, hoje conhecida como o mercado “black money”, mas também um outro elemento que são os projetos empresariais negros, ou seja, a mão de obra e o mercado sendo movido e alicerçado a partir desses próprios sujeitos.

A independência econômica era outro fator enfatizado no programa da UNIA. Garvey exortava seus seguidores a “comprar de negros”, a preferir negociantes de sua própria raça. Atendendo ao apelo de Booker T. Washington à autossuficiência, a UNIA iniciou diversos projetos na área empresarial, incluindo a Corporação de Fábricas Negras, destinada a ajudar empresários da comunidade (Nascimento, 1997, p. 95-96).

Esse modelo econômico tem como pressuposto que os negros são responsáveis pela manutenção e movimentação da economia ao motivar o mercado interno entre eles, não dependendo de outros povos para a sua manutenção, diminuindo os riscos de boicote de brancos ou europeus, como método de falência dos comércios negros. Notamos mais uma vez uma sintonia na concepção de Abdias acerca da autossuficiência com a ideia proposta anteriormente por Nyerere. Entretanto, um outro ponto nos interessa quando Nascimento coloca como o insuflador dessa ideia de autossuficiência em Garvey o líder afro-americano Booker T. Washington. Essa referência é importante, pois não só entendemos melhor a ideia de autossuficiência como também podemos ver a força do pensamento desse educador americano na teoria quilombista.

Referências a Booker T. Washington já apareciam em 1950, no jornal *Quilombo*, que é ovacionado numa homenagem ao boxeador Joe Louis, como um dos grandes nomes que fizeram projeção pela raça, como Paul Robeson, Washington Carver, Marion Anderson e Du bois (*Quilombo*, 1950, p. 4). Nessa mesma edição, Washington ainda será referido em um texto de Bataille, traduzido da revista *Presence Africaine*, no qual ele trata da presença do negro nos filmes franceses.

Na edição posterior do *Quilombo* (1950b, p. 3) em homenagem a William Hiltton, primeiro pesquisador negro em Harvard, Abdias o reconhece como um dos grandes intelectuais ao lado de Booker T. Washington, Washington Carver, W.E.B. Du bois, Langston Hughes, Paul Robeson, Ralph Blanche, Marian Anderson e Joe Louis.

Autossuficiência em Booker T. Washington

Booker T. Washington, um dos mais importantes nomes na luta pela inserção do negro americano a partir da educação, lança em 1900 o livro *Up from Slavery: a autobiography*, no qual narra um pouco sua história de vida expondo a importância do trabalho duro como meio importante para a educação, enfatizando o poder do mérito, assim como o trabalho como forma de mostrar a importância do negro na sociedade, a partir do qual poderá se encontrar uma sociedade sem preconceitos raciais. Nesse livro, logo no primeiro capítulo, ele nos traz o conceito de autossuficiência ao narrar sua infância como escravo, expondo o modo como vivia e a convivência com outros escravos, o senhor de escravos e sua família.

Neste trecho, o autor quer mostrar que não defende a escravidão e que nenhum negro gostaria de não ser livre (Washington, 2000, p. 22), contudo a escravização, apesar do sofrimento que ela causou, não deve, segundo o autor, trazer um repúdio aos brancos, pois ela deve ser circunscrita àquele momento histórico que, ao ser suplantado, deixou negros e brancos em condições muito semelhantes (Washington, 2000, p. 23).

Inicialmente, o professor utiliza um argumento cristão, no qual funda a esperança de uma vida melhor aos negros, a partir da compreensão da escravização como uma realização da Providência Divina, responsável por preparar os negros escravizados para alcançar um objetivo (Washington, 2000, p. 22). Segundo ele, um dos elementos que a escravização trouxe para os negros foi o fortalecimento maior em relação aos negros não escravizados de qualquer parte do mundo. Para Washington, isso é provado por meio do exemplo dos ex-escravizados que saíram dos Estados Unidos e tornaram-se missionários no continente africano, incumbidos de “iluminar aqueles que permaneceram na terra mãe” (Washington, 2000, p. 22).¹⁰²

Ao afirmar esse momento de sofrimento como um meio de alcançar uma possível graça divina, relacionando suas ideias às concepções cristãs, o autor defenderá que, mesmo com toda a crueldade sofrida pelos escravizados, após a abolição, com exceção da questão da escolarização dos brancos, eles estavam em patamares sociais semelhantes ao negros, na medida em que negros possuíam

¹⁰² No original: “to enlighten those who remained in the fatherland” (Washington, 2000, p. 22).

habilidades em relação ao trabalho e meios de subsistência que os brancos perderam por causa da escravização (Washington, 2000, p 23).

Tal fato é apresentado no momento em que o autor utiliza pela primeira vez o termo autossuficiência: “O sistema escravocrata em nosso lugar, em larga medida, retirou o espírito da autossuficiência e autoajuda dos brancos” (Washington, 2000, p. 23)¹⁰³. Esse fato é explicado ao pressupor que a escravidão era um sistema calcado na degradação do trabalho, de modo que tanto brancos quanto negros buscavam escapar desse sofrimento.

Contudo, visto que o sistema escravocrata era pautado na imposição do trabalho ao negro, o branco não aprendeu nenhuma atividade laboral, conseqüentemente, gerou uma dependência muito grande do negro, ou seja, perdeu a sua autossuficiência nas atividades mínimas de sobrevivência, como na agricultura, por exemplo, impossibilitando a sua existência autônoma, necessitando das habilidades dos indivíduos negros.

Desse modo, percebemos a autossuficiência como um conceito que parece ter a mesma concepção apresentada por Nyerere, que tem como pressuposto a não dependência e a capacidade de conseguir os meios mínimos necessários para a sobrevivência. Isso fica mais evidente quando Washington retoma o conceito de autossuficiência no capítulo 4 do mesmo livro:

Em Hampton eu não só aprendi que o labor não é uma desgraça, mas aprendi a amá-lo, não apenas por seu valor financeiro, mas pelo bem próprio do labor e pela independência e autossuficiência que a habilidade de fazer aquilo que o mundo quer carrega (Washington, 2000, p. 58).¹⁰⁴

Notamos aqui a relação exposta por Washington: a independência e autossuficiência, e como esses são os elementos mais importantes que o labor traz para a sua existência no mundo, pois possibilita a realização daquilo que o mundo lhe impõe.

Acreditamos que para entender melhor esse ponto apresentado pelo autor seja importante mostrar a importância que o trabalho duro tem na sua própria vida. No capítulo em que a citação acima é exposta, Washington inicia falando das primeiras dificuldades que teve no período de férias de seus estudos em Hampton, pois poucos

¹⁰³ No original: “The slave system on our place, in a large measure, took the spirit of self-reliance and selfhelp out of the white people” (Washington, 2000, p. 23).

¹⁰⁴ No original: “At Hampton I not only learned that it was not a disgrace to labour, but learned to love labour, not alone for its financial value, but for labour's own sake and for the independence and self-reliance which the ability to do something which the world wants done brings” (Washington, 2000, p. 58).

poderiam ficar nos alojamentos e ele não possuía dinheiro para visitar sua família. Com isso, tentou vender um casaco, mas não conseguiu dinheiro suficiente para a sua manutenção, sem contar que ainda tinha uma dívida com a instituição onde estudava, o que o colocava em situação temerosa em relação ao seu retorno às atividades escolares. Acabou conseguindo um emprego em um restaurante, contudo suas poupanças não foram suficientes para quitar sua dívida na instituição. Sua sorte foi que o tesoureiro JFB Marshall, do Instituto Hampton, ao saber da sua situação, aceitou que ele retornasse aos estudos e o pagamento devido poderia ser feito de acordo com as suas condições financeiras futuras (Washington, 2000, p. 54).

No trecho acima fica explícita a importância do trabalho para a própria manutenção da sua vida e que, mesmo com a ajuda da instituição, em momentos de férias, sua subsistência corria risco por falta de emprego. O destaque dado à disposição para ao trabalho duro no pensamento de Washington pode ser mais bem observada quando nos defrontamos com o seu ingresso nesse instituto.

Inicialmente, ele não foi aceito na instituição. Com isso, ao se apresentar, lhe foi solicitado que esperasse enquanto diversos alunos ingressavam sem nenhum constrangimento. Depois de muito tempo aguardando, a diretora pediu que ele pegasse uma vassoura e limpasse a sala de aula. Ele limpou como se fosse uma prova de admissão, tendo cuidado com os mínimos detalhes. Após a inspeção da receptora, ele foi aprovado para assistir as aulas do instituto. Ou seja, a prova de admissão dele foi uma avaliação da limpeza de uma sala, entendida por Washington como a disposição ao trabalho duro.

Por fim, nos parece que Washington vê no trabalho uma espécie de beleza e dignidade (Washington, 2000, p. 107), um elemento de enaltecimento pessoal, como parece-nos quando utiliza o termo autossuficiência anteriormente. O autor narra o seu segundo momento de férias, na qual ele pode visitar a família, porém teve problemas ao encontrar as minas de carvão em greve, impossibilitando a busca de alguma quantia financeira para manter suas necessidades básicas.

Depois de conseguir alguns trabalhos, Washington foi chamado pelo instituto quinze dias antes do previsto para limpar as salas de aulas para a recepção dos alunos. Nesse momento, o fato de a Senhora Marie F. Mackie, “membra de uma das

mais antigas e mais cultas famílias do Norte”¹⁰⁵ (Washington, 2000, p. 57-58) auxiliá-lo nesse trabalho, é entendido pelo autor como um enaltecimento do trabalho, na medida em que ele é vangloriado e realizado também por essa senhora pertencente ao alto escalão da sociedade.

Sem contar que foi por meio da educação, permeada pelo trabalho em Hampton, recebida por Washington, que possibilitou a melhora econômica de sua vida e, posteriormente, de sua família (Washington, 2000, p. 59-60), além dos outros diversos alunos expressos pelo autor.

O trabalho atravessará todo o método educacional de Washington, buscando uma espécie de autonomia do estudante e valorização dos seus trabalhos, uma consagração, em outras palavras, do dito americano “*self-made man*”. Podemos ver isso quando ele aponta a importância de os próprios alunos construírem os prédios da instituição educativa que ele fundou:

Eu falei àqueles que duvidaram da sabedoria do plano que eu sabia que nossas primeiras construções não seriam tão confortáveis ou tão completas em seu acabamento como as construções erigidas por mãos experientes de trabalhadores de fora, mas que no ensino da civilização, autoajuda e autossuficiência, o levantamento das construções pelos estudantes compensaria mais do que qualquer falha de conforto e fino acabamento (Washington, 2000, p. 107).¹⁰⁶

A autossuficiência aparece como um dos princípios do modelo pedagógico apresentado por Washington, pois ela será um dos componentes responsáveis pelo reconhecimento do próprio trabalho como elemento de compreensão da importância daquilo que foi construído com suas próprias mãos:

Quando um estudante levado pela tentação de estragar as aparências de alguma construção com marcas de lápis ou por cortes de uma navalha, eu ouço um velho estudante o lembrando: “Não faça isso. Isto é a nossa construção. Eu ajudei a levantar” (Washington, 2000, p. 108).¹⁰⁷

Aqui, há algumas semelhanças entre o pensamento de Washington e Abdias Nascimento acerca do conceito de autossuficiência expresso na relação de independência e autonomia. Contudo, ao nos defrontarmos com a teoria quilombista, é perceptível uma grande diferença em relação à amplitude do conceito. Enquanto

¹⁰⁵ No original: “member of one of the oldest and most cultured families of the North” (Washington, 2000, p. 59-60).

¹⁰⁶ No original: “I told those who doubted the wisdom of the plan that I knew that our first buildings would not be so comfortable or so complete in their finish as buildings erected by the experienced hands of outside workmen, but that in the teaching of civilization, self-help, and self-reliance, the erection of buildings by the students themselves would more than compensate for any lack of comfort or fine finish” (Washington, 2000, p. 107).

¹⁰⁷ No original: “[...] when a new student has been led into the temptation of marring the looks of some building by leadpencil marks or by the cuts of a jack-knife, I have heard an old student remind him: “Don’t do that. That is our building. I helped put it up” (Washington, 2000, p. 108).

Washington pensa o conceito a partir de uma relação individual de cada ser negro, a autossuficiência pressuposta pelo mérito, na qual o individualismo, de certo modo opera de maneira ampla nesses fundamentos, Abdias entende a autossuficiência de uma maneira mais ampla, não só em relação ao indivíduo negro, mas em relação a toda uma cultura, religião e costumes negros.

Ou seja, a filosofia quilombista tem como pressuposto a emancipação do ser humano negro não apenas por ele mesmo, mas a partir de toda uma construção social exclusivamente negra. Se de um lado, Washington, em seus textos de juventude, acreditava na construção de uma sociedade sem preconceitos possibilitada também pelos brancos, Abdias se opõe a essa concepção entendendo que toda a estrutura teórica, política e cultural eurocêntrica se baseia na subalternização dos seres humanos negros.

O importante nesse momento é compreender que a concepção de autossuficiência tanto em Nyerere quanto em Washington possuem como pressuposto a independência do negro, tendo como característica principal o trabalho duro e o uso de seus recursos para o desenvolvimento pessoal e social. Não à toa que esse conceito está sempre relacionado à vida prática.

Ao conceber a mitopoesia, Abdias Nascimento a percebe como uma autossuficiência e, ao vermos a importância que esse conceito apresenta nas teorias de Washington e Nyerere, notamos o grau de destaque que o filósofo dá a essa noção. A mitopoesia entendida desse modo se coloca como um elemento fulcral para construção do quilombismo, pois é ela que dá os meios de subsistência dessa proposta política, formulando assim mitos que darão sentidos à própria existência negra.

Nyerere apresenta a noção de autossuficiência como o elemento motriz para a construção do Ujamaa. Ela é apresentada como o *modus operandi*, a materialização de sua filosofia, o modo pragmático de aplicação do Ujamaa. Ao percorrer o seu texto, notamos que a autossuficiência tem como pressuposto a independência financeira, intelectual e política do ocidente imperialista. Apesar de Washington, ao expor sua noção de autossuficiência, se preocupar mais com uma questão individual do negro, ele também está preocupado com uma independência mínima que garanta a subsistência deste mesmo indivíduo.

Portanto, ao aliar a autossuficiência à mitopoesia, notamos um paralelo entre o quilombismo e o Ujamaa e a mitopoesia e a autossuficiência, consequentemente a mitopoesia aparece como elemento fundamental da proposta política de Abdias Nascimento, sendo compreendida como o modo pragmático de efetivação do quilombismo.

Problemas do Ujamaa, de Nyerere, como pressuposto do quilombismo

Após entender o funcionamento e o pressuposto da ideia de Ujamaa, de Nyerere, algo salta aos olhos: a compreensão da família como fundamento para a concepção do socialismo africano. Como vimos, ao relacionar os textos de Abdias Nascimento e Julius Nyerere é patente a filiação do autor quilombista ao pensamento do filósofo tanzaniano, contudo, ao pensarmos a noção de família, aparece algo que pode fragilizar a teoria política do quilombismo.

Em Nyerere, a definição de família parece ser um pouco romântica, na medida em que esse modelo pressupõe uma harmonia entre os seus integrantes, permeada de solidariedade e boa vontade, de tal modo que seu modelo de organização estatal é entendido como a amplificação desse paradigma a todo o território tanzaniano, assim como ao continente africano.

Entretanto, é difícil encontrar um modelo familiar que seja visto como de uma relação completamente harmônica. Ademais, a família nada mais é que uma expressão da sociedade em que ela convive e, com isso, esse núcleo vai reproduzir o contexto social em que vive. Sendo um conjunto de seres, buscará propiciar a melhor manutenção possível do seu grupo dentro dessa sociedade (Cf.: Minuchin, 1985; 1988).

Desse modo, ao colocar a família como pressuposto fundamental e não definir o que se entende como família, Nyerere fragiliza seu argumento. Mesmo entendendo de maneira simplória a família como expressão social, ele parece compreendê-la de forma dogmática e romântica. Apesar de mencionar várias vezes em seu texto a necessidade de uma análise crítica dos valores, sejam eles africanos ou ocidentais, isso não é realizado no pressuposto fundamental de sua teoria.

Abdias também parece cometer o mesmo erro, ao pensar o quilombismo a partir do Ujamaa proposto por Nyerere.

Seção IV – Mitopoesia e a afirmação do sujeito negro

Introdução

No capítulo anterior, discutimos um dos conceitos que aparecem na definição de mitopoesia, de Abdias Nascimento; apresentamos a noção de Ujamaa, ligada diretamente à autossuficiência.

Assim, iniciamos o texto entendendo o socialismo africano de Julius Nyerere, que pressupõe a ideia de família como elemento a ser expandido socialmente de maneira encadeada, desde o núcleo familiar, ao bairro, região até o continente africano. Esse modelo é baseado na busca da independência da nação a partir da autossuficiência, ou seja, o desenvolvimento a partir dos próprios meios, sejam eles materiais ou físicos.

Essa ideia de autossuficiência é o elemento nodal do pensamento de Abdias, que aparece tanto na definição do quilombismo quanto na exaltação de grandes líderes políticos. A partir dessas buscas, tanto nos livros do filósofo quilombista, como em seus discursos, encontramos a relação estreita de tal concepção com a ideia homônima de Booker T. Washington, reforçando a ideia de mitopoesia como algo necessário para a independência social, cultural e econômica.

Visto isso, entramos agora em um outro caminho expresso por Abdias para conceber melhor a ideia de mitopoesia: a sua relação com a afirmação do ser negro, seu caráter ontológico. Para realizar esse percurso, inicialmente, apresentaremos a questão da raça no Brasil e como se manifesta a democracia racial; em seguida, demonstraremos como Abdias Nascimento expressa essa filosofia e quais as suas consequências, principalmente, como uma negação do indivíduo negro. Por fim, apresentaremos mais um pressuposto das ideias apresentadas pelo filósofo quilombista: a ontologia do ser negro expressa por Frantz Fanon, e mostraremos como ela se manifesta a partir do apagamento da memória negra.

Esse percurso nos parece primordial, pois demonstrará a importância da mitopoesia como afirmação negro, colocando-a como mais um elemento para a compreensão do papel da mitopoesia para a construção do quilombismo.

A raça no pensamento brasileiro¹⁰⁸

Em um de seus principais textos intitulado *Os africanos do Brasil*, Nina Rodrigues tratará do problema do negro no Brasil (1944, p. 17). Esse estudo foi realizado entre 1890 e 1905, ou seja, o livro foi escrito logo após a instauração da Lei Áurea, momento em que os intelectuais brasileiros se defrontaram com uma importante questão: com a abolição da escravização, como o negro poderia ser concebido como cidadão? Visto que ele fora sempre entendido como inferior, como mudar seu *status* com a promulgação da Lei Imperial nº 3.353?

Ao se debruçar sobre a questão, Nina Rodrigues mostra a sua dificuldade em conceber os negros como cidadãos, pois, apesar de não os considerar inferiores aos brancos, na concepção do pensador, eles estariam em um estágio de desenvolvimento anterior. Desse modo, sua cultura e formas de convivência estariam afastadas do mundo civilizado.

Para a ciência não é esta inferioridade (dos negros) mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções. “Os negros Africanos, ensina Hovelacque são o que são; nem melhores, nem piores do que os brancos; pertencem apenas a uma outra fase de desenvolvimento intelectual e moral (Rodrigues, 1944, p. 12)”.

Assim, a forma de inferiorização racial não se assenta em uma suposta limitação cognoscitiva do negro, mas evolutiva. Ou seja, o problema do negro é que ele não é tão evoluído quanto o branco.

Neste texto, Nina Rodrigues utilizará vários argumentos físicos e anatômicos, como as diferenças de medidas das partes do corpo — por exemplo, nariz, cabeça, cérebro — para demonstrar como o grau de desenvolvimento do negro é menor que o do branco. Assim, aponta uma inferioridade social do negro como fato evidente, a ponto de dispensar demonstração: “de fato, não é a realidade da inferioridade social dos negros que está em discussão. Ninguém se lembrou ainda de contestá-la. E tanto importaria contestar a própria evidência” (*ibid.*, p. 289). Nesse sentido, para o autor, a inferioridade do negro não é algo que está em discussão, já que é aceita por todos e não precisa ser debatida.

Essas, entre outras sentenças, expressavam a concepção de Nina Rodrigues, segundo a qual a raça negra não poderia ser entendida como pertencente ao povo

¹⁰⁸ Esta subseção e a seguinte fora publicada como artigo durante o processo de pesquisa. Cf.: Carneiro, R. 2023.

brasileiro e muito menos reproduzida, na medida em que seria prejudicial ao desenvolvimento da nação.

Abstraindo, pois, da condição de escravos em que os Negros foram introduzidos no Brasil, e apreciando as suas qualidades de colonos como faríamos com os de qualquer outra procedência; extremando as especulações teóricas sobre o futuro e o destino das raças humanas, do exame concreto das consequências imediatas das suas desigualdades atuais para o desenvolvimento do nosso país, consideramos a supremacia imediata ou mediata da Raça Negra nociva à nossa nacionalidade, prejudicial em todo o caso a sua influência [...] à cultura do nosso povo (*ibid.*, p. 15).

Ideias semelhantes a Nina Rodrigues balizarão as concepções estatais de embranquecimento da população brasileira, alicerces das políticas de forte incentivo à imigração europeia, com o intento de extinção dos negros no Brasil. Como exemplo, podemos apontar as discussões existentes na Câmara dos Deputados, no período entre 1921 e 1923, a fim de proibir a entrada de negros no Brasil ou o Decreto-Lei nº 7.967, de 1945, que regulava a entrada de imigrantes cuja suposição era a conservação das características europeias e a extinção dos traços negros na população brasileira (Nascimento, 2016, p.86).¹⁰⁹

Estas ideias de Nina Rodrigues repercutirão significativamente no meio intelectual brasileiro, contando com porta-vozes importantes como o médico Arthur Ramos, que aprovará e divulgará as teses de Nina Rodrigues, tomando-as como um aporte teórico importante ao aplicá-las na psicanálise:

As concepções mythicas do tupy-guarany são sensivelmente inferiores às do negro, mas do negro de procedência sudanesa, porque os bantus tem um esboço de systema mythico que mal chega a caracterizar uma criação mythologica. Assim, independente da psychanalyse, já no seu tempo Nina Rodrigues observava que a concepção religiosa dos índios brasileiros se achava no período inicial do chthonismo (Ramos, 1934, p. 211-212).

Ramos estabelece uma comparação entre os mitos de populações originárias do território brasileiro (indígenas) e os de populações negras, realizando, inclusive, uma hierarquização entre negros bantus e sudaneses. Nesta análise, o pensador deixa evidente que entende a religiosidade indígena e negra como inferior à religiosidade branca. Este escrito mostra ainda que, em 1934, momento de publicação do livro *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*, as ideias de Nina Rodrigues ainda eram vigentes e apoiadas no meio acadêmico.

No mesmo período de lançamento do livro de Arthur Ramos e de Nina Rodrigues, vem a lume um dos mais importantes textos para a antropologia brasileira:

¹⁰⁹ Sobre este assunto conferir Skidmore (2012).

um vasto estudo de Gilberto Freyre, intitulado *Casa grande & senzala*, é publicado em 1933.

Neste texto, Freyre realiza uma etnografia da cultura brasileira tendo como meio de compreensão as relações sociais permeadas pela casa grande e pela senzala. É notável na obra, a tentativa de extinguir a ideia da existência de uma inferiorização pautada na raça no Brasil. Essa tese é mostrada logo no início do primeiro capítulo do livro no qual Freyre afirma que a formação da sociedade portuguesa é tributária de uma forte influência africana, além da europeia:

A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. A Europa reinando mas sem governar; governando antes a África (Freyre, 2000, p. 66).

Ao afirmar a origem africana dos portugueses e o seu convívio harmonioso com os diversos povos, Freyre mostrará que a relação entre a casa grande e a senzala ocorria de tal maneira que não havia a inferiorização dos negros devido a sua cor ou origem, ao contrário, havia uma relação de igualdade. Ou seja, o racismo era inexistente. Contudo, o trecho acima deixa evidente que a influência africana ocasiona uma formação cultural sexualizante do português, provocando uma corrupção da moralidade europeia. Assim, podemos perceber uma relação de distinção entre europeus e africanos na qual os primeiros se relacionam a uma disciplina, à arquitetura, ao direito; enquanto os últimos são entendidos a partir de uma sexualização. Fica em destaque uma diferenciação apontada por Freyre: os africanos são entendidos a partir do corpo, enquanto os europeus, a partir da razão.

Ao mostrar a relação harmoniosa entre africanos e portugueses, o sociólogo pernambucano fundamenta uma relação social, sem hierarquias, na qual a escravização é entendida apenas como uma relação necessária para a colonização:

No caso brasileiro, porém, parece-nos injusto acusar o português de ter manchado, com instituição que hoje tanto nos repugna, sua obra grandiosa de colonização tropical. O meio e as circunstâncias exigiriam o escravo. A princípio o índio. Quando este, por incapaz e molengo, mostrou não corresponder às necessidades da agricultura colonial - o negro. Sentiu o português com o seu grande senso colonizador, que para completar-lhe o esforço de fundar agricultura nos trópicos - só o negro. O operário africano.

Mas o operário africano disciplinado na sua energia intermitente pelos rigores da escravidão (*ibid.*, p. 322).

Assim, o texto de Freyre, ao construir uma concepção cultural brasileira alicerçada no modelo econômico presente na casa grande e na senzala, afirma que o fim da escravização trouxe mais malefícios que benefícios tanto aos negros quanto aos senhores de engenho no Brasil:

De modo que da antiga ordem econômica persiste a parte pior do ponto de vista do bem-estar geral e das classes trabalhadoras - desfeito em 88 o patriarcalismo que até então amparou os escravos, alimentou-os com certa largueza, socorreu-os na velhice e na doença, proporcionou-lhes aos filhos oportunidades de acesso social. O escravo foi substituído pelo pária de usina; a senzala pelo mucambo; o senhor de engenho pelo usineiro ou pelo capitalista ausente. Muitas casas-grandes ficaram vazias, os capitalistas latifundiários rodando de automóvel pelas cidades, morando em chalés suíços e palacetes normandos, indo a Paris se divertir com as francesas de aluguel (*ibid.*, p. 51-52).

Ao conceber uma relação harmoniosa entre portugueses e africanos, Freyre propõe uma interpretação social do Brasil que é entendida por seus críticos como uma democracia racial¹¹⁰, de modo a pulverizar qualquer concepção pautada em uma relação de desigualdade entre negros e brancos. É importante apontar aqui mais um trecho da obra do próprio autor que deixa evidente o tipo de “harmonia” existente no período escravocrata:

[...] como responsabilizar-se a negra da senzala pela depravação precoce do menino nos tempos patriarcais? O que a negra da senzala fez foi facilitar a depravação com a sua docilidade de escrava; abrindo as pernas ao primeiro desejo do sinhô-moço. Desejo, não: ordem (*ibid.*, p. 456).

O que percebemos aqui é que essa “harmonia” entre brancos e negros não parece ser tão harmônica assim, pois Freyre deixa claro que a escrava concebida como um símbolo da depravação, completamente sexualizada, é obrigada a “abrir as pernas” para o seu senhor. Nitidamente, a situação relatada por ele nada tem a ver com “docilidade” e, embora, o autor pareça esforçar-se em relativizá-la, não faz mais do que descrever uma cena de estupro.

Entretanto, Freyre será compreendido e divulgado como o autor que demonstra a harmonia existente nas relações raciais no Brasil, fundamentando, assim a teoria da democracia racial, a partir da qual os problemas sociais no país serão alicerçados apenas numa questão de classe (Campos, 2016, p. 621). Tal fato tem como consequência a discussão da raça como elemento não relevante para a nação, de tal modo que será apresentada por Abdias Nascimento como o principal oponente do

¹¹⁰ Para uma melhor análise acerca dos problemas fundamentais da concepção de democracia racial ver Fernandes, 2008.

movimento negro ainda em 1978. Ao apontar que a falta de escritores afro-brasileiros estaria apoiada em um modelo racista peculiar ao Brasil.

Um racismo de tipo muito especial, exclusiva criação luso-brasileira: sutil, difuso, evasivo, camuflado, assimétrico, mascarado, porém tão implacável e persistente que está liquidando definitivamente os homens e mulheres da raça negra que conseguiram sobreviver ao massacre praticado no Brasil. Com efeito essa destruição coletiva tem conseguido se ocultar da observação mundial pelo disfarce de uma ideologia de utopia racial denominada "Democracia racial", cuja técnica e estratégia têm conseguido, em parte, confundir o povo afro-brasileiro, dopando-o, entorpecendo-o interiormente; tal ideologia resulta para o negro num estado de frustração pois que lhe barra qualquer possibilidade de auto-afirmação com integridade, identidade e orgulho (Nascimento, 1980, p. 14).

Mesmo havendo autoras e autores que logo mostraram que tal concepção não possuía fundamento na realidade, mas que as relações sociais eram atravessadas pelo racismo - como a dissertação de mestrado de Virgínia Leonel Bicudo, em 1945 (Schechter e Vidal, 2020, p. 93) -, a concepção de democracia racial foi a mais difundida no Brasil.

Essas ideias foram e são tão predominantes que o país era conhecido no exterior como o país que não tinha conflitos raciais, a tal ponto que a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) encomendou um estudo sobre as relações raciais no território para entender como esse país se organizou de modo a ter os problemas raciais que eram tão prementes na África do Sul e nos Estados Unidos (Campos, 2016, p. 621).

O relatório do projeto da Unesco reuniu textos de intelectuais como Virgínia Leonel Bicudo, Oracy Nogueira, Florestan Fernandes, entre outros, que evidenciaram que a relação racial no Brasil não era tão harmônica assim (Bastide e Fernandes, 1955), de modo que expõe a inexistência da democracia racial. Contudo, a concepção de que há uma harmonia total entre brancos e negros no Brasil se mantém vigente, sendo um dos principais pressupostos teóricos para a não realização de políticas afirmativas aos negros.

Desse modo, a concepção de democracia racial pode ser apontada como o principal fundamento em que se baliza o preconceito de cor existente no Brasil, de tal modo que ele é cada vez mais mascarado, como aponta Munanga (2010, p. 201). Esse preconceito aparece em piadas, de modo que a segregação é apaziguada ao ser afirmada como uma brincadeira, pretensamente inofensiva, ao passo que, efetivamente, tais disfarces só contribuem para naturalizar os preconceitos racistas.

Mas é importante apontar que tais preconceitos diversas vezes aparecem de maneira escancarada, sem nenhuma restrição e sem medo de se apresentarem. Um exemplo entre muitos ocorreu no Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas (FESTAC), em 1977, no qual o Itamaraty, instituição central da diplomacia brasileira, vetou a participação de Abdias Nascimento, que já havia sido convidado pela própria organização do evento. E, mais do que isso, em substituição ao pensador negro, a instituição deu voz a outras figuras cujas intervenções pretenderam defender ideias de que não existe racismo no Brasil, de que todos os habitantes do país vivem em extrema harmonia, demonstrando em síntese a filosofia de democracia racial (Nascimento, 2016, p. 40).

Para entender e revelar como o racismo opera nas teorias da democracia racial, no cerne das teses de Freyre e de outros pensadores, dissimulando-o a tal ponto que as pessoas não conseguem enxergá-lo, faremos um pequeno percurso teórico no pensamento de Frantz Fanon e aqui buscaremos entender como essa forma de racismo atinge subjetivamente o ser negro.

Frantz Fanon e a negação ontológica do sujeito negro

Em 1952, Frantz Fanon publica a monografia, que fora rejeitada no curso de medicina na Universidade de Lyon (Faustino, 2015, p. 33), intitulada *Pele negra, máscaras brancas*. Nesse livro, o pensador martinicano realiza um estudo de duas metafísicas: a do ser negro e a do ser branco (Fanon, 2008, p. 26).

Sua intenção era mostrar que o negro não é concebido como ser humano, como um sujeito ontológico. Ou seja, o negro não é entendido como um ser capaz de agir e transformar o mundo ao seu redor a partir de suas ações, mas apenas um objeto que pode ser manipulado e modificado conforme a vontade do branco.

Para avaliar estas considerações, devemos ter em conta a concepção filosófica do iluminismo, segundo a qual, a caracterização do ser humano em relação ao que o diferencia dos outros animais é a sua capacidade de modificar o curso da natureza, transformando esse mundo por meio da razão, enquanto os outros seres sempre seguem o mesmo curso ditado pela natureza. Abbagnano afirma ser Kant o grande representante dessa perspectiva teórica (2020, p. 599), a partir do seguinte trecho:

Para poder atribuir ao homem o seu lugar no sistema da natureza viva e assim caracterizá-lo, só resta dizer que ele tem o caráter que ele mesmo faz,

porquanto sabe aperfeiçoar-se segundo os fins por ele mesmo criados; por isso de animal capaz de raciocinar (*animal rationabile*), pode tornar-se sozinho animal que raciocina (*animal rationale*) (Kant, Antropologia II *apud* Abbagnano, 2020, p. 599).

Ao realizar uma série de questionários a negros martinicanos, Fanon nota que o negro não possui a qualidade essencial que caracteriza o ser humano como branco. Ao relacionarmos o pensamento do iluminismo e o expresso por Fanon, notamos que algo se presume no pensamento kantiano de forma implícita. Nesse sentido, o pressuposto fundamental da humanidade é o atributo da brancura.¹¹¹ Visto não possuir esse atributo essencial, nessa escala de humanidade, o negro estaria em estágio anterior (Fanon, 2008, p. 27).

Segundo Fanon (2015, p. 28), essa inferioridade do negro é realizada a partir de um duplo processo: o primeiro é econômico, fundado na experiência da colonização; o segundo, a partir de uma epidermização da inferioridade, ou seja, a subalternização da pele negra em relação à branca. Assim, Fanon mostra que a inferioridade do ser negro não é constituída somente a partir de uma questão de classe, mas também a partir de uma axiologia, uma construção de valores na qual a pele negra possui um valor inferior em relação à pele branca.

Assim, vimos que a construção social do negro não deve ser avaliada apenas economicamente, mas também a partir da interiorização dos valores que são construídos em relação ao negro. Desse modo, Fanon realiza um estudo psicanalítico do ser negro na Martinica que pode ser utilizado para interpretar o negro em diversos casos diaspóricos. O que é essa interiorização de valores? São ideias construídas pelos brancos acerca dos negros, as quais se encontram tão difundidas nas sociedades colonizadas que os negros acabam por ressoar e repercutir entre a própria população negra, que assimila, em parte ou no todo, tais ideias ou valores.

Para realizar este estudo, Fanon se debruça sobre algumas formas nas quais essa inferiorização se apresenta ao negro colonizado: (i) pela linguagem com a tentativa do negro de manejar a língua francesa com perfeição, de modo que seu interlocutor esqueça-se que ele é um martinicano, ou melhor, um negro (Fanon, 2008, p. 33-51), como exemplo dessa relação podemos ver a ideia de que deve-se falar o português culto sem o uso de gírias, compreendendo essa linguagem local como inferior; (ii) pela relação amorosa interracial, na qual a mulher negra concebe no homem branco a salvação de sua estirpe, a partir de um embranquecimento de seus

¹¹¹ Sobre a relação entre o iluminismo e o racismo, conferir Andrade (2017).

filhos (Fanon, 2008, p. 53-68), como expresso no quadro “A redenção de Cam”¹¹², que pressupõe que o branqueamento das gerações posteriores pode salvá-los de serem bandidos, prostitutas, entre outras coisas, visto que tais características são dadas a negros; e (iii) pela relação amorosa interracial, na qual o homem negro, é encarado como um objeto sexual (Fanon, 2008, p. 69-82). Neste caso, podemos pensar na fetichização do homem negro como aquele que possui membros sexuais maiores e maior apetite sexual.

Ao realizar essa análise, Fanon demonstra que tais concepções do negro o inferiorizam de tal modo que esse sujeito tenta se distanciar de suas características negras, buscando o seu embranquecimento, ou seja, a utilização de uma máscara branca e, assim, inicia a busca por ser o outro e nunca ele próprio:

Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos [...] Enquanto o negro estiver em casa não precisará, salvo por ocasião de pequenas lutas intestinas, confirmar um ser diante do outro. Claro, bem que existe o momento de “ser-para-o-outro”, de que fala Hegel, mas qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada (Fanon, 2008, p. 103).

Fanon retoma Hegel para apontar a impossibilidade de se conceber uma ontologia negra. Para Hegel, a constituição do ser possui uma relação dialética que constrói a sua identidade a partir de uma relação com o outro. Ora, para que essa relação se efetive depende de uma reciprocidade. Assim, o eu só se reconhece como sujeito a partir do reconhecimento que o outro tem desse eu.

Segundo Faustino, para Hegel, “a consciência de *minha* existência depende da interação e, sobretudo, do reconhecimento que os outros atribuem a *mim*, pois é na relação com o *Outro* – como exterioridade objetiva – que me faço e me percebo *Eu*” (Faustino, 2015, p. 61).

Notamos aqui que a ontologia hegeliana se apresenta a partir do reconhecimento do outro, ou seja, a partir do “ser-para-o-outro”. Desse modo, a partir de um conflito dialético entre as duas consciências é que o indivíduo se reconhece como verdadeiro. Contudo, segundo Faustino (2015, p. 64):

Fanon diagnostica um distúrbio no sistema hegeliano, argumentando que o colonialismo impede que, de um lado, a consciência “independente” se veja como parte da outra que a compõe e, do outro, que a “consciência dominada” alcance a “verdadeira independência” como “consciência-de-si livre”. O Outro não se lhe aparece (embora continue sendo) como elemento constituinte do Eu e, em consequência disso, a universalidade – de ambos, diga-se,

¹¹² Sobre o quadro “A redenção de Cam”, ver Lotierzo (2017).

conquistada no contato - aparece como próprio de apenas uma delas: ao dizer “o que é o humano”, o europeu, com as mãos cheias de sangue e a consciência tranquila, descreve a si mesmo, excluindo como menos ou não humano a qualquer outro que não lhe pareça com ele próprio.

A questão colocada aqui é que numa relação entre eu e o outro para “ser-para-o-outro”, este deve me entender como parte de sua consciência. Contudo, segundo Fanon, a colonização impôs ao ser negro uma existência dada a partir do branco, o qual não o considera como um sujeito, e muito menos como parte de sua “consciência-de-si” e “para-si”, de modo que o negro existe a partir do branco, não possuindo uma independência ontológica.

Assim, a dialética necessária para a construção ontológica tal como foi delineada por Hegel se desvanece para o negro. O negro nunca é entendido como um ser pensante capaz de transformar e mudar o mundo, ele é apenas um objeto que é utilizado conforme os desígnios do branco. Portanto, essa construção da inferioridade do negro não é engendrada apenas para o negro, mas também para o branco. Mas como isso é realizado?

Fanon aponta que essa anormalidade se institui desde a infância da criança negra e pode ser notada a partir do conceito de *katharsis coletiva*, na qual o negro é sempre representado como o Mal. Deste modo, a expurgação de todos os males existentes no branco é canalizada e personificada no negro, algo que pode ser observado a partir das representações estereotípicas dos negros em filmes e em desenhos infantis.

As brancas, por uma verdadeira indução, sempre percebem o preto na porta impalpável do reino dos sabás, das bacanais, das sensações sexuais alucinantes... Mostramos que a realidade desmente todas essas crenças. Mas tudo isso se acha no plano do imaginário [...] O branco que atribui ao negro uma influência maléfica regride no plano intelectual pois, como demonstramos, ele se inteirou desses conteúdos com a idade mental de oito anos [...] (Fanon, 2008, p. 152).

Para fundamentar essa construção do ser negro, Fanon recorre ao conceito de inconsciente coletivo de Jung, o qual é concebido como o imaginário construído socialmente e repassado de geração em geração formando “o conjunto de preconceitos, mitos, atitudes coletivas de um grupo determinado” (Fanon, 2008, p. 159). De acordo com a leitura que Fanon faz do conceito, podemos entender o inconsciente coletivo como o conjunto das ideias construídas sobre determinados seres sociais, compartilhadas socialmente, dadas como universais, mas que não são comprovadas, ou sequer aferidas no meio social; ao contrário, tratam-se de noções pré-concebidas, relacionando-se, desta forma, ao senso comum.

Essas ideias provenientes do inconsciente coletivo europeu se concretizarão na representação do negro como ser inferior, que podem ser notadas em diversos exemplos apontados por Fanon:

Na Europa, o Mal é representado pelo negro. É preciso avançar lentamente, nós o sabemos, mas é difícil. O carrasco é homem negro, Satã é negro, fala-se de trevas, quando se é sujo, se é negro – tanto faz que isso se refira à sujeira física ou sujeira moral. Ficaríamos surpresos se nos déssemos ao trabalho de reunir um grande número de expressões que fazem do negro o pecado. Na Europa, o preto, seja concreta, seja simbolicamente, representa o lado ruim da personalidade. Enquanto não compreendermos essa proposição, estaremos condenados a falar em vão do “problema do negro” (Fanon, 2008, p. 160).¹¹³

A representação do negro no inconsciente coletivo europeu evidencia os procedimentos de inferiorização a partir dos quais o seu ser será concebido. Essa ontologização negativa do negro é tão forte, segundo Fanon, que a própria população negra martinicana interiorizará tal concepção, desde a sua infância, ao ver durante toda a sua vida a representação do negro como o pleno Mal. Como consequência disso, o negro não se compreenderá como ser humano, ao ver em si tal projeção. Ele buscará, impetuosamente, uma identidade branca, em um profundo processo de negação de si, a ponto de gerar a reprodução de todas aquelas ideias pré-concebidas a respeito do negro manifestas no inconsciente coletivo europeu, de modo que a sua identidade consigo próprio se rompe:

*[...] é normal que o antilhano seja negrófobo. Pelo inconsciente coletivo o antilhano adotou como seus todos os arquétipos do europeu. A *anima* do negro antilhano é quase sempre uma branca. Do mesmo modo, o *animus* dos antilhanos é sempre um branco [...] Ora, inconscientemente, desconfio do que em mim é negro, isto é, da totalidade do meu ser (Fanon, 2008, p. 162).*

Fanon mostra, a partir da noção de inconsciente coletivo, que o negro antilhano passa por um processo de negação de si desde a sua infância, não possuindo uma identidade consigo próprio, pois não o pode conceber como a própria representação do mal.

O negro antilhano é escravo desta imposição cultural. Após ter sido escravo do branco, ele se auto-escraviza. O preto é, na máxima acepção do termo, uma vítima da civilização branca. Não é portanto surpreendente que as criações artísticas dos poetas antilhanos não tragam uma marca específica: eles são brancos (Fanon, 2008, p. 162).

Fanon (2008, p. 163) compreende que todo o processo de conhecimento de si, de individuação do ser negro, é dado pelo inconsciente coletivo europeu, que não leva em consideração em momento algum a cor de sua pele. Tal fato leva o negro a viver

¹¹³ Importante notar aqui que Fanon se contrapõe à concepção freudiana da constituição do trauma em relação à influência familiar, apontando que o trauma é construído pela sociedade. Para uma discussão mais detalhada sobre esse assunto, conferir Vergès (1997, p. 578-595).

“uma ambiguidade extraordinariamente neurótica” (Fanon, 2008, p. 162): se, de um lado, a cor da sua pele o caracteriza como negro, ao mesmo tempo, o inconsciente coletivo o define como a concretização de todo o mal. Diante de tal constatação - e da ausência, nesta estrutura racista de pensamento, dos elementos que permitiriam refutá-la - o negro busca a brancura e reproduz, como seus, todos os preconceitos que as concepções colonialistas europeias estabelecem contra os demais negros.

A partir de Fanon, torna-se evidente que a construção ontológica do negro se fundamenta em uma concepção do ser humano como ser branco, o qual nega a característica negra como humana. Com isso, o negro é jogado em um limbo ontológico não sendo concebido como sujeito, mas apenas, e sempre, como objeto. Assim, a única forma de entender o negro como sujeito seria a partir de um processo de desalienação do negro, ou seja, torná-lo consciente dessa situação.

Após nos defrontarmos com o pensamento de Fanon, notamos diversas similaridades entre as formas de subjugação do negro martinicano e do brasileiro, de modo que a ideia de democracia racial parece fincar algumas de suas raízes em uma inferiorização do negro que nega a sua existência.

Para o pensador martinicano, há a utilização de diversos mecanismos para interiorizar a inferioridade do negro, camuflados no cotidiano do negro martinicano em todo o percurso da sua vida, de tal modo que ele é entendido como a própria personificação do Mal. Como vimos, a consequência disto é a inferioridade do negro a tal ponto que ele não quer se reconhecer, buscando de diversas formas se encaixar na brancura, ou melhor, ser branco. Assim, nega o seu próprio ser, tratando e sendo tratado como objeto.

Quando nos debruçamos sobre os textos de Nina Rodrigues e de Arthur Ramos, notamos de maneira evidente a negação da humanidade ao negro. Em Nina Rodrigues, a inferiorização do negro é fundamentada numa questão evolutiva, já que, apesar de possuir a mesma capacidade intelectual do branco, está em estágio evolutivo anterior ao branco.

Arthur Ramos, influenciado por Nina Rodrigues, intenta demonstrar a inferioridade do negro a partir de uma diferenciação apontada pelos mitos de cada cultura.

Por sua vez, quando analisamos o pensamento de Gilberto Freyre, reconhecido como o baluarte do mito da democracia racial, percebemos que apesar de o autor

tentar a todo momento negar a existência da desigualdade racial, seus textos acabam evidenciando como ele inferioriza o negro.

Ao voltarmos à citação do trecho freyriano exposto na página noventa, vimos como o antropólogo descreve de forma negativa o negro. Enquanto a África é vista como algo muito relacionado ao instinto, sendo definida pelo seu calor sexual, a Europa é entendida como o baluarte do caráter e da medida a partir da razão.

Para Freyre, o instinto africano operará nas diversas camadas da sociedade: na Igreja, que define moralmente a sociedade; no Direito, que estabelece leis para o convívio harmônico; na Arquitetura, que possui como pressuposto a medida e o cálculo racional para a criação de belas obras; no Latim, a língua utilizada pela ciência. Segundo ele, quando o instinto africano chega a essas instâncias, ele os corrói, como se fosse o responsável pela queda de toda uma estrutura racional.

É importante salientar que essa estrutura racional é exatamente aquilo que se entende como o bom, aquilo que deve ser preservado socialmente, mas o “acre requieime” instinto africano derruba essas estruturas. Dessa maneira, notamos que em tais autores é reiterada a inferiorização do negro de diversas maneiras, em toda uma estrutura social, de tal modo que o negro pode ser concebido como o portador de todo o Mal que esvaece uma sociedade.

Portanto, mesmo que Freyre tente camuflar a ideia de inferioridade da raça negra, ela é expressa em seu texto, denotando o funcionamento da filosofia da democracia racial, um racismo que está extremamente presente no cotidiano da sociedade brasileira, mas que não assume a sua existência.

Podemos inferir que a concepção fanoniana de subjugação do negro, de modo a retirar a sua existência ontológica, parece ser um dos elementos da exclusão do negro no Brasil, a partir da noção de democracia racial.

A partir desses pressupostos, nos parece que a democracia racial se constitui como um imaginário coletivo, reproduzido por diversos intérpretes do Brasil, de modo que a compreensão do negro como objeto e a inferiorização proveniente desta concepção se instituem como um de seus fundamentos.

Memória e o ser negro em Abdias Nascimento

Nos textos de Abdias Nascimento podemos encontrar diversos momentos em que o pensador critica a filosofia da democracia racial. Aqui, apresentaremos como a negação do ser negro se apresenta por meio da negação da memória e, para introduzir tal tema, recorreremos a Abdias Nascimento, que inicia o “Documento 3” d’O *quilombismo* afirmando a inseparabilidade entre a arte afro-brasileira e o culto, realizando uma ligação entre a arte e a religião, que aparece predominantemente no aspecto ritualístico.

Esta concepção dialoga com a ideia apresentada por Soyinka: a inseparabilidade entre drama e ritual. O que o filósofo quilombista quer discutir é a persistência da cultura africana no Brasil, como pode ser vista no culto aos orixás na Bahia, que, segundo Abimbola, não é só uma reminiscência, mas se apresenta como uma persistência (Abimbola *apud* Nascimento, 2019, p. 109). Ou seja, apesar das tentativas de extinção da cultura, ela se manteve resistente.

Assim, o pensador afirma haver uma interrelação entre arte, cultura e religião, que tem como consequência, ao pensar no Brasil e em sua história, uma relação direta com o nascimento e evolução do Brasil. Esse desenvolvimento da nação não pode ser pensado sem a escravização africana, e uma das formas de ataque à cultura afro-brasileira que pode ser encontrada na gênese desse país é “a obliteração da lembrança” (Nascimento, 2019, p. 110).

O esquecimento ou a extinção de lembranças do ser negro são apontados como as primeiras ferramentas utilizadas para a objetificação desse ser. Apagar a sua cultura, sua fé, seus hábitos e lares é um dos principais meios para reduzir o ser humano ao espaço de coisificação, retirando dele os principais elementos que o constituem como ser: suas vivências, experiências, histórias.

Segundo Abdias (2019, p. 110), há dois objetivos principais almejados com a extinção da memória: o primeiro, e mais evidente, é a retirada da culpa colonizadora. Um dos elementos que define esse sentimento relaciona-se ao estupro e à violência contra a mulher negra-africana que foi violada por gerações (Nascimento, 2019, p. 260), sendo essa uma das características da colonização brasileira.

Ao excluir a escravização da história do Brasil, consequentemente se retira o elemento gerador da culpa do branco europeu, de modo que todo o passado histórico é entendido como uma conquista europeia, uma grande obra civilizatória de desenvolvimento pautada na miscigenação harmônica como modo de integração do negro à sociedade brasileira, como se a escravização e todas as crueldades relacionadas a ela não tivessem existido no Brasil.

Daqui, notamos a consequência, o segundo objetivo desse obnubilamento da lembrança: com o esquecimento de sua história, o negro africano perde aquilo que o constitui como ser, “a personalidade e o orgulho que lhe é inerente” (Nascimento, 2019, p. 110). Ao não encontrar suas raízes, cultura, assim como o esquecimento de seus ancestrais, o indivíduo torna-se algo sem história, sem passado, sem raízes, de modo que seus alicerces, que o mantém e o reconhecem como ser vivo, são perdidos, ele não se encontra, não possui uma identidade. Ao se retirar todos esses elementos, há um apagamento da memória, o que impossibilita também a construção da própria história no presente e no futuro:

A memória do negro brasileiro é parte e partícipe nesse esforço de reconstrução de um passado ao qual todos os afro-brasileiros estão ligados. Ter um passado é ter uma consequente responsabilidade nos destinos e no futuro da nação negro africana, mesmo enquanto preservando a nossa condição de edificadores deste país e de cidadãos genuínos do Brasil (Nascimento, 2019, p. 274-275)

Notamos o quanto a memória é importante na constituição do sujeito, de modo que o seu apagamento, ao retirar aquilo que constitui o ser social do negro africano, tem características benéficas para o colonialismo imperialista, na submissão do corpo negro para o trabalho forçado e sua maior objetificação frente a esse mundo.

Esse trabalho de apagamento da memória foi realizado de maneira ostensiva no Brasil com o grande objetivo de manutenção da subalternidade negra. Abdias Nascimento apresenta três grandes exemplos dessa ação conjunta: (i) o incêndio de documentos da escravidão que parece apontar para o primeiro objetivo do obnubilamento da memória, pois apaga os registros históricos da escravização com o intuito de retirar as provas do grande genocídio brasileiro. Como elemento a mais da tentativa de extinção dessa história, buscando construir uma ideia de relação harmônica entre negros e brancos, também (ii) destroem os utensílios de tortura utilizados na escravização. De maneira mais contundente e orquestrada, o filósofo quilombista mostra que, apesar de a escravização ter um papel preponderante de construção do Brasil, a qual foi realizada por negros, (iii) a história e a cultura desses

seres humanos não são apresentadas na escola, elas e suas contribuições para a humanidade são obliteradas nos estabelecimentos de ensino. Mesmo os centros de estudos brasileiros, que tratam da cultura africana, possuem como finalidade mais a alienação do negro do que a construção de sua memória como elemento importante para o desenvolvimento da nação (Nascimento, 2019, p. 110-111).

Isto é tão evidente que os representantes do Brasil no Itamaraty, apesar de contraditório, apresentam o Brasil como um país miscigenado, a tal ponto que possui minoria afro-brasileira (Nascimento, 2019, p. 190), de modo que a característica negra ou branca no Brasil “dilui-se na mistura sanguínea”, extinguindo-se, inclusive a memória da escravização e do tráfico negreiro (Nascimento, 2019, p.111). Notamos nesse trecho a negação da diplomacia brasileira da existência de negros no Brasil, como fruto da miscigenação.

Um ponto importante que o filósofo quilombista nota aqui é o pressuposto da miscigenação, entendida, à primeira vista, como algo positivo, pois demonstra a união de raças no Brasil. Entretanto, essa “mistura” não advém de uma relação harmoniosa, mas de algo que a democracia racial tenta apagar ou esconder: o estupro de mulheres negras.

A miscigenação, na forma em que tem sido teorizada e imposta, tem meramente cumprido o papel de instrumento genocida, de consequências fatais para os destinos da etnia afro-brasileira. É preciso que não haja mal-entendidos: miscigenação em termos de encontro espontâneo e livre fusão entre pessoas de raças diferentes é uma coisa; outra bem diferente é aquela miscigenação que começa com o estupro brutal do branco contra a mulher negra escravizada, e tem prosseguimento na discriminação étnico-social contra o afro-brasileiro, tão mais definitiva quanto mais perto ele está de suas origens raciais, na cor da pele e outros atributos somáticos e culturais (Nascimento, 2019, p. 114).

Essa integração para uma sociedade miscigenada tem como fundamento uma relação coesa entre brancos e negros, de tal modo que houve uma atração e relações sexuais consentidas e adoradas. No “Documento 6”, Abdias aprofunda a discussão acerca da ideia de uma relação interracial e como a mulher negra é compreendida nessas relações durante a escravização.

O pensador inicia o argumento apresentando as ideias de Pierson, o qual compreende o desenvolvimento do Brasil a partir de uma relação amistosa entre negros e brancos: “Em geral, a escravidão no Brasil foi caracterizada pelo gradual e contínuo crescimento de íntima e pessoal relação entre senhor e escravo, a qual tendia a humanizar a instituição e solapar seu caráter formal” (Pierson *apud* Nascimento, 2019, p. 257).

Segundo o sociólogo norte-americano, exatamente por existir relações interraciais no Brasil, os vínculos entre senhor e escrava podem ser compreendidas como uma humanização das pessoas, de modo que as consequências do racismo e da escravização no Brasil foram mais amenas do que em outras colônias.

Entretanto, Abdias Nascimento quer mostrar que um fato é ignorado ao se pensar no racismo no Brasil: uma grande diferença em relação à colonização do Brasil e a dos Estados Unidos é que, enquanto neste houve um povoamento com vistas a habitação do país, na colônia portuguesa havia apenas uma relação extrativista. Isto tem como implicação o fato de que os portugueses não vinham para o Brasil com a ideia de permanecerem e nem povoar, por isso, não traziam suas famílias (Nascimento, 2019, p. 258).

Assim, a mulher negra africana era tratada apenas como um objeto sexual com vistas a satisfazer os desejos dos portugueses que haviam deixado suas esposas em Portugal.

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 (Nascimento, 2019, p. 258).

Abdias expõe a farsa desse alicerce ao mostrar que as mulheres negras foram as mais violentadas nesse processo. Elas eram vistas apenas como um objeto sexual e nunca como uma companheira. Isto pode ser notado na diferença de valores das escravizadas, colocados de acordo com sua função: a mulher de partes, que serviria para as relações sexuais, custava mais que o dobro daquelas que realizariam o serviço doméstico (Nascimento, 2019, p. 267).

Não à toa que existiam inclusive leis demonstrando que a relação entre senhor e escrava não dava à mulher humanização ou ascensão social, mas a mantinha no espaço de subalternidade, como expressa o Acórdão do Tribunal de Ouro Preto: "A mancebia entre senhor e escrava não lhe minora a condição de escravo, nem os próprios filhos do senhor são libertos" (Moura *apud* Nascimento, 2019, p. 259).

Mesmo quando os portugueses traziam sua família, as mulheres negras eram exploradas sexualmente quando as brancas portuguesas não estavam dispostas a satisfazer os exploradores brancos:

Suprimir a lembrança é um escapismo fácil, no perdão e no esquecimento, do martírio da raça africana, dos crimes cometidos principalmente no corpo e no espírito das mulheres africanas. Sacrificadas impiedosamente não só ao apetite sexual do branco, ao ciúme e despeito das brancas e ao negócio

lucrativo da prostituição gerenciada pelos cafetões brancos. Houve mais: Foram os corpos das negras - às vezes meninas de dez anos - que constituíram, na arquitetura moral do patriarcalismo brasileiro, o bloco formidável que defendeu dos ataques e afoitezas dos Don Juans, a virtude das senhoras brancas (Nascimento, 2019, p. 268).

Em outras palavras, a relação existente entre homens brancos e mulheres negras partiam de uma violência sexual e não de uma relação consentida como prega a democracia racial. O objetivo dessa filosofia, que sempre foi obnubilado, é o genocídio da mulher negra (Nascimento, 2019, p. 260) para o embranquecimento da sociedade e não a criação de uma sociedade miscigenada, como ela sempre reafirma. Isto pode ser visto tanto na legislação apontada acima como na única matrilinearidade existente no Brasil: filhos de escravizadas, mesmo que com os senhores brancos, tem como herança a escravização, ou seja, os filhos dessas mulheres negras herdavam a condição de escravizados, mesmo sendo filhos de homens brancos livres.

Mesmo a ideia do surgimento de mulatos ou mulatas como uma concepção de integração social cai por terra. Esse é apenas mais um apelo argumentativo da democracia racial. O mulato é colocado apenas como uma ferramenta para a fragmentação da unidade negra, na qual não se entende como negro, reproduzindo a violência contra a mulher negra, mas também não é concebido como branco, desse modo é colocado em um limbo racial.

Como se para aliviar a consciência de culpa, os estratos dominantes ário-masculinos assumem o mulato como uma espécie de chave para a solução do nosso problema racial: na prática isto significa o princípio da liquidação da raça negra simultaneamente com o embranquecimento da população. Mas, a despeito de qualquer aparente vantagem em status social na função de ponte étnica entre pretos e brancos, a posição do mulato na sociedade brasileira, em essência, equivale àquela na qual o negro está situado: o mulato sofre a mesma discriminação, igual preconceito e semelhante desdém; não assumindo sua origem africana, aspirando a ser branco e fingindo pertencer a uma sociedade brancaoide que o despreza, o mulato incorpora um personagem trágico em sua desintegração interior e social: sua única saída está no autodesprezo, na rejeição de si mesmo, um fato comum em nosso país (Nascimento, 2019, p. 260-261).

Neste trecho, a aparente ascensão social do mulato em relação ao negro não passa de um artifício demagógico de dominação, que tem como consequência a própria negação do ser negro.

Acreditamos que o principal objetivo de Abdias Nascimento, no excerto, é mostrar como o preconceito é travestido no Brasil como algo inexistente, de tal modo que torna o embate muito mais difícil do que nas outras colônias do continente americano, onde o racismo se apresenta de maneira mais aberta.

A despeito da imagem benigna do regime escravagista difundida por descrições e análises desse tipo, a crueldade infligida aos africanos e suas

famílias pelos mercadores e proprietários de escravos, no Brasil, foi espantosa e sem paralelo. Nenhuma outra escravidão no Novo Mundo pode ser comparada à nossa em matéria de crueldade. O intercâmbio de sangue de senhores e mulheres africanas, longe de resultar da ausência de racismo ou preconceito, se explica, ao menos em parte, como uma consequência da natureza específica das situações coloniais (Nascimento, 2019, p. 258).

De tal modo, notamos no Brasil, um apagamento da história que tem consequências avassaladoras como a miscigenação estupradora, apresentada como harmônica, assim como a aculturação dos costumes por meio de uma imposição sincrético-religiosa, emaranhada em uma teia de relações que escondem o viés de aniquilamento do ser negro:

Caso o negro perdesse a memória do tráfico e da escravidão, ele se distanciaria cada vez mais da África e acabaria perdendo a lembrança do seu ponto de partida. E este ponto de partida é o ponto básico: quem não tem passado não tem presente e nem poderá ter futuro. Evocar o tráfico, lembrar constantemente a escravidão, deve constituir para os brasileiros uma obrigação permanente e diária, sem que isto represente nenhuma forma de autoflagelação patológica e muito menos o extravasamento de um pieguismo lacrimogênio. Esta hipótese está muito distante da minha proposição. O que quero dizer é que tráfico e escravidão formam parte inalienável do ser total dos afro-brasileiros. Erradicá-los da nossa bagagem espiritual e histórica é o mesmo que amputar o nosso potencial de luta libertária, desprezando o sacrifício dos nossos antepassados para que a raça sobrevivesse. Escravidão quer dizer raça negra, legado de amor da raça negra (Nascimento, 2019, p. 113).

Essa negação histórica não está restrita apenas à história negra brasileira, mas também se apresenta como distorção ou negação da história negra-africana. (Nascimento, 2019, p. 273). Assim, a tentativa de extinção da história negra no Brasil não pretende apenas apagar a escravidão, mas também as raízes ancestrais dos africanos escravizados.

O apagamento da memória negra pode ser entendido como uma política mundial de desenraizamento negro. Entretanto, já há trabalhos de grandes pensadores que desmascaram essas falsidades científicas e culturais eurocêntricas que negam o conhecimento e a sabedoria negra africana. Entre eles, Abdias elenca os autores Wole Soyinka, Cheick Anta Diop, Wande Abimbola entre outros e retoma Cheick Anta Diop com a intenção de mostrar como o branco tentou apagar a memória negra.

Uma das civilizações que sempre foi entendida como o berço da humanidade foi a egípcia, vista como extremamente complexa pelas suas construções arquitetônicas, como as pirâmides, que denotam não só um conhecimento técnico em construção, assim como diversas descobertas matemáticas.

Ao ser concebido dessa maneira, a ideia passada e repassada dos habitantes daquela região é a de que eles possuem características branco-europeias, que tem como consequências uma divulgação dos conhecimentos e descobertas egípcias advindas dos brancos e, por isso, estes possuem uma superioridade em relação aos negros pelas grandes conquistas e descobertas que não é vista na história negra africana. Notamos assim, uma construção histórica na qual o branco é compreendido como produtor de diversos conhecimentos, entendido por esse pensamento como a prova de superioridade racial de brancos em relação aos negros.

Entretanto, Diop utiliza diversos argumentos para demonstrar a falibilidade dessa concepção, apresentando provas de uma civilização egípcia negra a partir de estudos ambientais, antropológicos, físicos, das representações humanas no antigo Egito, testes de melanina, medidas osteológicas, grupos sanguíneos, afirmações de autores antigos, relações da língua egípcia e a língua senegalesa wolof, entre outros.

Mostraremos dois estudos utilizados pelo filósofo senegalês: um que realiza o teste de melanina nas múmias e o que trata de testemunhos de pensadores antigos acerca das características físicas dos antigos egípcios.

Diop realizou um experimento científico nas múmias de Marietta, que consiste em testes de melanina com o intuito de identificar se as múmias possuíam a pele negra ou não, na medida em que a melanina permanece insolúvel por milhões de anos na pele. Após diversos testes, Diop demonstrou que as múmias eram negras pois os níveis de melanina encontrados na epiderme eram superiores aos encontrados em pessoas brancas:

Embora a melanina se localize principalmente na pele, os melanócitos que penetraram a derme no nível da epiderme, mesmo onde esta última tenha sido praticamente destruída pelos materiais de embalsamento, indicam um nível de melanina inexistente nas raças de pele branca (Diop, 2010, p. 47).

O pensador ainda solicitou novas amostras de outras múmias a diversos lugares, mas elas foram negadas, demonstrando a dificuldade que o eurocentrismo tem em aceitar que a civilização egípcia não é proveniente da raça branca.

Não satisfeito, Diop ainda realizou uma pesquisa minuciosa sobre como os antigos descreviam os egípcios, utilizando importantes fontes gregas, entre eles, o pensador cita Heródoto, reconhecido como o pai da história:

É, de fato, evidente que os colquídeos são de raça egípcia (...) muitos egípcios me disseram que, em sua opinião, os colquídeos eram descendentes dos soldados de Sesóstris. Eu mesmo refleti muito a partir de dois indicadores: em primeiro lugar, eles têm pele negra e cabelo crespo (...) e em segundo lugar (...) os egípcios e os etíopes foram os únicos povos, de

toda a humanidade, a praticar a circuncisão desde tempos imemoriais (Diop, 2010, p. 50).

Heródoto descreve os egípcios com características negras, vistas no tipo de cabelo e a cor da pele, assim como expressões culturais daquele povo, como a circuncisão. Um outro testemunho também importante é de um escrito que fora atribuído a Aristóteles:

Aqueles que são muito negros são covardes, como, por exemplo, os egípcios e os etíopes. Mas os excessivamente brancos também são covardes, como podemos ver pelo exemplo das mulheres; a coloração da coragem está entre o negro e o branco (Diop, 2010, p. 51).

Notamos uma comparação de extremos entre negros e brancos, na qual os egípcios e os etíopes são concebidos com caracteres acentuados de pele negra.

O pensador senegalês apresenta outros exemplos de textos que demonstram a característica negra nos antigos egípcios: Ésquilo, Diógenes de Laércio, assim como as afirmações de Apolônio de Tiro e as características negras do filósofo Zenão, o qual “era frágil, muito alto e negro” (*Idem, ibidem*, p. 52). Tais asserções nos levam a pensar na possibilidade de existência de uma filosofia anterior à grega, que não é comunicada, exatamente por estar enviesada a partir de uma concepção colonialista do pensamento. Entretanto, mesmo com a multiplicidade de provas que demonstram a característica negra nos povos do antigo Egito, ainda há pesquisadores brancos que não conseguem aceitar tais evidências, como se nota na afirmação de Champollion-Figeac:

Os dois traços físicos apresentados – pele negra e cabelo crespo – não são suficientes para rotular uma raça como negra, e a conclusão de Volney quanto à origem negra da antiga população do Egito é nitidamente forçada e inadmissível (Diop, 2010, p. 56).

A força da ideologia eurocêntrica é tão forte que não se aceita que as principais evidências científicas de uma civilização, reconhecida pelas suas descobertas, possa ser negra. Como aponta Abdias Nascimento:

Desta posição intelectual em diante, como procederam os egiptólogos? Como negar a realidade egípcia, essencialmente negra, a qual não apresentava contradições científicas realmente confiáveis ou válidas? Não possuindo argumentos ou razões para refutar a verdade, exposta pelos antigos que viram o Egito de perto, alguns egiptólogos preferiram guardar silêncio sobre a questão; outros, mais obsessivos em seu irracionalismo, optaram pelo caminho da rejeição dogmática, infundada e indignada (Nascimento, 2019, p. 276-277).

Abdias, a partir de Diop, mostra como a ciência eurocêntrica é parcial, não aceitando as evidências científicas, apresentando uma ideia falsa da história, de modo que permite a construção da memória africana que impossibilita a sua existência como sujeito.

Esse dogmatismo parece fundado na ideia de que com tais argumentos a consequência lógica na qual os brancos são entendidos como superiores é desfeita, e seguindo essa mesma concepção lógica, haveria uma inversão racial, na qual os negros seriam considerados superiores aos brancos. Abdias Nascimento quer deixar evidente que essas deduções não são válidas, pois todos os argumentos de Diop não pretendem assegurar uma concepção de superioridade racial, mas uma construção histórica na qual a pesquisa científica seja levada a sério de fato, de modo que o conhecimento negro não advém de uma superioridade, mas de determinações históricas, climáticas e geológicas:

Quanto a Diop, compassivo e humano diante do feroz dogmatismo dos egiptólogos brancos, revelou bastante paciência e gentileza, explicando-lhes que não alegava superioridade racial ou qualquer gênio especificamente negro naquela constatação puramente científica de que a civilização do Egito antigo fora erigida por um povo negro. O sucesso, explicou-lhe Diop, resultou de fatores históricos, de condições mesológicas - clima, recursos naturais, etc. - somados a outros elementos não-rácicos (Nascimento, 2019, p. 277).

A ideia de Abdias não é uma inversão de papéis entre brancos e negros, mas criação de uma sociedade igualitária. Para isso, é necessária a reconstrução histórica de maneira fiel aos fatos. Diop nos mostra a importância histórica dessa reconstrução dos fatos: “A Antiguidade egípcia é, para a cultura africana, o que é a Antiguidade greco-romana para a cultura ocidental. A constituição de um *corpus* de ciências humanas africanas deve ter isso como base” (Diop, 2010, p. 68).

Abdias quer deixar evidente que a dignidade, liberdade e a própria concepção de ser humano estão ligados à memória, ela que traz os mecanismos necessários para o seu reconhecimento como sujeito, a sua autodeterminação e soberania (Nascimento, 2019, p. 113).

Para o autor, a extinção do negro se apresenta como um camaleão (Nascimento, 2019, p. 114) nas mais diversas formas: capitalismo, imperialismo, supremacismo branco, neocolonialismo, assimilação, aculturação, miscigenação, entre outros, que se caracteriza no Brasil na filosofia da democracia racial como a busca do embranquecimento da população, inclusive com apoio estatal, como podemos notar na Lei 7.969 de 1945, que proíbe a entrada de africanos nos portos brasileiros.

Parece nítida a relação entre memória e ontologia, a todo momento. Ao falar do ser negro, Abdias retoma a memória como um ponto importante de sua constituição, como podemos ver em diversas passagens do texto. Ao falar do apagamento da

memória negra, o filósofo aponta como consequência o fim de sua própria identidade negra, sua personalidade e seu orgulho inerente (Nascimento, 2019, p. 110). No mesmo parágrafo, Abdias retoma o pensamento de Sebastião Rodrigues Alves para demonstrar o apagamento da memória como elemento de subjugação do negro, reduzindo-o a objeto, o que demonstra mais uma vez uma relação com a ontologia na construção da ideia de sujeito e objeto.

Essa construção do ser como objeto é mostrada também na ideia de alienação apresentada nos Centros de Estudos africanos presentes no Brasil, que retiram os poderes de resistência negra (Nascimento, 2019, p. 111), e fantasiam a realidade racial no Brasil com uma narrativa histórica harmoniosa entre negros e brancos.

Deste modo, o pensador quilombista busca uma reconstrução histórica na qual o tráfico e a escravidão apareçam como elemento inalienável do ser total dos afro-brasileiros (Nascimento, 2019, p. 113). Isso é importante pois destaca que a força básica de identidade é união dos negros (Nascimento, 2019, p. 113) como elemento para a dignidade e liberdade da pessoa humana (Nascimento, 2019, p. 113). Ainda é apontada a importância da rememoração da história da mulher negra, como elemento para a construção do futuro:

Esses são crimes que jamais se apagarão da memória dos afro-brasileiros. Sabemos que erradicar a memória, suprimir a lembrança da história do negro-africano e seus descendentes tem sido uma constante preocupação da elite que dirige o país. Mas os negros sabem que sem história, sem passado, não poderá existir um futuro para eles (Nascimento, 2019, p. 268).

Assim, após esse percurso podemos notar que Abdias Nascimento possui como pressuposto o pensamento de Frantz Fanon, de modo que a filosofia da democracia racial possui como pilar fundamental a negação do ser negro.

Abdias Nascimento e Frantz Fanon

A exclusão econômica

Ao analisar como o racismo se manifesta no Brasil, Abdias Nascimento encontra elementos análogos de proliferação desta prática semelhantes aos que Fanon apresenta na realidade martinicana.

O filósofo martinicano, como vimos, explica alguns modos de obnubilação do ser negro, inicialmente o apagamento é econômico, seguido de uma epidermização da inferioridade, que se apresenta por meio da linguagem, das relações interraciais e, por fim, pela personificação do Mal no ser negro.

Segundo Abdias Nascimento, a exclusão econômica do negro se apresenta desde antes da colonização brasileira. Segundo ele, a escravização possui como característica essencial a raça negra (Nascimento, 2019, p.187). Isto pode ser notado no fato de ser esta a única raça explorada economicamente com a escravização, mesmo antes do século XV (Nascimento, 2019, p. 188). Ao relacionar diretamente a exploração à raça, Abdias quer mostrar que a inferioridade do negro foi introjetada por mais de 300 anos, de tal modo que a possibilidade de integração econômica desse ser, dada a partir da entrada no mercado do trabalho, só possui chances a partir do embranquecimento, ou seja, a negação de sua característica epidérmica:

As agressões de que são vítimas os negros se inserem nos níveis físico-biológicos, através da ideologia do embranquecimento, segundo a qual o afro-brasileiro deve se tornar cada vez mais claro na aparência a fim de obter melhores condições de emprego, melhor aceitação no relacionamento social, enfim, estar credenciado ao pleno exercício de sua condição de homem e de cidadão. A agressão econômica é o fator mais intensamente negativo: atira os negros no desemprego, no subemprego, do que resulta a subversão de sua organização familiar e de sua personalidade, mantendo-os sem os recursos ao atendimento de suas mínimas necessidades de moradia, saúde, educação, alimentação, etc. (Nascimento, 2019, p. 187).

Na medida em que a exclusão está pautada na cor, a abolição da escravatura não significa a inclusão de negros na sociedade, como aponta, segundo Abdias Nascimento, Caio Prado Jr. (Nascimento, 2019, p. 189), mas uma atualização das formas de exclusão, pois o negro não preenche a condição mínima para ser considerado um sujeito de direito, com humanidade e consideração de um cidadão, a saber, o requisito de ser branco. Se antes ele era excluído economicamente pelo trabalho forçado, com o fim da escravização, o negro não é incorporado ao mercado de trabalho.

Há os reacionários que sustentam, ainda, o tão desmoralizado mito liberal-paternalista da "democracia racial, a fórmula domesticadora e de extrema eficácia na perpetuação dos velhos conceitos devidamente transfigurados em linguagem moderna, de raça inferior vigentes no passado. Este truque apenas modificou a aparência verbal do racismo: na essência do conceito de inferioridade negra, tudo continuou da mesma forma. A exploração e o desprezo que as autoproclamadas classes superiores votam ao africano e ao negro é uma constante inalterável (Nascimento, 2019, p. 189).

Essa reação não parte somente da classe política de direita, mas também da esquerda. Segundo Abdias, em um trecho do texto *Miséria da filosofia*, de Karl Marx, pode-se encontrar a seguinte citação:

A escravidão direta é um pivô do nosso industrialismo atual, o mesmo que as máquinas, crédito, etc. Sem a escravidão não haveria algodão, e sem algodão não haveria indústria moderna. É a escravidão que deu valor às colônias, são as colônias que criaram o comércio mundial, e o comércio mundial é a condição necessária da grande indústria mecanizada. Assim, antes do tráfico dos negros, as colônias não davam ao mundo antigo mais

que uns poucos produtos e não mudavam visivelmente a face da terra. A escravidão é, portanto, uma categoria econômica da maior importância (Marx *apud* Nascimento, 2019, p. 197).

Seguindo a leitura quilombista (Nascimento, 2019, p. 197-198), desse trecho, nota-se a objetificação do negro ao ser comparado a máquinas, assim como a dependência desse ser para a industrialização. Nesse ponto, notamos que a coisificação do negro é tão ampla que a escravização é entendida como o grande fator econômico, de tal modo que há intelectuais de esquerda que encontram nesse processo algo menor frente à grande importância econômica que essa inferiorização ocasionará. Compreendendo a escravização como um elemento indispensável para o desenvolvimento, um mal necessário, que esconde toda a crueldade aos negros e realiza a manutenção das formas de inferiorização.

Não aceitamos que uma pura mágica conceitual possa apagar a realidade terrível da opressão dos brancos europeus contra todo o continente e sua raça negra. E à medida que o industrial-capitalismo se desenvolvia adubado pelo racismo e a exploração econômica da África e da Ásia, os operários europeus iam se tornando sócios e partes do sistema, o mesmo ocorrendo nos Estados Unidos, cuja classe operária é notória pelo conservadorismo e as posições mais reacionárias em relação ao operariado da periferia subdesenvolvida (Nascimento, 2019, p. 198-199).

Compreendemos, portanto, que esse estratagema conceitual tem como consequência outras formas de exploração do negro, como os diversos argumentos para a manutenção do colonialismo no continente africano (Nascimento, 2019, p. 198). No Brasil, isso é observado com a imigração europeia insuflada economicamente pelo governo brasileiro. Se antes o operariado europeu era explorado pelo capitalismo, agora eles se associam a esse modelo econômico a partir da manutenção do colonialismo ao ocupar as vagas de emprego criadas com o fim da escravização:

No fim do século passado, os imigrantes europeus chegaram ao país e imediatamente passaram a usufruir as benesses do racismo: tomaram os lugares de trabalho do negro recém-liberto da escravidão e rapidamente ascenderam na escala social, enquanto os descendentes africanos, que edificaram a estrutura econômica da nação, foram excluídos do mercado de trabalho e permanecem até hoje vegetando na zona rural ou marginalizados nos *ghettos* urbanos das grandes cidades brasileiras (Nascimento, 2019, p. 199).

Abdias expõe de maneira evidente que as formas de inferiorização foram atualizadas, conseqüentemente, a exploração e inferiorização do negro se mantiveram, de modo que, ao discursar acerca da existência da democracia racial, como elemento que demonstra a harmonia social, é colocada sobre o negro a culpa de sua situação. Não considerando inclusive a exclusão do negro no conceito de classe operária, ainda na década de 1970, ano em que grande parte dos trabalhadores

brasileiros foram empregados na indústria automotiva, mas os negros eram escassos nessas atividades, como mostra Clóvis Moura:

Não só no século passado os trabalhadores negros foram preteridos em benefício dos trabalhadores de origem branco-europeia. Isto está acontecendo neste instante em vários setores de trabalho, mas, especialmente, nas fábricas paulistas de automóveis, segundo pesquisa levada a efeito sob a direção do historiador e sociólogo Clóvis Moura (Nascimento, 2019, p. 199).

Essa objetificação do negro ocorre de forma tão massiva que nem a concepção de esquerda que possui no imaginário social uma maior ligação à busca de igualdade das minorias sociais consegue se distanciar das mais diversas formas de inferiorização do negro, alicerçando tais concepções de forma científica, como pudemos ver na citação de Karl Marx.

O que Abdias quer enfatizar também aqui é que a classe como elemento consolidador de todas as categorias contra o capitalismo não inclui os negros. Historicamente, os brancos utilizam diversas ferramentas de exclusão do negro, de modo, que ele não atende aos requisitos necessários para a classe de operários, já que ele está desempregado, em subempregos e, mesmo quando empregado por seu alto nível de conhecimento, seus salários são menores em comparação aos dos brancos nas mesmas funções, como se constatou no recenseamento nacional das décadas de 1940 e 1950 (Nascimento, 2019, p. 199-200).

Essa exclusão social negra pode ser notada também na marginalização espacial dessas pessoas nas zonas rurais e urbanas. Essas condições precárias de sobrevivência do ser negro são evidenciadas nas favelas, nas quais 95% dessa população são de origem africana (Nascimento, 2019, p. 280). Ou mesmo nas zonas rurais, onde as propriedades dos negros são invadidas pela especulação imobiliária (Nascimento, 2019, p. 285).

Assim, apesar do negro ser o grande construtor do Brasil ao protagonizar com sua mão de obra pois “regou com seu suor [...] os canaviais, os algodoais, o ouro, o diamante e a prata, os cafezais, e todos os demais elementos da formação brasileira que se nutriram do sangue martirizado do escravo” (Nascimento, 2019, p. 279), ele nunca foi reconhecido por todo seu empenho, ao contrário, foi cada vez mais exilado da sociedade, de maneira a negar seu ser e sua própria história.

Notamos, assim, que a exclusão econômica do negro aparece como um projeto genocida silencioso que fantasia a igualdade de condições de sobrevivência,

evidenciando, como Fanon, uma das formas de negação do ser negro como sujeito, humano e cidadão.

Parece evidente que em todo o processo de colonização do Brasil e até os dias atuais há a exclusão econômica do negro nas mais diversas formas. Esse exílio forçado ao qual o negro foi e é jogado será enfatizado ainda por outras formas de exclusão. Seguindo o método de Fanon, acerca dos modos de epidermização da inferioridade, trataremos agora acerca da linguagem no Brasil

A linguagem como fator de inferiorização

A linguagem é um dos temas de extrema importância para o pensador brasileiro, pois é reconhecida como elemento de transmissão e manifestação da cultura. Exatamente por esse motivo, ela foi utilizada no Brasil como forma de fragmentação da cultura negra, com a imposição da língua portuguesa. Tal fato pode ser notado em diversos âmbitos.

Em Fanon, observamos a inferiorização da língua negra martinicana em prol da língua francesa, a tal ponto que o negro busca a perfeita pronúncia e concordância com a linguagem culta francesa, de modo que seja entendido como um francês branco. Por sua vez, Abdias nos apresenta outras formas de inferiorização da língua negra, no Brasil. Isso é visto a partir da imposição do idioma português (Nascimento, 2019, p. 129) como língua oficial, como maneira de destruição cultural negra. Tal tentativa foi realizada ao juntar escravizados de diferentes localidades, línguas e culturas africanas no mesmo local e impor o idioma colonizador como forma única de comunicação a esses indivíduos:

[...] o problema linguístico de comunicação permanecia causando enormes dificuldades ao desenvolvimento das relações recíprocas entre escravos de origem diversa. Logicamente as culturas desses grupos, enfrentando os azares da situação, se misturaram, se confundiram, se amalgamaram, em variações e gradações inumeráveis (Nascimento, 2019, p. 118).

Com essa imposição linguística, a história, a cultura e, como consequência, o próprio ser africano é esquecido. Esse esquecimento não ocorre apenas com a destruição da língua africana, mas também como o modo em que ela é transmitida. Se no continente africano sua história e memória tinham como predomínio a transmissão oral, com a colonização, foi imposta a forma europeia escrita de construção histórica:

A transmissão pela escrita fria e inerte era 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, 2019, p. 129).

Essa foi a ferramenta utilizada para desconstruir o ser negro. Abdias deixa evidente a relação entre memória e língua na citação abaixo, em que a imposição linguística aparece como modo de apagamento da história negra:

Além de destruir o principal instrumento de comunicação humana social e cultural, o que já é muito grave, simultaneamente a destruição da língua africana, impuseram a língua portuguesa. Com esta violência a mais, visaram atingir os fundamentos do espírito africano obliterando sua história e sua memória. 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 (Nascimento, 2019, p. 129).

A manutenção do apagamento do ser negro por meio da língua ainda é manifesto no cotidiano da vida de Abdias Nascimento. No “Documento 2”, o autor remonta a sua experiência nos congressos pan-africanos que, apesar de serem construídos para pensar a unidade e a liberdade africana e diaspórica acabam reproduzindo a exclusão da memória negra e, conseqüentemente, do ser negro diaspórico, ao adotarem como línguas oficiais o francês e o inglês.

Nos parece que, ao utilizar as línguas dos colonizadores, a introjeção se apresenta, mesmo em negros conscientes da sua situação de explorado, na cultura branca e, conseqüentemente, na negação da sua própria cultura. Ao realizar essas ações, esses congressos excluem a maior comunidade negra fora do continente africano, por exemplo. Abdias Nascimento mostra que no Brasil, quem tem acesso a línguas estrangeiras é a elite brasileira e, por conseguinte, os brancos, impossibilitando a presença de negros nos congressos e permitindo a construção de uma história negra no Brasil fantasiosa, como apontado acima nos discursos do Itamaraty que afirmam uma harmonia racial.

Esse fenômeno de elitismo linguístico, obviamente ao lado de outros, representa um dos motivos decisivos que impedem a presença e visibilidade dos negros brasileiros na arena das lutas internacionais de seu povo. E, pior ainda, temos sido mal representados naquelas ocasiões por presunçosos delegados, os quais arrogantemente apresentam uma versão de nossa história, de nossa identidade e da nossa existência de cuja elaboração não participamos. Tem-nos sido imposta uma ausência dos negros conscientes, durante esse período de luta incessante, de batalhas e sofrimentos no mundo africano (Nascimento, 2019, p. 71-72).

Para o filósofo, o uso das línguas coloniais acaba excluindo os indivíduos negros brasileiros da discussão de sua própria realidade na medida em que eles normalmente não possuem domínio de tais línguas, restrito à elite da população, predominantemente branca. Portanto, a língua apreça mais uma vez como uma ferramenta de inferiorização do negro com a exclusão de suas línguas maternas.

Relações interracialais

Não trataremos aqui especificamente da epidermização da inferioridade negra por meio das relações interracialais em Abdias Nascimento, na medida em que essa questão foi mostrada e apresentada na discussão acerca da miscigenação brasileira e da exploração da mulher. Por sua vez, é importante afirmar um ponto de divergência entre Fanon e Abdias no que se refere à ideia de embranquecimento a partir das relações interracialais. Como já discutimos aqui, o filósofo quilombista compreende que o embranquecimento advém da violência contra as mulheres negras, estupradas pelos colonizadores e não de uma concepção de escolha de parceiros brancos com o intuito de embranquecimento da população. De qualquer modo, a ideia de embranquecimento está presente no pensamento de Abdias, mas como uma investigação do sofrimento e resistência da mulher negra.

Isso tem como consequência outras formas de objetificação da mulher negra, como pode ser notado também na própria concepção de mulata apontada na literatura. Abdias, a partir do estudo da mulata na literatura, realizado por Teófilo de Queiroz Júnior, exposto no livro *Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira*, nos mostra que, ao contrário do que prega a filosofia da democracia racial, na qual ela é entendida como o símbolo da harmonia entre brancos e negros, já que a mulata advém dessa relação (Nascimento, 2019, p. 263), essa mulher é vista apenas como um objeto sexual:

Com efeito, a literatura apenas registra uma situação de fato: a da mulata como resultado da prostituição sistemática da raça negra. Situação que possivelmente continuará se atentarmos para a condição de pobreza, penúria e completa destituição a que foi atirada a comunidade afro-brasileira; e as mulheres negras e mulatas são as vítimas acessíveis, vulneráveis à agressão e controle da camada branca dominante (Nascimento, 2019. p. 264-265).

Moralmente, vimos a ideia da mulata como aquela que se relaciona ao pecado, que implica diretamente a ideia de Mal, quando pensamos na religião colonizadora. A partir da dualidade entre bem e mal, o cristianismo constrói a ideia de pecado como a

manifestação do mal. Utilizando esse ponto como meio encadeador, passaremos agora à implicação do mal como elemento característico do ser negro no Brasil.

O negro como corporificação do mal

No “Documento 5”, Abdias Nascimento realiza uma análise do estudo de Doroth B. Porter, intitulado *Afro-Braziliana: A Working Bibliography*, que traz um levantamento de textos escritos por afro-brasileiros. O filósofo quilombista nota que mesmo sem ser o objetivo principal de Porter, ao realizar essa pesquisa, ela “traça e exhibe o mapa da liquidação mental dos afro-brasileiros” (Nascimento, 2019, p. 239), demonstrando o apagamento do negro no Brasil, que desconhece tais textos por causa do embranquecimento.

A ideologia do embranquecimento tem como fundamento principal a divulgação da ideia do branco como símbolo do bem e do belo, assim entendido como superior, em contrapartida, o negro é entendido como a corporificação do feio e do mal (Nascimento, 2019, p. 240).

O texto de Porter apresenta mais de cinco mil títulos de obras provenientes de pessoas negras (Nascimento, 2019, p. 240) que demonstram, de um lado, a força que o embranquecimento tem de esconder e camuflar essa erudição negra, e, por outro, a resistência de negros na produção intelectual, mesmo com tantas barreiras criadas pelas políticas da filosofia da democracia racial.

Abdias, por meio dos estudos de Porter, mostra o poder de destruição desse modelo de filosofia, como afro-brasileiros que, apesar de serem negros, como o Barão de Cotegipe, por exemplo, defendiam e consideravam a escravidão como fundamental para o desenvolvimento das lavouras (Nascimento, 2019, p. 241).

Na literatura, o filósofo quilombista cita Machado de Assis e Mário de Andrade. O autor de *Memórias póstumas de Brás Cubas* pouco escreveu sobre a sua origem africana, a ponto de ser considerado por Joaquim Nabuco como grego e não negro. Já o escritor de *Macunaíma*, segundo Abdias, escreveu apenas um texto, intitulado “Linha de cor”, que é uma resposta ao escrito de Fernando Góes que busca demonstrar a compreensão de que o branco tem o negro como inferior (Nascimento, 2019, p. 243). Mário, se distanciando dos negros a ponto de negar a sua própria

ascendência, realiza sua crítica afirmando que os argumentos de Góes se relacionam muito mais à questão de classe do que de cor.

Aqui, percebemos mais uma similaridade entre o pensamento de Fanon e de Abdias, a corporificação do mal e do feio no ser negro a tal ponto deste não se compreender como negro, defendendo a concepção que o trata como igual, quando na verdade ele é a vítima.

A força dessa ideologia é tão forte que a família do primeiro presidente negro do Brasil, Nilo Peçanha, negará a existência de qualquer gota de sangue africano em seu seio (Nascimento, 2019, p. 243-244). Percebemos a amplitude de tais concepções no exemplo, apontado por Abdias, do poeta Judas Isgorota que, para negar a sua cor negra, solicita exames laboratoriais que comprovem a inexistência de sua ascendência africana (Nascimento 2019, p. 244).

Esses exemplos de não identificação do ser negro por ele próprio, a ponto de desconsiderar as questões relativas a esse ser, assim como o próprio ataque a quem o defende, tem como pressuposto, no Brasil, como dito anteriormente, a filosofia da democracia racial, que pode ser notada na crítica que o professor Wilson Martins realiza ao texto de Porter, na qual um dos argumentos apresentados é a incoerência em se utilizar o termo afro-brasileiro para a situação brasileira (Nascimento, 2019, p. 249).

Apesar de não explicar por que há essa incoerência em relação ao termo, essa declaração evidencia o fato do obnubilamento da matriz africana brasileira e com isso, consequentemente, a negação da história e do ser negro brasileiro. Essa introjeção da identificação do feio e do mal no negro brasileiro advém de toda uma criação e um processo de aculturamento que se inicia na infância, assim como visto nos estudos de Fanon. Abdias coloca como exemplo a canção de ninar muito famosa no Brasil, “Boi da Cara Preta”:

Boi boi boi
Boi da cara preta
Pegue esta menina
Que tem medo de careta (Nascimento, 2019, p. 143).

Esta cantiga mostra o adjetivo “negro” como elemento que carrega em si o próprio mal, aquele que sequestrará a criança pelo seu temor a caretas. O filósofo quilombista ainda aponta uma transformação da mesma canção de ninar que, ao invés de utilizar o termo “boi” como personagem, é feita uma menção a um herói Negro, mostrando de maneira mais direta a introjeção do negro como o próprio Mal:

Zumbi
Zumbi
Zumbi do Piauí

Pega este menino que não quer dormir (Nascimento, 2019, p. 143).

Essa internalização da concepção de negro como vilão, aquele que deve ser temido, está presente em grande parte do folclore brasileiro, denotando que essa inferiorização é patente no imaginário brasileiro, como o filósofo demonstra em um repente:

Moleque de venta chata,
De boca de cururu
Antes de treze de maio
Eu não sei o que eras tu
O branco é da cor da prata
O negro é da cor do urubu (Nascimento, 2019, p.142).

Nesta estrofe, vimos a relação divulgada do branco e do negro, em que o branco é entendido como semelhante à joia valiosa muito cobiçada e o negro como aquele que depende dos restos mortais de outros animais, a carniça, sendo rechaçado pelos seus hábitos alimentares e seu cheiro.

Abdias quer evidenciar que a ideia de inferioridade do negro atravessa toda a sua vida. Como aponta Fanon, existem diversos mecanismos que introjetam esses valores do negro no imaginário social, até nos livros infantis, como o autor afirma fundamentando-se no pensamento de Guiomar Ferreira de Mattos, que assevera o quanto os livros infantis funcionam como um mecanismo de transmissão de preconceitos, com tanta força que “esta cresce como se tal repulsa racial contra o negro fosse inata, e não um veneno que os adultos inocularam na sua mente e no seu espírito, através de canções de berço, histórias e livros infantis” (Nascimento, 2019, p. 143).

A questão importante que destacamos do pensamento de Abdias é a coadunação de seu pensamento com a do filósofo martinicano no que se refere às formas como o racismo se apresenta: inicialmente, de maneira econômica, na qual os negros brasileiros, mesmo com a abolição da escravidão são relegados ao desemprego e a fome, enquanto os empregos são preenchidos por imigrantes europeus; posteriormente, com a epidermização do racismo, momento em que o negro é visto e encarado como inferior e tem como consequência a própria ideia de mal. Uma epidermização que ocorre a partir da internalização da língua africana como inferior e, consequentemente, a construção do imaginário do negro corporificado nas mazelas da sociedade, como notado na objetificação da mulher, vista apenas como objeto sexual.

Essa relação entre o quilombismo e as ideias de Fanon nos leva a crer nas consequências que o pensamento do martinicano apresenta ao negro, expostas a partir de uma objetificação desse ser. Assim, a metafísica fanoniana pode ser vista como um pressuposto da discussão do quilombismo mostrando como a ontologia do ser negro é construída.

Seção V - A resistência cultural e a mitopoesia

Apresentação

Trabalhamos até aqui algumas relações existentes com o conceito de mitopoesia. Inicialmente, abordamos a questão metafísica expressa na teoria de Wole Soyinka. Visto a importância da reviravolta dada ao mito como realidade, na segunda seção, nos debruçamos sobre a concepção de mito e a sua relação com o drama e o ritual de modo a compreender a importância da narrativa negra.

Na terceira seção, mostramos como essa concepção metafísica pode se materializar na sociedade a partir da dupla Ujamaa e autossuficiência, expressando, de maneira mais enfática, a teoria política de Abdias Nascimento. Seguido a esse trabalho, no último capítulo, apresentamos a filosofia da democracia racial e como ela se manifesta como apagamento do indivíduo negro a partir das relações do pensamento de Abdias Nascimento e Frantz Fanon.

Até aqui, abordamos diversos modos de opressão do ser negro e como eles se manifestam no Brasil. Por sua vez, mesmo com uma força tão grande que tem a filosofia da democracia racial, notamos no pensamento de Abdias Nascimento uma esperança de mudança que é materializada nas lutas de grandes personagens negros.

Nesta seção, apresentaremos a noção de resistência cultural expressa no pensamento de Amílcar Cabral, com o intuito de entender a força que a cultura possui na luta pela liberdade e como o filósofo quilombista se apropria de suas ideias. Por fim, como exemplo de resistência cultural e como uma das primeiras formas de resistência de Abdias, analisaremos o jornal *Quilombo*, que circulou no fim da década de 1940 e início da década de 1950.

O objetivo principal aqui é analisarmos as diversas formas de resistência apontadas por Abdias, que demonstram o quilombismo como o movimento que opera nas lacunas do sistema econômico, político e cultural, assim como a mitopoesia.

A cultura como síntese dialética

A discussão acerca da importância da cultura atravessa toda a obra de Amílcar Cabral. O político e escritor guineense entende esse conceito como um elemento que não pode ser deslocado da luta.

A cultura, para Cabral, é definida como a síntese das contraposições históricas de cada comunidade, ou seja, a partir das relações dialéticas e dos confrontos que a sociedade perpassa, se constroem maneiras de suprasumir e resolver esses conflitos, que se manifestam de modos diferentes para cada grupo. Essas formas de resolução de problemas, ou controvérsias devem ser entendidas como a própria cultura, pois por meio delas, podemos compreender a relação que cada comunidade possui com o meio e como ela se manifesta.

Com efeito, em cada momento da vida de uma sociedade (aberta ou fechada), a cultura é a resultante mais ou menos consciencializada das atividades económicas e políticas, a expressão mais ou menos dinâmica do tipo de relações que prevalecem no seio dessa sociedade, por um lado, entre o homem (considerado individual ou coletivamente) e a natureza, e, por outro, entre os indivíduos, os grupos de indivíduos, as camadas sociais ou as classes (Cabral, 1984a p. 7).

Notamos que a concepção de cultura apresentada por Amílcar Cabral possui como pressuposto o materialismo dialético proposto por Marx e Engels. O pensador africano se apropria de tal ideia para mostrar a complexidade da cultura e sua dinamicidade na medida em que ela se movimenta de acordo com o tempo histórico, materializando-se nos costumes e na vida cotidiana dos indivíduos ou do grupo social.

Marx e Engels realizam uma reviravolta na concepção hegeliana de dialética de modo que a compreendem não como uma construção lógica, ou seja, idealista, mas como algo que provém das relações materiais. Entretanto, o cerne do movimento dialético hegeliano é apropriado por Marx e Engels naquilo que se refere às contraposições, que de maneira simplória podemos explicar como dois elementos que se opõem, anulando um ao outro, de modo que a resolução dessa divergência provém da criação de outro elemento que, ao mesmo tempo, que suprassume a contradição anterior ao resolver aquele conflito, possui nele a contradição anterior.

Assim, Amílcar Cabral utiliza esse conceito para compreender a cultura como a resolução ou suprassunção de controvérsias históricas das sociedades. Portanto, a cultura nada mais é do que a forma utilizada por cada comunidade para solucionar os problemas sociais, que se manifestam a partir dessas oposições. A maneira peculiar

de resolução de conflitos que caracterizará a cultura de cada sociedade, descreverá a sua própria história. Deste modo, a supressão da oposição anterior será entendida como cultura e as formas como ela se apresenta na sociedade serão as manifestações da cultura.

A cultura é a síntese dinâmica da realidade, ao nível da consciência do indivíduo, da coletividade ou de um grupo humano, das relações existentes entre as categorias sociais nessa sociedade. As manifestações culturais são as diferentes formas em que individual ou coletivamente se exprime essa síntese em cada etapa da evolução da sociedade ou do grupo humano em questão (Cabral, 2024, p. 226).

A cultura, dessa maneira, será compreendida, por Cabral, como o próprio fundamento da luta de libertação. É o elemento a ser defendido pelo povo, pois o define e o identifica enquanto grupo social. Assim, ela será a responsável pela mobilização para a luta. “É nela que reside a capacidade de elaborar ou de fecundar elementos que asseguram a continuidade da história e, ao mesmo tempo, determinam as possibilidades de progresso ou retrocesso da sociedade” (Cabral, 2024, p. 226).

A fundamentação material da cultura será alicerçada na relação que esta possui com a história, sendo o seu elemento motor. A negação da história de uma sociedade, necessariamente, tem como consequência a negação da cultura, portanto, daquilo que unifica o grupo social. Por isto, a cultura se relaciona diretamente com os movimentos de libertação, por ser o elemento de afirmação para a independência do povo.

[...] Ao longo da luta de libertação surgem numerosos problemas bastante complexos e pouco estudados. O importante é enfrentá-los e resolvê-los, partindo do princípio que a luta de libertação só sairá vitoriosa se conduzida com base no conhecimento da realidade concreta do país onde se desenrola. E um elemento essencial e permanente nesta luta é a cultura do povo (Cabral, 2024, p. 225-226).

A guerra ou a luta amplifica essa dinamicidade na medida em que o convívio intenso impõe mais as contraposições, assim como propicia vivências possibilitando novas formas de resolução de problemas de maneira mais contundente e maior velocidade cultural.

A dinamicidade da cultura na luta

Uma das questões que surgem ao pensar a cultura é a multiplicidade de costumes que parece não caminhar para uma unidade comum. Refletindo sobre esse ponto, Cabral vai utilizar exatamente a concepção dialética para solucionar tal demanda. O contato entre diversas formas de manifestar a cultura traz inicialmente

uma expressão egocêntrica de interesses, principalmente econômicos e de relações de poder, não havendo assim uma noção coletiva da luta. Entretanto, a luta para Cabral, exercerá a função de analisar os pontos positivos e negativos de uma cultura. Em outras palavras, suas próprias contradições, realizando uma análise crítica a partir da qual formulará sínteses, ou seja, produzirá a própria cultura.

Seja qual for a complexidade deste panorama cultural, o movimento de libertação necessita reconhecer e definir os dados contraditórios por preservar os valores positivos e fazer confluir esses valores no sentido da luta, no quadro de uma nova dimensão, a dimensão nacional. É necessário igualmente sublinhar que é apenas no decurso da luta que a complexidade e a importância dos problemas culturais se revelam em toda a sua amplitude (Cabral, 2024, p. 227).

Visto que a cultura nada mais é que a resolução de contradições intrinsecamente relacionadas à vida, na guerra e na luta elas se apresentarão mais fortemente. A guerra é o período em que as contradições devem ser solucionadas de maneira célere, pois o atraso na supressão das contradições pode ocasionar a morte, assim como a capitulação da sociedade.

Segundo Cabral, nesse movimento de luta há o maior conhecimento das diferentes formas de apresentação da cultura, já que há combatentes de diversas regiões e estratos sociais, o que possibilita no meio dessas contradições a síntese e construção de afinidades entre os indivíduos. Possibilitando uma maior unidade da luta, além da própria construção de cultura, a luta é entendida como um ato de cultura (Cabral, 2024, p. 226).

A dinamicidade do encontro de diversos modos de se apresentar a cultura demonstra uma oposição nas manifestações que possibilitam uma maior unidade cultural. Aqui, Cabral toma o cuidado de não compreender a cultura de guerra como a imposição cultural, mas a construção conjunta de uma cultura no próprio movimento de guerra.

No decurso da luta os dirigentes do movimento de libertação, na maioria provenientes dos centros urbanos (pequena burguesia e trabalhadores assalariados) e as massas populares (principalmente camponeses), prosseguem e aumentam o seu nível cultural: passam a conhecer melhor a realidade do seu país, libertando-se dos complexos e preconceitos de classe, adquirem uma visão mais ampla do mundo, rompem barreiras étnicas, fortalecem a sua consciência política, participam com maior entusiasmo na vida do seu país e do mundo (Cabral, 2024, p. 228).

A luta assim entendida não pode ser colocada como um elemento de alienação ao mundo, mas como parte do movimento histórico de construção e reconstrução cultural. Portanto, ela se relaciona a um movimento crítico de avaliação e reavaliação dos costumes, de modo que se pondera o que é positivo e negativo desta cultura.

Nesse processo dialético busca-se superar essa oposição e construir novos elementos culturais que se relacionem à vida contemporânea.

Assim, a cultura estaria em um processo constante de reestruturação a partir do movimento dialético. Aqui notamos o caráter dinâmico e educativo da cultura, pois a vivência desse processo durante o movimento de luta conscientiza os combatentes de sua importância cultural.

A luta, desse modo, é percebida como um construto coletivo e individual, ao mesmo tempo em que se coloca como componente que motivará a luta conjunta. A participação da construção da síntese ou da própria cultura é o elemento que dá identidade ao povo, propiciando uma maior vontade de combate e defesa de sua cultura, a impondo ao invasor colonialista, além de possibilitar uma unidade.

No seio da sociedade autóctone, a luta da libertação atua no sentido de levar à criação de uma unidade gradual, mas sólida, correspondente à unidade moral e política, indispensável ao desenvolvimento da luta. Uma vez rompido o hermetismo dos diferentes grupos, a agressividade de caráter racial, tribal e étnico tende a decrescer e a ceder lugar à compreensão mútua, à solidariedade e ao respeito recíproco entre diferentes setores horizontais da sociedade reunidos pelo destino comum e pela luta contra a dominação estrangeira, quer dizer, por sentimentos de que as massas populares rapidamente tomam consciência, a não ser que o oportunismo político, próprio das camadas sociais médias, entrave o processo (Cabral, 2024, p. 229).

Segundo Cabral, o processo de luta tem como consequência o momento em que a força é tão grande que a metrópole passa a acreditar que não pode mais continuar o embate. Isto se deve ao poder que a cultura possui de unificar a luta e de conscientizar da importância da valorização de sua própria história.

Nesse momento, já há indícios das primeiras vitórias, pois a tática do imperialismo não será mais a imposição de sua cultura e o apagamento da cultura colonizada, mas uma forma de manter o seu poder com respeito a algumas características culturais da sociedade colonizada, como a manutenção das hierarquias e até o governo autóctone. Este fato demonstra, segundo Cabral, o reconhecimento de similaridade cultural e não mais a inferiorização da cultura como ocorre no imperialismo.

Convém igualmente sublinhar que a opinião pública das metrópoles, ao admitir a existência da originalidade e da cultura no povo colonial e, por conseguinte, o seu direito inalienável à autodeterminação e independência, realiza um progresso notável de ordem cultural, desembaraçando-se de um elemento negativo da sua cultura, o preconceito da superioridade da nação colonialista sobre a nação colonizada (Cabral, 2024, p. 230).

Cabral aponta para uma consequência da luta contra o imperialismo, que é algo positivo para os próprios colonizadores, pois a compreensão da igualdade entre

culturas caminha para o entendimento da cultura como um elemento mais amplo, o qual, no limite, a síntese de contradições pode criar uma cultura mundial, independente das vontades individuais.

As coordenadas da cultura, assim como as de qualquer fenômeno em evolução, variam no espaço e no tempo. A cultura, como a história, é um fenômeno dinâmico, estreitamente ligado à realidade econômica e social, ao nível das forças produtivas e ao modo de produção da sociedade que a originou. Eis porque a cultura - criação da sociedade, síntese dos equilíbrios e das decisões que ela engendra para sair dos conflitos em cada fase da história – é uma realidade social que não depende da vontade das pessoas, da cor da pele, do contorno dos seus olhos ou das fronteiras geográficas (Cabral, 2024, p. 230).

Percebemos aqui outra característica da compreensão do escritor africano acerca da cultura, sua unificação com a história de modo que o desenvolvimento da sociedade é dado por meio do progresso das forças produtivas e o modo de produção. Ou seja, há um nível de desenvolvimento que se apresenta por meio da cultura, a partir do qual podemos verificar a fase histórica de cada sociedade.

Cultura e história

Tendo como pressuposto o pensamento marxista, Cabral compreende a cultura como um elemento intrinsecamente relacionado ao modo de produção de cada sociedade. Ela seria o produto da relação dos meios de produção e a força produtiva.

Comumente relacionadas aos textos da maturidade de Marx, estes termos se relacionavam, principalmente, às questões de dinâmica do modo de produção capitalista e suas contradições. Ou seja, o desenvolvimento das forças produtivas levaria a novas relações entre os seres sociais, que ocasionariam rupturas (revoluções) no modo de produção. O modo de produção seria o que definiria uma época histórica – escravismo, feudalismo, capitalismo, socialismo, comunismo. Este modelo de pensar o processo histórico tomou diversas formas mecanicistas compreendendo estas funções de modo quase inevitável, sendo todas as realidades locais adaptáveis à equação (Rolim, 2016, p. 174).

Cabral afirma que as forças produtivas indicam o nível de desenvolvimento de cada sociedade, que se define a partir das formas de se relacionar com a natureza, demonstrando como se manifestam as relações entre o ser humano e o meio que o circunda (Cabral, 1984a, p. 8). Por sua vez, o modo de produção expressa o equilíbrio entre a relação das forças produtivas e como elas são utilizadas:

Indica e condiciona, por outro lado, o tipo de relações materiais (expressas objetiva ou subjetivamente) existentes entre os diversos elementos ou os diversos conjuntos que formam a sociedade em questão: relações e tipos de relações entre o homem e a natureza, entre o homem e o seu meio; relações e tipos de relações entre os componentes individuais ou coletivos de uma sociedade. Falar disso é falar de história, mas é igualmente falar de cultura (Cabral, 1984a, p. 8).

Ao entender a cultura desse modo, Cabral a relaciona diretamente com a história de cada sociedade, alargando o conceito de cultura para os mais diversos modos de vida - política, econômica -, possuindo um viés estruturante de toda uma comunidade.

Dessa maneira, a cultura fundamentará as relações de troca presentes no cotidiano dos indivíduos, assim como será o pressuposto político de toda uma sociedade, na medida em que ela aparece como síntese de cada controvérsia e confronto entre indivíduos. Dito em outras palavras, a cultura perpassará os diversos âmbitos da sociedade e será responsável pela existência e resistência de cada comunidade.

Num determinado momento, que depende dos fatores internos e externos que determinam a evolução da sociedade em questão, a resistência cultural (indestrutível) poderá assumir formas novas (políticas, econômicas, armadas) para contestar com vigor o domínio estrangeiro (Cabral, 1984a, p. 5-6).

Assim, o conceito de cultura atravessa os mais diversos modos da existência de uma comunidade, sendo um dos elementos de maior dificuldade de extinção no processo de dominação na medida em que é “um elemento essencial da história de um povo” (Cabral, 1984a, p. 8). Logo, se a história de um povo se relaciona com a explicação da amplitude dos conflitos e controvérsias de uma sociedade, a cultura, segundo Cabral (1984, p. 9), se relacionará com a maneira de como os indivíduos dessa sociedade se deparam e solucionam esses problemas.

O filósofo exemplifica a relação da história e da cultura a partir da imagem de uma planta, na qual a história será entendida como a planta e a cultura como a flor. Essa alegoria quer mostrar o caráter de proliferação dos modos de ação do indivíduo com o mundo nas sociedades a partir da flor, responsável pela fecundação e geração da vida da planta, a propagação da história da sociedade, ao mesmo tempo que o caule como o sustentáculo da cultura, a história. Portanto, ao se negar a história de um povo, consequentemente se nega a sua cultura (Cabral, 1984a, p. 9)

Compreende-se assim que, sendo o domínio imperialista a negação do processo histórico próprio do povo dominado, seja necessariamente a negação do seu processo cultural. Compreende-se ainda a razão pela qual a prática do domínio imperialista, como qualquer outro domínio estrangeiro, exige, como fator de segurança, a opressão cultural e a tentativa de liquidação, direta ou indireta, dos dados essenciais da cultura do povo dominado (Cabral, 1984a, p. 9).

Resistência cultural e identidade

Apesar de haver uma compreensão da luta pela independência como um retorno às fontes culturais, isso não significa que o movimento de libertação deve ser entendido como renascimento cultural. Cabral mostra que a cultura sempre resistiu durante o período de dominação, seja no continente africano ou na diáspora.

A prática do domínio imperialista exige, como fator de segurança, a opressão cultural e a tentativa de liquidação, direta ou indireta, dos dados essenciais da cultura do povo dominado. Mas este só pode criar e desenvolver o movimento de libertação por guardar bem viva a sua cultura, apesar da repressão permanente e organizada da sua vida cultural; por, anulada a sua resistência político-militar, continuar a resistir culturalmente. E é a resistência cultural que, num determinado momento, de acordo com os fatores internos e externos que condicionam a evolução da sociedade em questão, assim como as suas relações com a potência colonial, pode assumir novas formas (políticas, económicas, armadas) para contestar o domínio estrangeiro (Cabral, 1984b, p. 7).

Para o político guineense (1984b, p. 7), a colonização imperialista só possui dois modos de dominação: a primeira, caracterizada pelo genocídio em massa, na qual assassina completamente todos os habitantes nativos; e a segunda, marcada por uma assimilação cultural, que nega de maneira veemente a cultura ou mantém a cultura nativa para a manutenção da dominação, como pode ser visto nas comunidades verticais em que seu poder é mantido pelo imperialismo.

De qualquer modo, onde há nativos vivos, a cultura se mantém de maneira sub-reptícia, sendo caracterizada por Cabral como a própria resistência cultural e o motor da luta pela independência. Ele ainda afirma que, mesmo com muito tempo de dominação, o imperialismo não consegue impor sua cultura em todo o território, ainda que seja na colonização de povoamento. Na Guiné, segundo o autor, apenas 0,03% da população possui uma imposição cultural direta, vista, principalmente, nas regiões localizadas nas cidades litorâneas e em algumas partes do interior (Cabral, 1984b, p. 7-8). O restante da região possui uma maior liberdade cultural.

Esta situação é originada, por um lado, pelo carácter necessariamente obscurantista do domínio imperialista que, desprezando e reprimindo a cultura do povo dominado, não tem qualquer interesse em promover a aculturação das massas populares, fonte de mão-de-obra para os trabalhos forçados e principal alvo da exploração; por outro lado, a eficácia da resistência cultural dessas massas que, submetidas ao domínio político e à exploração económica, encontram na sua própria cultura o único reduto susceptível de preservar a sua identidade (Cabral, 1984b, p. 8).

A importância da cultura é vista como modo de sobrevivência frente a todo sofrimento colocado pelo colonialismo. É a resistência cultural que mantém a identidade viva da população.

Para Cabral, não basta fazer uma boa política e um bom combate se não houver o reconhecimento da afirmação de si perante o meio, de modo que isso demonstre o acúmulo e a construção de conhecimento e cultura, o próprio desenvolvimento cultural.

Devemos ter em mente que não basta produzir, desenvolver boa política e fazer guerra. Se um ser humano, homem ou mulher, faz tudo isso, sem que ele próprio avance como ser inteligente, como primeiro ser da natureza, sem que sinta que cada dia aumentam os seus conhecimentos do meio e do mundo em geral, quer dizer, sem que se desenvolva no plano cultural, tudo aquilo que faz – produzir, fazer boa política, combater-, não dá qualquer resultado (Cabral, 2024, p. 203).

Sem esse reconhecimento, qualquer combate ou construção política perde o sentido por não encontrar a finalidade da luta. Desse modo, a busca de mecanismos que possibilitem a independência como a afirmação de si e de uma comunidade se manifesta como um ato de cultura.

Notamos, assim, que a resistência cultural está intrinsecamente ligada à afirmação do ser como sujeito que transforma o meio de acordo com suas necessidades. Consequentemente, a luta pela independência pode ser entendida como o resgate desse protagonismo no seu próprio território e as formas de se relacionar com ele.

Também, é uma prova clara de resistência cultural, porque queremos ser nós mesmos, ou seja, africanos da Guiné e Cabo Verde. A nossa cultura não é a cultura dos portugueses, embora tenha, hoje em dia, alguma influência da cultura portuguesa. Portanto, todos os nossos combatentes, responsáveis e militantes conscientes devem saber que a nossa luta é também resistência cultural, sendo a luta armada o principal aspecto dessa resistência (Cabral, 2024, p. 203-204).

Imperialismo como negação da cultura

Como visto, o processo de dominação só pode ocorrer de duas maneiras: extinguindo a sociedade dominada ou por meio da repressão cultural, que ocorre a partir da inferiorização da cultura da sociedade dominada. Tal fato tem uma relação direta com a filosofia da democracia racial, que opera a negação da cultura em diversos âmbitos sociais.

A história ensina-nos que, em determinadas circunstâncias, é fácil ao estrangeiro impor o seu domínio a um povo. Mas ensina-nos igualmente que, sejam quais forem os aspectos materiais desse domínio, ele só se pode manter com uma repressão permanente e organizada da vida cultural desse mesmo povo, não podendo garantir definitivamente a sua implantação a não ser pela liquidação física de parte significativa da população dominada.

Com efeito pegar em armas para dominar um povo é, acima de tudo pegar em armas para destruir ou, pelo menos, para neutralizar e paralisar a vida cultural (Cabral, 1984a, p. 5).

Diante da impossibilidade de domínio econômico e político com a manutenção da cultura do povo dominado (Cabral, 1984a, p. 6), o meio de dominação será a negação de toda a história da sociedade colonizada, na medida em que todos os processos de resolução e suprassunção de controvérsias construídas por aquele grupo social são obnubiladas em nome de uma cultura invasora. Desse modo, há uma imposição cultural que não respeita os processos históricos, políticos e culturais de cada comunidade social.

É, por exemplo, o caso da pretensa teoria da assimilação progressiva das populações nativas, que não passa de uma tentativa, mais ou menos violenta, de negar a cultura do povo em questão. O nítido fracasso desta “teoria”, posta em prática por algumas potências coloniais, entre as quais Portugal, é a prova mais evidente da sua inviabilidade, senão mesmo do seu carácter desumano. No caso português, em que Salazar afirma que a África não existe, atinge mesmo o mais elevado grau de absurdo (Cabral, 1984a, p. 6).

Entretanto, é impossível a negação total de uma cultura. Mesmo pressionada à extinção das formas e modos culturais, por fazerem parte de toda uma história da sociedade e sendo a própria explicação dos problemas vividos, o seu fim não se realiza. A cultura fica como se fosse em estado de hibernação, e nas brechas e lacunas do sistema dominador ela reaparece.

Sejam quais forem as condições de sujeição de um povo ao domínio estrangeiro e a influência dos fatores econômicos, políticos e sociais na prática desse domínio, é em geral no fato cultural que se situa o germe da contestação, levando à estruturação e ao desenvolvimento do movimento de libertação (Cabral, 1984a, p. 9).

Por isso a importância da cultura no movimento de resistência. Pois ela se apresenta como a primeira forma de combate de modo a buscar o restabelecimento da relação com o meio anterior ao período de dominação, um movimento de afirmação cultural conceituado por Cabral como resistência cultural.

Esse processo de reestruturação cultural acontece de maneira dinâmica, de tal modo que a cultura é avaliada e reavaliada, ou seja, frente a uma multiplicidade cultural, há uma busca dos elementos afins, assim, como a resolução de divergências buscando uma unidade. Contudo esse retorno à cultura anterior não é realizado de maneira ingênua, mas sim de maneira crítica, reavaliando os valores antigos, assim como incorporando os elementos positivos da cultura opressora. Cabral nos mostra um movimento de construção e reconstrução da cultura que carrega em si elementos positivos e negativos que devem ser dosados ao definir uma cultura nacional como meio de superação das contradições existentes.

Para que a cultura possa desempenhar o papel importante que lhe compete no âmbito do desenvolvimento do movimento de libertação, este deve saber preservar os valores culturais positivos de cada grupo social bem definido, de cada categoria, realizando a confluência desses valores no sentido da luta, dando-lhes uma nova dimensão a dimensão nacional. Perante esta necessidade, a luta de libertação é, acima de tudo, uma luta tanto pela preservação e sobrevivência dos valores culturais do povo como pela harmonização e desenvolvimento desses valores num quadro nacional (Cabral, 1984a, p. 14-15).

Alienação e cultura

Na medida em que a cultura é o reflexo da história e da vida do indivíduo na sociedade, ela não possui apenas lados fortes e positivos. Assim como o ser humano, há fraquezas e lados negativos também. Isso pode ser notado em outros âmbitos que possuem uma relação de dependência e reciprocidade com a cultura, como podemos ver nas relações econômicas e sociais (Cabral, 1984a, p. 18).

Consequentemente, a cultura se modifica de acordo com o meio e as relações em que ela é produzida. Assim como há as diferenças e peculiaridades de cada ser humano ou grupo social, da mesma maneira se comportará a cultura. A intenção de Cabral ao se debruçar sobre as diversas perspectivas da cultura é se manter atento a uma supervalorização romântica de costumes antigos, apenas por serem africanos, deixando de realizar uma análise crítica e aprofundada desses costumes.

Assim, faria parte do processo de libertação a análise profunda da cultura, de modo a ressaltar os vieses positivos e o reconhecimento das perspectivas negativas, com o objetivo de transformar essas fraquezas em forças para a luta (Cabral, 1984a, p. 19). Esse movimento sobre a cultura se faz necessário exatamente pela força que a cultura tem. Ela insufla os indivíduos para a sua manutenção por meio da luta, assim a verificação das fraquezas possibilita uma maior preparação para o combate.

Pode dizer-se que, no início da luta, seja qual for o seu grau de preparação, nem a direção do movimento de libertação nem as massas militantes e populares têm uma consciência nítida do peso da influência dos valores culturais na evolução dessa mesma luta: quais as possibilidades que cria, quais os limites que impõe e, principalmente, como e quanto a cultura é, para o povo, uma fonte inesgotável de coragem, de meios materiais e morais, de energia física e psíquica, que lhe permitem aceitar sacrifícios e mesmo fazer “milagres”; e, igualmente, sob alguns aspectos, como pode ser uma fonte de obstáculos e dificuldades, de concepções erradas da realidade, de desvios no cumprimento do dever e de limitação do ritmo e da eficácia da luta face às exigências políticas, técnicas e científicas da guerra (Cabral, 1984a, p. 20-21).

A cultura se apresenta como um elemento tão importante que no processo de luta de libertação faz-se necessário observar o quanto a cultura opressora se

interiorizou na sociedade, principalmente nos indivíduos que foram, de certa forma, assimilados no processo de dominação, seja economicamente ou politicamente. Como, por exemplo, aquela pequena elite autóctone que participou da estrutura de dominação com algum status de poder.

Isso é importante, pois Cabral aponta como esse fato é um mobilizador de sujeição cultural do indivíduo, que propicia mudanças de comportamento alicerçadas na cultura dominadora, entendida como superior em relação às outras culturas.

A experiência do domínio colonial demonstra que, na tentativa de perpetuar a exploração, o colonizador não só cria um perfeito sistema de repressão da vida cultural do povo colonizado, como ainda provoca e desenvolve a alienação cultural de parte da população, quer por meio da pretensa assimilação dos indígenas, quer pela criação de um abismo social entre as elites autóctones e as massas populares. Como resultado desse processo de divisão ou de aprofundamento das divisões no seio da sociedade, sucede que parte considerável da população, especialmente a “pequena burguesia” urbana ou campesina, assimila a mentalidade do colonizador e considera-se como culturalmente superior ao povo a que pertence e cujos valores culturais ignora ou despreza (Cabral, 1984a, p. 12).

Essa constatação é crucial no movimento de libertação para que esses indivíduos não se tornem líderes no processo revolucionário, pois a alienação é tão grande que pode haver um retrocesso na luta. Portanto, assim como a cultura se apresenta como elemento legitimador e insuflador da luta, o descuido com a alienação cultural, provocada pelo império colonizador, pode levar à derrocada do movimento. Pensando no caso dos países colonizados no continente africano, a dificuldade não está na conquista da independência, mas na manutenção da cultura autóctone.

É preciso, no entanto, tomar em consideração o fato que, perante a perspectiva de independência política, a ambição e o oportunismo que afetam em geral o movimento de libertação podem levar à luta indivíduos não reconvertidos. Estes, com base no seu nível de instrução, nos seus conhecimentos científicos ou técnicos, e sem perderem em nada os seus preconceitos culturais de classe, podem atingir os postos mais elevados do movimento de libertação. Isto revela como a vigilância é indispensável, tanto no plano da cultura como no da política. Nas condições concretas e bastante complexas do processo do fenómeno do movimento de libertação, nem tudo o que brilha é ouro: dirigentes políticos - mesmo os mais célebres - podem ser alienados culturais (Cabral, 1984a, p. 12).

Como consequência do que foi dito acerca da cultura e do poder que ela possui na luta, podemos identificar a cultura como o elemento formador de identidade e afirmação não só de uma comunidade ou sociedade, mas do indivíduo. Nessa medida, na luta contra o colonizador quanto mais diferente for a cultura dos povos que se confrontam, mais há motivação para a busca da vitória do povo dominado (Cabral, 1984a, p. 15).

Polos da cultura

Crítica ao retorno romântico da cultura africana

Aprofundando a questão da cultura, vimos que Cabral a compreende sob duas perspectivas: uma que se refere às peculiaridades de cada sociedade, ou seja, a característica particular de cada sociedade de suprasumir as oposições sociais; e a outra forma, que se relaciona diretamente com o nível econômico daquela comunidade, à apropriação dos modos de produção. O pensador acredita que há especificidades culturais de cada grupo social, contudo, isso não pode ser confundido com aqueles costumes relacionados ao movimento histórico que expressam o seu nível econômico.

Muitos pensam que, para resistirmos culturalmente em África, temos de defender as coisas negativas da nossa cultura. Não é essa a nossa opinião. É que a cultura também é o produto do nível econômico em que um povo está. A nossa opinião é que comer com a mão, cantar certos tipos de cantigas e danças de determinadas maneiras dependem da vida que o povo leva, do ponto de vista de produzir riqueza, de produzir bens (Cabral, 2024, p. 206).

Para mostrar como a cultura determina o nível econômico de cada sociedade, Cabral aponta diversos modos de se relacionar com um mundo que é entendido como africano, porém também foram ou são encontrados em outras sociedades, seja na europeia, asiática ou africana.

Ele inicia apresentando a semelhança entre as cantigas do povo balanta e os coros alentejanos, que, em suas palavras (Cabral, 2024, p. 206), provêm das mesmas condições geográficas e econômicas encontradas em ambas as regiões, apesar de serem de continentes diferentes. Assim, as canções são parecidas não por essas comunidades serem originadas do mesmo povo, mas por viverem em locais com características físicas semelhantes.

A relação entre o viés econômico e a cultura pode ser notada em diversas sociedades, na utilização de amuletos sagrados ou no aconselhamento de profetas para assessorar nas melhores táticas de guerra.

Em todo o mundo, já houve pessoas que usaram “lopé” (tanga), e muitas ainda o usam, por todo o lado. Havia em Roma panos iguais ou parecidos aos bubus, panos à moda dos ganeses. Vejam nos filmes sobre os romanos que usavam panos, que se chamavam togas, mas eram como quaisquer outros panos. Os romanos traziam sandálias e panos, nada mais. Hoje, há pessoas que andam com panos como se só a África é que os tivesse e soubesse o que são. O uso do pano é o reflexo de estado econômico, nada mais. O pano é nosso, mas não é só nosso. Dia virá em que os filhos dos filhos dos vossos filhos hão de esquecer tudo isso. É pena que não possamos

viver o bastante para constatar que assim é. Nós, hoje, quando conhecemos usos e costumes dos vikings, pensamos que eram doidos, porque não compreendemos que vivia de acordo com o seu tempo. Não davam um passo sem consultar o feiticeiro antes. O rei andava sempre com o feiticeiro ao lado. Os romanos, nos tempos antigos, antes de irem para o combate, abriam a barriga de uma galinha para ver se a ocasião era boa ou não para fazer guerra. Havia até sacerdotes, os árgures, que os chefes consultavam para saber se deviam ou não iniciar a guerra (Cabral, 2024, p. 208-209).

Diante dessas coincidências, há elementos culturais que são específicos de cada sociedade e outros universais que expressam o seu nível econômico e social. Por consequência, há uma hierarquia social e cultural ditada pelo movimento econômico de cada sociedade. Outro ponto importante que pode ser inferido dessa análise se refere a quais elementos culturais devem ser mantidos ou não. Aqui, percebemos que uma das questões principais é como a religião se relaciona com as ações e costumes dos soldados e da sociedade no seu cotidiano.

Cabral quer retirar o que ele concebe como lado negativo da cultura africana, que pode ser visto tanto no assassinato de crianças por motivos religiosos, assim como aqueles elementos que marcam um retrocesso econômico que se relaciona a um outro momento histórico que não mais se compatibilizam com a situação atual de Guiné Bissau e Cabo Verde.

Ao realizar essa diferenciação, ele apresenta uma análise dos fundamentos de sua cultura com o objetivo de retirar aquilo que ele compreende como negativo à sua cultura e, concomitantemente, buscar uma maior unificação cultural possibilitando maior unidade para a luta armada. Diante das diversas formas de organizações sociais e culturais no continente africano, especificamente, em Guiné Bissau e Cabo Verde, é necessária uma unidade cultural que propicie um maior sentido de identidade entre os combatentes na luta. Para isso, Cabral nota que há costumes e modos culturais com afinidades nos mais diversos povos.

Vejam este exemplo: a nossa população mandinga tem muitas rixas no seu seio, porque uns tem a mania de que são mais do que outros, e até se diz que os mandingas quando afirmam uma coisa estão a pensar precisamente o contrário. Por isso, parece uma população dividida. Mas, diante de um ato cultural como rezar, parecem um homem só. Se dissermos a um balanta ou a um manjaco que o Bobó é um bom rapaz, ele diz logo que essa pessoa é amiga do Bobó e repete a mesma coisa a outros. Uns acreditam, outros não. Mas, se dissermos que o “Iran” de Cobiana afirmou tal coisa, mesmo que estejam na União Soviética, mandingas, mancanhas, papéis, balantas etc., todos acreditam. Vocês veem, portanto, que, diante de uma situação cultural, um povo é capaz de se unir, mesmo sendo um povo tão dividido como era o nosso (Cabral, 2024, p. 210).

Portanto, a unidade pode ser conseguida por meio desses elementos culturais que conectam os mais diversos povos e que será usada como ferramenta na luta

armada para resistir ao inimigo, por meio da construção de uma junção de patriotismo e amor à terra (Cabral, 2024, p. 210). Esses itens serão responsáveis por motivar os soldados, fundamentar e dar sentido à luta armada, a ponto de as pessoas colocarem-se em risco de morrer e de matar:

É um ato de cultura inculcar no espírito de cada um a certeza da nossa vitória e a coragem para nunca desistir ou desesperar perante qualquer derrota, porque não há luta que não tenha derrotas. Ao mesmo tempo que fortalecemos a nossa confiança na vitória, devemos fazer tudo para desesperar o inimigo e os seus agentes, convencendo-os de que vão perder, de certeza (Cabral, 2024, p. 211).

Assim, mais do que a retomada da cultura, Cabral mostra a possibilidade de criação de uma outra perspectiva. Percebendo que a cultura colonial faz parte da formação da consciência dos colonizados e que ela não é construída somente a partir de elementos ruins, o pensador propõe a estruturação de uma nova forma de organização, que exclua os elementos negativos da cultura africana e exalte os elementos positivos da concepção colonizadora.

Os camaradas devem ter compreendido já que a nossa resistência cultural consiste no seguinte: enquanto liquidamos a cultura colonialista e os aspectos negativos da nossa própria cultura, temos de criar uma cultura nova, baseada nas nossas tradições, mas respeitando tudo quanto já se tem conquistado no mundo para servir o homem (Cabral, 2024, p. 205).

Percebemos, assim, que a resistência cultural não é entendida apenas como uma forma de retomar a cultura africana, mas como a construção de algo novo, que retire os aspectos negativos das culturas cabo verdiana e guineense, a partir de uma análise crítica que considere as conquistas da humanidade. Parte dessas conquistas se refere ao lado positivo das concepções colonialistas, especialmente às descobertas científicas.

O nosso trabalho deve ser tirar da cabeça aquilo que não presta e deixar aquilo que é bom, porque o colonialismo não tem só coisas que não prestam. Devemos ser capazes de combater a cultura colonialista, mas deixar na nossa cabeça os aspectos cultura humana, científica, que os portugueses trouxeram para a nossa terra (Cabral, 2024, p. 204).

Uma das ideias de Cabral ao defender isso é diminuir a força das crenças que as diversas comunidades possuem naquilo que ele chama de feitiçaria, principalmente no que se relaciona ao Iran. Cabral mostra inicialmente que as ações impostas pelo Iran, muitas vezes se relacionam mais aos desejos de poder individual do que realmente com a cultura. Além disso, essas crenças acabam diminuindo a força de combate.

Lembro-me de um camarada chamado Alfucene que mandamos para a luta no Gabu. Um dia, procurou-me para dizer que o “Iran” do Gabu não queria que lutássemos, a não ser que o filho dele fosse sacrificado. Eu interpretei isso da seguinte maneira: ele era originário do Gabu, estava à procura de

uma maneira de ser chefe, então, quis mostrar que, como o “Iran se interessava pelo seu filho, ele é quem devia ser chefe. Eu disse-lhe: “Camarada, se é assim que vamos lutar no Gabu, então, procuraremos esse ‘Iran’ para o matar, porque ele é dos tucas, não da nossa terra” (Cabral, 2024, p. 204).

Em contrapartida, o pensador africano aponta a ciência como um fundamento que deve ser seguido em contraposição a essas crenças. Como exemplo, ele afirma que o Trovão não é uma força sobrenatural, mas apenas uma reação elétrica. Notamos então, um certo cientificismo na concepção cultural de Cabral, que pode apontar para uma espécie de eurocentrismo.

A nossa cultura deve desenvolver-se numa base científica, sem crendices. Amanhã, deve evitar que qualquer um de nós pense que o relâmpago é sinal de que Deus se enraivece e a trovoadas é a voz do céu ou o “Iran” furioso. Toda a gente tem de saber que a trovoadas e o relâmpago são provocados por duas nuvens que se chocam, uma carregada de eletricidade positiva e outra de eletricidade negativa, e produzem faísca, que é o relâmpago, e um barulho, que é a trovoadas (Cabral, 2024, p. 212).

Ao mesmo tempo que o autor coloca os vários problemas das crenças africanas, pouco ele discute sobre as crenças da colônia. Contudo, não podemos nos esquecer de Cabral está num momento de guerra e sua meta principal é manter os soldados fortes e prontos para atacar; e a cultura relaciona-se diretamente com isso, pois parece que Cabral a compreende como elemento que dialoga com o modo de pensar e agir de cada indivíduo ou comunidade. Compreender esse ponto como motriz para a luta armada é entender a importância disto como motivação para a ação construída socialmente.

O lado positivo da cultura europeia

Sem nenhuma dúvida o imperialismo maltratou e assassinou diversas populações, a tal ponto que a busca pela libertação desse modelo político é uma marca da segunda metade do século XX, caracterizado pelas diversas lutas de independência no continente africano.

Entretanto, Amílcar Cabral nota que o imperialismo caracterizado pela busca intensa da mais valia a partir do massacre e exploração do povo africano e diaspórico também possui elementos positivos. O líder do PAIGC (Partido Africano para a Independência de Guiné e Cabo Verde) quer mostrar a importância do imperialismo para o desenvolvimento histórico, que, segundo ele, pode ser notado tanto no plano econômico, quanto no científico; é importante salientar que, segundo o pensador, o desenvolvimento econômico está atrelado à cultura de modo que algumas fases deste

desenvolvimento nem sequer chegaram ao continente africano por causa do colonialismo.

Assim, o imperialismo não só contribuiu para o seu desenvolvimento, mas também ao desenvolvimento da humanidade. O próprio bloqueio da cultura africana exige um conhecimento profundo dessa cultura, que pode ser visto nos diversos estudos antropológicos realizados por esse modelo político, enriquecendo, assim, as ciências humanas.

Amílcar Cabral parece pressupor o imperialismo como algo natural e necessário para o desenvolvimento da humanidade. Ele reconhece o lado profundamente negativo que teve o imperialismo na exploração, assassinio e pilhagens do povo do continente africano. Entretanto, o pensador mostra que até nessa perspectiva é necessário notar os elementos positivos desse momento histórico de exploração, visto nos países imperialistas a partir da rápida transformação dos meios de produção, aceleração científica, socialização do trabalho, assim como, a ascensão populacional (Cabral, 1984b, p. 4-5).

Apesar do lado profundamente negativo encontrado na paralisação da cultura africana causada pela dominação colonialista, é possível encontrar elementos positivos no continente africano quando pensamos no desenvolvimento da humanidade, como a criação de novos tipos de relação entre o dominador e o dominado, a introdução da moeda, o desenvolvimento de mercados, além da criação de novas nações antes dispersas em diversas comunidades (Cabral, 1984b, p. 5).

Portanto, em Cabral, o imperialismo não é composto apenas de elementos negativos, ele conseguiu reduzir distâncias, proporcionou novas fases do desenvolvimento, e, mesmo com a intenção de dominar mais o povo colonizado, possibilitou o maior conhecimento da humanidade, na medida em que, nesse período, nunca as ciências humanas, como história, antropologia e etnografia se desenvolveram tanto. O confronto entre comunidades e culturas diferentes implicou a compreensão melhor do inimigo para dominar, isso possibilitou a criação de novas formas de convívio, relações sociais e, conseqüentemente, um conhecimento muito mais amplo da cultura (Cabral, 1984b, p. 5-6).

Diante da importância da cultura no movimento de dominação imperialista no atual momento histórico de independência africana, torna-se necessário retomar os estudos sobre a cultura e compreender aqueles que entravam na luta e os que trazem o seu maior fortalecimento (Cabral, 1984b, p. 6).

Resistência cultural em Abdias Nascimento

Após analisar a noção de cultura em Cabral, constatamos diversos pontos em comum entre o pensamento do líder africano e o de Abdias Nascimento. Ao abrir o primeiro documento do livro *O quilombismo*, nos deparamos com a epígrafe de Amílcar Cabral: “a luta pela libertação é, antes de tudo, um ato cultural” (Cabral *apud* Nascimento, 2019, p. 31), mostrando a íntima relação entre os pensadores acerca da relação existente entre luta e cultura. Um dos primeiros pontos que trabalharemos é a compreensão de resistência cultural semelhante entre os dois pensadores.

No “Documento 3” do livro, Abdias apresenta a noção de persistência cultural, que possui uma relação direta com a noção de resistência cultural. O pensador quilombista mostra que a religião afro-brasileira é uma das grandes responsáveis pela sobrevivência e manutenção da cultura negra, que se manteve resistente a partir das brechas e lacunas do sistema escravocrata. Nas áreas urbanas, segundo nosso autor, houve uma maior facilidade que na área rural.

Mas 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 da cultura. Instituições e tradições de diversas culturas transplantadas da África para o Brasil permanecem existindo em todo o seu brilho e vitalidade (Nascimento, 2019, p. 115).

Isto ocorreu pois na cidade havia alguns trabalhadores de ganho, os quais ofereciam seus serviços propiciando uma maior comunicação com outros africanos ou descendentes de africanos, da mesma ou de diferentes etnias. Os encontros que não ocorriam dessa maneira derivaram das lacunas existentes nos modos de separação promovidos pela colônia, como podem ser notados nas irmandades, pois se de um lado elas separavam comunidades de etnias e culturas diferentes, ao mesmo tempo, promoviam uma maior associação entre os membros que compartilhavam a mesma cultura (Nascimento, 2019, p. 116).

Em última instância, pode-se dizer que *nações* e grupos religiosos tiveram um duplo papel na sociedade colonial: de um lado, foram ajuda positiva como veículos e transmissores da religião africana e da cultura tradicional; de outro, se transformaram em braços do senhor, auxiliando a dominação e exploração dos africanos (Nascimento, 2019, p. 117, grifo do autor).

Por sua vez, nas áreas rurais havia uma maior dificuldade de união do povo negro. Entretanto, por força da produtividade, os senhores foram obrigados a conceder um dia de descanso como meio de evitar as enfermidades, o que possibilitou também um pequeno espaço no qual os escravizados poderiam reviver sua cultura.

Apenas aos domingos e feriados se permitia aos escravos das fazendas uma certa folga, a qual nem era de fundo religioso, como também não decorria da propalada benevolência do senhor de escravos: o que motivava a folga dos domingos e feriados era a taxa de mortalidade extremamente alta. Assim se necessitava salvar o capital empregado na escravaria, e o remédio mais indicado estava à mão: uma dose de cultura natal, por intermédio da música da dança, dos cânticos, das anedotas, dos contos legendários míticos (Nascimento, 2019, p. 118).

A persistência cultural se mantém no pensamento de Abdias Nascimento e, assim como o movimento de luta pela libertação exemplificado no quilombismo, a cultura se manteve a partir de pequenas brechas e lacunas do sistema escravocrata. Assim, a principal responsável pela manutenção da cultura é a religião, principalmente, o candomblé, sendo entendida como um dos principais elementos desta resistência cultural.

Ao nos defrontarmos com o pensamento do filósofo quilombista percebemos que ele materializa a concepção de resistência cultural apontada por Cabral, demonstrando, a partir de exemplos históricos, como isso ocorreu. Como afirmado pelo líder africano, esse movimento aconteceu, pois não há como haver uma imposição generalizada da cultura, de modo que não se pode matá-la, apenas imobilizá-la, pois é ela que dá sentido à vida. Mais do que isso, ela é o próprio remédio contra a alta taxa de mortalidade, como afirma Abdias, e mantém a identidade humana: “Agredido de todos os lados, foi em suas religiões ancestrais que o africano encontrou um espaço onde se apoiar e defender o que lhe restava de identidade humana” (Nascimento, 2019, p. 115).

Notamos essa importância da resistência nos pequenos espaços ocupados pelos africanos como uma maneira de manter a sua identidade e um modo de luta específico, que conceitua a noção de quilombismo, como podemos ver quando o pensador brasileiro analisa um trecho da obra de Juana Elbein dos Santos, quando ela discute sobre a sobrevivência da cultura negra, dessa vez utilizando o termo resistência cultural e não mais persistência cultural:

[...] assim como as organizações à margem da lei, na forma dos quilombos ou da República dos Palmares. Tanto as de ontem como as de hoje, quilombos do passado e terreiros atuais, são elos da continuidade africana que, sob as mais diversas vicissitudes, jamais perdeu seu fio histórico dentro do labirinto colonial das Américas. Religião em conserva, talvez, porém não fossilizada, os terreiros têm funcionado como efetivos centros de luta, de resistência cultural africana desde o século XVI (Nascimento, 2019, pp. 127-128).

Importante notar que, ao afirmar a cultura afro-brasileira como elemento que sobrevive nas lacunas do sistema colonizador, ela não deve ser entendida apenas

como um recurso de defesa. Para o pensador, a cultura no Brasil, como apontado na epígrafe do “Documento 1” d’O *quilombismo*, sempre está associada à luta pela libertação, desse modo, ela possui uma amplitude, não restrita à dança ou a música, mas a todo um sistema político, econômico, social e metafísico.

Fique bem claro que, insistindo tanto na defesa dos valores africanos de cultura, religião, de arte, organização social, de história e visão de mundo, não os estou enfatizando apenas como uma forma defensiva no meio agressivo do Brasil. Tampouco separo a afirmação da cultura afro-brasileira das outras reivindicações fundamentais da gente negra, como as de ordem econômica e de sentido político. Há um entrelaçamento inseparável de aspectos que somados constituem a totalidade histórico-existencial e metafísica, que entendo como sendo a cultura. Mas a cultura afro-brasileira, possuidora de um inerente dinamismo, sempre esteve comprometida com a libertação do povo negro. Sempre tem sido uma cultura de libertação. (Nascimento, 2019, p. 177).

Percebemos, assim, a interligação do termo cultura com os elementos trabalhados aqui nesse texto. A cultura, como dito na primeira sessão, possui uma amplitude tal que podemos entendê-la como um elemento de vários braços, uma encruzilhada ou um nó, o qual será o fundamento principal da mitopoesia.

Mas pensando em resistência e na amplitude que a cultura possui na obra de Abdias Nascimento, podemos associá-la à própria ideia inerente ao Teatro Negro do Brasil, que possui diversas ramificações não se restringindo apenas ao teatro, como o nome pode parecer. Um exemplo da resistência cultural analisado é uma das ramificações do Teatro Experimental do Negro (TEN), o jornal *Quilombo*, que parece representar muito bem as diversas ramificações do TEN, explicando de maneira prática a resistência cultural em Abdias Nascimento, além de já deixar rastros da sua concepção de quilombismo

Resistência cultural no jornal *Quilombo*

Como exemplo da resistência cultural no movimento de luta de Abdias Nascimento, analisamos o jornal *Quilombo*, que demonstra de maneira prática como se realiza a mobilização e a resistência de Abdias Nascimento no final de década de 1940, assim como expressa a amplitude de seu papel cultural, propiciando a compreensão do início da ideia de quilombismo.

O nome do jornal *Quilombo* já remete à ideia de origem do conceito de quilombismo. A formação de um periódico com esse nome mostra a ideia de juntar o pensamento negro em prol de sua libertação a partir da informação, não à toa que o

jornal é dedicado as mais diversas histórias negras. O subtítulo do jornal deixa mais evidente essa concepção: “vida, problemas e aspirações do negro”. Ao nos depararmos com tais palavras, percebemos a amplitude que o jornal quer atingir, pois já notamos no fim da década de 1940 a ideia de quilombo como um local não mais de refúgio, mas como um espaço de liberdade negra. Um ambiente onde os negros podem falar e denunciar os seus sofrimentos, seus problemas, mas também exaltar sua cultura, as suas ações e planejar projetos futuros, exteriorizando suas aspirações.

O *Quilombo*, como um elemento agregador, também é visto nos próprios princípios do jornal, que foram publicados até a sua quinta edição: “Trabalhar pela valorização e valoração do negro brasileiro em todos os setores: social, cultural, educacional, político, econômico e artístico” (*Quilombo*, 1948, p. 3). Os itens mostram como objetivo elementos de resistência, assim como de formação nos mais diversos âmbitos fundamentados no reconhecimento e enaltecimento do negro.

Já pode ser notado um certo pan-africanismo no primeiro texto de Abdias Nascimento, ao apontar a situação negra como uma luta internacional. Para o filósofo: “Nosso caso se relaciona com todo problema que determina o predomínio político de uma raça ou grupo étnico de maior força econômica sobre outro grupo étnico ou raça sem meios” (Nascimento, 1948, p.1).

Como exemplo, o autor mostra que apesar dos negros conseguirem alguns direitos tanto no período de colonização quanto posteriormente, eles não foram respeitados em nenhum local do mundo até o momento, sendo necessária uma luta mundial negra, na qual o jornal *Quilombo* aparece como um dos mecanismos dessa resistência, o qual é dirigido para os negros em busca da união:

O nosso trabalho, o esforço do QUILOMBO é para que o negro rompa o dique das resistências atuais com seu valor humano e cultural, dentro de um clima de legalidade democrática que assegure a todos os brasileiros igualdade de oportunidades e obrigações (Nascimento, 1948, p. 3).

No segundo número do periódico, observamos uma certa conceituação de abolição, a partir de uma enumeração em formas de libertação do negro da escravização, apontando três formas: a jurídica, a sentimentalista e a econômica (Nascimento, 1949, p. 1). A primeira se relaciona à resistência no âmbito legal, na qual a luta objetiva o questionamento da constituição vigente e a construção de marcos legais que possibilitem a liberdade. Como exemplo, Abdias Nascimento coloca Luís Gama; por sua vez, a abolição sentimentalista se relaciona a uma questão mais filantrópica, na qual não é o negro que realiza tal função, mas depende da compaixão

do outro, como no caso da Princesa Isabel que assina a Lei Áurea; já a abolição socioeconômica se relaciona estritamente à manutenção do indivíduo, na qual se busca algo muito semelhante ao que Abdias entenderá posteriormente por meio do conceito de autossuficiência, como pode ser visto em movimentos negros mais complexos com a criação de uma comunidade com leis próprias e métodos de subsistência que valorizam sua cultura e modos de produção, tais como o Quilombo do Palmares, com Zumbi, ou a Mina Encardideira, com Chico-Rei:

“Chico-rei libertando sua tribo e fundando um império em pleno coração das Minas Gerais; o preto Pio liderando o êxodo em massa dos cafezais de São Paulo [...] são testemunhos históricos – de sangue, heroísmo e martírio – do sentimento de liberdade do negro e de suficiência no governo de sua própria conduta (Nascimento, 1949, p. 1).

Esse modelo de abolição socioeconômica é entendido como superior às anteriores pois aponta a própria bravura do povo negro (Nascimento, 1949, p. 1). Ao relacionar o artigo “Abolição”, presente no número dois do jornal *Quilombo* com o texto “Nós”, publicado no primeiro jornal, notamos a importância dessa concepção de libertação em relação às outras. Em relação à abolição jurídica, Abdias afirma a construção de diversos marcos legais para a liberdade de negros (Nascimento, 1948, p. 3). Contudo, elas não são respeitadas e só aumentam o nível de dominação dos brancos em relação aos negros. Por outro lado, exatamente por não haver na grande maioria dos casos nem o respeito a essas leis, a força da noção de liberdade solidária não é encontrada.

A partir dessa divisão, notamos outro elemento que haverá na concepção de quilombismo: as diversas formas de resistência negra e como elas operam, ao escandir a noção de abolição. Abdias Nascimento, já em 1949, concebe a resistência negra de maneira múltipla. Um dos elementos que asseveram tal pressuposto está na própria concepção do Teatro Experimental do Negro, de modo que o *Quilombo* é um dos departamentos desse movimento social, que também será operado a partir do grupo de sociodrama de Guerreiro Ramos (Ramos, 1950, p. 9), assim como a ala feminina do tem, comandada pela esposa Maria Nascimento, que origina o Conselho Nacional de Mulheres Negras (Nascimento, M. 1950, p. 4).

O TEN passa a ser entendido como uma nova forma de luta contra a opressão negra, a que não mais se preocupa apenas com os fins, como as anteriores, se utilizando apenas o confronto direto, mas que coloca sua atenção nos meios de se conseguir essa liberdade. Assim, “o Teatro Experimental do Negro pertence à ordem

dos meios. Ele é um campo de polarização psicológica; onde se está formando o núcleo de um movimento social de grandes proporções” (Nascimento, 1949b, p. 10).

Entre as diversas atividades do TEN estão aulas de alfabetização, montagem de peças teatrais protagonizadas por negros das baixas camadas sociais da população, concursos de beleza negra, a representação de negros nas estâncias políticas para aplicação dos direitos (Nascimento, 1949c, p. 11), assim como congressos que discutam, especificamente, a questão negra concretamente, como o I Congresso do Negro Brasileiro, organizado por Abdias Nascimento, Edson Carneiro e Guerreiro Ramos. (Nascimento, 1949b, p. 10).

Ao discutir sobre o I Congresso Negro Brasileiro, Abdias parece apontar para um outro elemento importante que aparecerá futuramente no conceito de quilombismo, o qual se caracteriza pelo protagonismo e pragmatismo do negro em discutir as questões que lhe afetam diretamente: “durante Congresso o negro procurará estudar-se, decifrar sua personalidade e configurar seus problemas coletivos, pensando e agindo com realismo, deixando de lado a questão racial para enfrentar as questões de base” (Nascimento, A. 1950a, p. 1).

Destacamos a importância do Congresso como um elemento que pode alçar o negro ao papel de pesquisador e não mais de objeto. É importante notar que nos poucos momentos que Abdias fala de ação pan-africana ele se refere à participação de congressos, como expresso no “Documento 2” d’O *quilombismo*. Nos parece que os congressos possuem um elemento importante que podem aglutinar diversos pensamentos e, por meio disso, conhecer as diferentes realidades e, conseqüentemente, buscar as melhores alternativas de enfrentamento as opressões. Caracterizando, assim, o pan-africanismo na unidade concreta com os mais diversos pensadores e representantes do mundo para a construção conjunta de ações.

Apesar de em vários momentos do jornal *Quilombo* Abdias colocar a questão da raça como importante, é evidente que o filósofo, nesse momento histórico, ainda possui uma concepção de integração do negro à sociedade a partir de uma elevação cultural e econômica.

Ao mesmo tempo que entende os conflitos de raça fundamentados na superioridade de uma das raças, Abdias busca uma igualdade que não considere a cor da pele. É inegável nesse momento que o pensamento do filósofo quilombista ainda se alia a concepções da democracia racial, haja vista a coluna existente no

referido jornal intitulada “Democracia Racial”, que inclusive é inaugurada na primeira edição do periódico por Gilberto Freyre, com o texto intitulado “Atitude brasileira” (Freyre, 1948, p. 8).

Outro momento em que o Abdias se coloca a favor da noção de democracia racial aparece no texto de capa “Candidatos Negros e Mulatos”, na 6ª edição do *Quilombo*. Ao defender a ideia de participação negra na política e a importância de que ela seja proporcional ao número de habitantes negros na população brasileira, Abdias afirma a importância da efetivação prática da democracia racial para além das formulações jurídicas: “democracia de cor não deve nem pode ser apenas um luxo da nossa Constituição, em ‘slogan’ sem conteúdo e sem efetividade na existência cotidiana do povo brasileiro” Nascimento, 1950b, p. 1).

Durante a leitura da edição 7-8 do jornal *Quilombo*, notamos a relação e a profundidade que o jornal manteve com outros meios de informação negros. Mais do que isso, como Abdias estava submerso nas discussões sobre o negro naquele momento, com textos de Sartre, Camus, referências a Senghor e outros mais diversos nomes, ícones da discussão negra, sem contar a vasta gama de autores que tratavam especificamente da questão da raça no Brasil: Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, Guerreiro Ramos, Edson Carneiro, entre outros.

Isso demonstra não só a profundidade teórica do meio em que o jornal *Quilombo* estava inserido, assim como o conhecimento de Abdias acerca de diversas teorias e correntes de pensamentos sobre raça, entre elas, o pan-africanismo. Nota-se, inclusive, a propaganda do jornal *Presence Africaine*, um dos grandes precursores do pan-africanismo, assim como a confirmação da presença do organizador dessa revista, Allione Diop, no I Congresso Negro Brasileiro (*Quilombo*, 1950, p. 3).

Na contracapa do livro *Relações de raça no Brasil* (Nascimento, 1950c, p. 1)¹¹⁴, notamos a amplitude do TEN e seus diversos departamentos, mostrando que ele não estava circunscrito apenas ao teatro, mas a um universo amplo de libertação do negro, constam como órgãos do TEN:

- a) Instituto Nacional do Negro (Departamento de Pesquisas sociológicas)
- b) Conselho Nacional de Mulheres Negras (Departamento feminino)
- c) Liga dos Amigos do TEN (Departamento social)
- d) Museu do Negro
- e) Departamento de Alfabetização
- f) Biblioteca e Discoteca

¹¹⁴ Aqui notamos que a editora Quilombo também faz parte das atividades do TEN, visto que ela se encontra no mesmo endereço no qual o TEN realiza as suas diversas atividades.

- g) Departamento de Cinema
- h) Departamento de cursos:
 - 1 – Ballet infantil
 - 2 – Ballet de adultos
 - 3 – Teatro infantil
 - 4 – Arte de representar
 - 5 – Cenografia
 - 6 – Música e canto coral
 - 7 – Línguas
- i) Centro de Orientação Vocacional
- j) Departamento de Folclore

Parece que é a primeira vez que se lista as diversas atividades do TEN, aparecendo novas que não estavam presentes no jornal *Quilombo*. Isso demonstra a força da resistência cultural já existente no jornal, um dos braços do Teatro Experimental do Negro. É evidente que, posteriormente, Nascimento tecerá grandes críticas à filosofia da democracia racial. Contudo já notamos aqui uma concepção de resistência cultural como modo de unificar as comunidades negras a partir da valorização da sua cultura e as peculiaridades da vida do negro no Brasil.

A cultura em Abdias Nascimento

Quando apresentamos a mitopoesia na introdução do texto, abordamos a concepção de cultura quilombista como uma unidade criativa de forças, na qual, mesmo com as especificidades de cada comunidade, elas se aglutinam de uma maneira que possam se fortalecer. Após analisar as ideias de Cabral, podemos apontar que essa junção cultural em busca da unidade se assemelha muito à noção dialética, na qual a cultura é criada a partir de uma oposição histórica, de modo que a forma como se realiza essa supressão remete diretamente à identidade cultural de um povo.

Entretanto, nos parece que Abdias não compreende a cultura apenas como uma contradição histórica, mas como a união de modo a buscar a interseção de diversas culturas. Não é apenas uma relação construída a partir de uma oposição, que deriva um elemento que a suprassume, mas de uma multiplicidade de fatores que fundamentarão a cultura. Entretanto, um elemento em comum entre os pensadores é a cultura como elemento para a luta, como apontamos anteriormente, como princípio motor para a liberdade, que buscará a união ou a síntese a partir de uma análise crítica dos seus fundamentos, de modo que a cultura não se apresente apenas como algo dogmático.

Percebemos assim uma aproximação maior entre o pensamento do filósofo quilombista e as ideias do líder africano. Contudo, o militante brasileiro não concorda com os pressupostos marxistas presentes na obra de Cabral. Apesar do acordo mútuo de compreender a cultura como interligada intrinsecamente à história, Abdias Nascimento não se coaduna com a concepção de estágios da história, como afirma Cabral, pois acredita que tal ideia tem como pressuposto apoiar toda violência causada nos negros, de modo que ela é concebida como necessária para o desenvolvimento histórico. Ao discutir as ideias marxistas da relação entre o negro e do desenvolvimento industrial, Abdias afirma:

Temos ainda a escravização africana tratada como condição necessária ao industrialismo moderno, e até adquirindo uma "categoria econômica". Estes são os "cientistas" que racionalizam todas e quaisquer agressões à humanidade; seguindo tal lógica, teríamos de aceitar como válidas as razões da necessidade nazista para executar o genocídio dos judeus. Como também a vital necessidade invocada pelo embaixador Sette Câmara para a continuidade do colonialismo e do apartheid salazarista em Angola e Moçambique (Nascimento, 1980, p. 169).

Abdias discorda frontalmente de uma concepção de mundo baseada na teoria marxista, discordando do pensamento de Cabral. Compreendemos aqui que, a utilização do pensamento de Cabral por Abdias tem como intuito mostrar a importância da cultura na luta e assim concebê-la como algo que perpassa vários elementos sociais. Entretanto, o pensador brasileiro, ao se apropriar da teoria do pensador africano, percebe que há situações diferentes ao se pensar o colonialismo no continente africano e nos países diaspóricos.

No caso de Guiné Bissau e Cabo Verde, todo o estudo se ampara na libertação do povo, que vive ainda no local, tentando retomar a sua independência e sua cultura, de modo que o próprio Cabral mostra a dificuldade de dizimar a população. Por sua vez, Abdias Nascimento parte do pressuposto de uma busca da libertação que pressupõe a própria existência. Afinal, as políticas de Estado no Brasil têm como objetivo acabar com os negros no Brasil, o genocídio negro, como afirma o pensador brasileiro.

O eurocentrismo de Cabral

A noção de cultura em Cabral também pode ser diferenciada do conceito apresentado por Abdias Nascimento. O pensador africano afirma uma polaridade cultural composta de elementos negativos e positivos existentes nas culturas, de

modo que ele entende como positivo alguns elementos da cultura ocidental, que segundo o autor, deve ser internalizada pelo povo africano.

Ao mesmo tempo, o pensador afirma a necessidade de se livrar dos elementos negativos da cultura africana, entre elas, o pensador afirma a necessidade de excluir da cultura africana os mitos de explicação da realidade em troca da explicação científica. Continuando, Cabral ainda aponta a importância do português como língua a ser utilizada na ciência.

Para ele, a língua portuguesa parece ser mais uma das heranças positivas do colonialismo, por ser uma língua diretamente relacionada com a escrita, diferentemente do crioulo, que é uma língua oral e não possui ainda um acordo de como ela deva ser grafada. Além disso, a língua portuguesa possui outros elementos, como o uso de termos que não existem no crioulo, como aqueles referentes diretamente ao conhecimento científico. Segundo Cabral, a existência desses termos denota a superioridade deste idioma em relação ao crioulo, entendendo-a como mais desenvolvida.

A língua foi o primeiro meio de comunicação natural. Mas o mundo avançou muito, e nós não avançamos tanto. A nossa língua ficou ao nível daquele mundo a que chegamos e em que vivemos, enquanto a língua dos portugueses avançou bastante mais do que a nossa, podendo exprimir verdades concretas relacionadas, por exemplo, à ciência. Nós dizemos: “A Lua é um satélite natural da Terra”. Digam “satélite” em balanta ou em macanha. Isso é possível falando muito, enquanto em português trata-se apenas de uma palavra que outros povos podem entender (Cabral, 2024, p. 223).

Mas o uso do português como língua oficial não denota uma subalternidade em relação ao colonizador. Segundo o pensador, sua utilização expressa uma assimilação crítica, a qual se constitui da manutenção dos elementos positivos da colonização e a exclusão daquilo que é negativo.

Temos de acabar com toda a indiferença da nossa gente em matéria de cultura, sempre com firmeza nas nossas decisões e determinação de fazer coisas. Evitemos considerar que tudo o que vem do estrangeiro é sempre bom e deve ser aceito imediatamente, ou então, tudo o que é estrangeiro não vale nada e deve ser recusado. Isso não é cultura, é uma mania, um complexo de inferioridade e estupidez. Diante das coisas do estrangeiro, há que aceitar o que é bom e recusar o que não presta, sendo capazes de fazer uma crítica correta (Cabral, 2024, p. 224).

Notamos que Cabral utiliza uma artimanha retórica em seu argumento. Se antes ele chamava tudo aquilo que advinha dos portugueses como advindo de colonizadores, imperialistas, ou até mesmo dos “tugas”, usando um termo pejorativo, ao discutir a importância do uso da língua portuguesa, o autor fala que este é um

elemento que vem do estrangeiro, retirando o teor de ataque que utilizava antes nos seus textos.

Para Cabral, não se é menos africano por usar a língua colonizadora. Por uma questão pragmática, visto o avanço da língua portuguesa, nesse momento histórico, ela deve ser a empregada nas escolas. Se em algum momento houver o desenvolvimento do crioulo em relação a escrita. Então, ela será a língua utilizada no futuro (Cabral, 2024, p. 223).

Como vimos anteriormente, Abdias Nascimento se opõe de maneira frontal a esse modo de pensamento. Apesar de apoiar os avanços científicos, o quilombista não compreende a linguagem oral como menor em relação a linguagem escrita, assim como exalta a cultura advinda dos mitos, pois como apontamos anteriormente ela descreve a própria realidade do ser, como demonstramos na seção III.

Mitopoesia e cultura

A cultura é um elemento de extrema importância na filosofia de Abdias Nascimento, vista em diversos momentos de suas conceituações. Ao abrirmos o “Documento 2 - “Revolução cultural e o futuro do pan-africanismo” - notamos em seu título a relação da noção de cultura com o pan-africanismo, demonstrando a importância desse conceito, de modo que ele é ligado a uma revolução que mostrará o futuro do pan-africanismo.

A cultura, para o pensador, se apresenta como uma força motriz para a liberdade negra, a qual se mostra como numa dinamicidade, vista a partir da relação que o termo possui com a criatividade, como notado na subseção do “Documento 2”, d’O *quilombismo*: “Cultura: uma unidade criativa” (Nascimento, 2019, p. 64). Ao mesmo tempo, notamos a sua resistência como elemento de propulsão para a liberdade negra, a qual se denota por meio da manutenção da cultura, percebida principalmente na religião, como mostramos anteriormente.

Assim, a cultura é que será o elemento responsável pela criação de uma nova sociedade, na medida em que por sua dinamicidade, se mostrará como elemento plástico que se adapta às relações contemporâneas e cria formas de se relacionar com o meio.

Todo o conhecimento que se tem dessas culturas demonstra o oposto desse imobilismo que lhe querem impingir, como a própria razão de ser da produção cultural africana: sempre foi plástica, de extraordinária riqueza criativa, sem

qualquer noção do que fosse xenofobia. Este é um fato irredutível que ninguém pode deixar de reconhecer. Se houve uma quebra de seu ritmo ou algo como uma parada estática e não progressiva em seu desenvolvimento histórico, isto se deve à submissão pelas armas e por todo um aparato ideológico imposto pelo colonialismo às culturas africanas; não constitui, portanto, um fenômeno de imobilismo inerente a elas (Nascimento, 2019, p. 68).

Isso não significa um abandono da cultura ancestral e muito menos tratá-la como dogma, mas como algo que se reconstrói de acordo com as necessidades do tempo atual. Desse modo, a cultura é entendida como a própria solução das divergências da sociedade e por ser dinâmica é nela que se encontra a resolução dos conflitos, mas não é qualquer cultura, é a cultura africana e diaspórica.

Assim, constatamos facilmente que aquelas sociedades mais intrinsecamente ocidentalizadas são as menos capazes de deter o acelerado processo da própria deterioração. Dessa circunstância advém a certeza de que o desempenho de um papel não apenas importante, como também urgente, está desafiando o potencial criativo de todos os povos, nações, homens e mulheres. E nesta etapa da trajetória humana, vemos emergir, num certo lugar da terra, um ponto insuspeitado, alguma coisa intrigante, talvez um mistério histórico: o fenômeno da cultura de uma área específica, até agora marginalizada, projetando-se na direção da área de expansão ecumênica (Nascimento, 2019, p. 65).

A cultura, assim entendida, possui uma relação intrínseca com o Ujamaa, com a afirmação do indivíduo negro, assim como a própria mitopoesia. Com o Ujamaa, a cultura se relaciona na medida em que possui como pressuposto uma concepção ancestral que se adapta e reconstrói a realidade a partir de suas demandas.

Essa reconstrução tem como objetivo principal a afirmação do negro como indivíduo frente a um mundo que o nega como ser. Esse reconhecimento ontológico advém não só da luta pela liberdade que atravessa toda a cultura, mas também com o resgate de sua própria história. Notamos, portanto, a importância da cultura tanto para a afirmação negra como detentor de memória e assim como transformadora e produtora da vida com a resolução dos conflitos atuais e futuros.

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

A cultura africana e diaspórica é vista como o próprio fundamento do pan-africanismo, que com seu movimento crítico produz uma relação entre o passado e o futuro, sendo a mitopoesia responsável pela produção de mitos e reconstrução da história negra como afirmação positiva desse ser.

Ela será responsável por transmitir, por meio da memória, os grandes feitos do negro na sociedade, propiciando o enaltecimento do ser negro, ao mesmo tempo que o insufla para a luta em busca de melhores condições sociais. É desse modo que entendemos a cultura como uma unidade criativa. Assim, essa unidade cultural não só é notada na ecumenidade que a cultura africana e diaspórica pode proporcionar, mas nos diversos âmbitos que atravessam o ser, a metafísica existencial, uma economia, uma política, entre outros.

Entretanto, convém insistir neste ponto: as culturas africanas, além de conterem sua intrínseca e valiosa ciência, também oferecem uma variedade de sabedoria necessária, pertinente a nossa existência orgânica e histórica. O mínimo que se pode dizer é que seria um desperdício recusar os fundamentos válidos de nossos ancestrais. Eles são o espírito e a substância do nosso amanhã que os gastos chavões mecânicos europeus e americanos não quiseram ou não foram capazes de construir para as massas africanas do continente e da diáspora (Nascimento, 2019, p. 68-69).

Ao analisar os momentos em que o termo mitopoesia e as palavras derivadas desse radical aparecem no texto, vimos a conexão interna com o termo cultura e a sua amplitude. O termo é utilizado sete vezes em toda a obra. A primeira vez que aparece, é relacionado com a noção de autossuficiência, o outro lado da moeda do Ujamaa, denotando a relação com a concepção política de Nyerere, mas o mais interessante aqui é que, para Abdias, a autossuficiência possui suas raízes na mitopoesia, o local onde realiza o processo criativo e crítico da cultura: “Segundo minha própria perspectiva, a noção de autossuficiência (*self-reliance*) mergulha suas raízes na mitopoesia, isto é, no espaço profundo onde a cultura exerce uma função crítica imanente ao seu fundamento criativo e libertador do ser humano e da sociedade nacional (Nascimento, 2019, p. 66).

Percebemos aqui que há a relação intrínseca entre a mitopoesia, cultura, Ujamaa e, ao se atentar o papel libertador do ser humano, podemos encontrar também um compromisso com a questão ontológica do ser negro: a própria afirmação da existência.

Isso pode ser notado quando Abdias utiliza novamente o termo para se referir a relação entre Chico-rei e a mitopoesia. O personagem aparece como grande exemplo da mitopoesia, visto que é protagonista da manutenção de uma história de luta pela liberdade negra no meio de uma sociedade tão opressora, demonstrando a força do mito como uma memória viva que insufla os negros à luta: “Chico-Rei atingiu a legendária imortalidade da mitopoesia, na qualidade de primeiro abolicionista da escravização do seu povo” (Nascimento, 2019 p. 87).

A relação entre cultura, mitopoesia, mito, ontologia e resistência cultural se apresenta de maneira patente no terceiro momento que aparece o termo mitopoesia, deixando evidente a importância desse conceito para o quilombismo:

A envergadura do nosso projeto exige uma revolução cultural permanente. E todos sabemos que uma revolução não pode consistir apenas na substituição de uma pessoa por outra, ou mesmo na troca de um sistema por outro. Ao contrário, uma revolução cria ambos: pessoas e sistemas. O sistema de valores é a espinha dorsal de todas as culturas. Os valores impregnam nosso espírito criativo, e, conseqüentemente, dão forma ao complexo dos mitos inaugurais: nisto consiste a mitopoesia de uma cultura. Imagens quintessenciadas da experiência, os mitos fundam a matriz reprodutora de nossas ações diárias. Eles incorporam os aspectos mais profundos, significativos e originais de nossa ontologia (Nascimento, 2019, p. 100).

Não à toa que a relação entre mitopoesia e cultura, assim como sua relação com a existência, será tratada nos próximos parágrafos por Abdias Nascimento:

A cultura pan-africana consubstancia e configura a cultura de perene criação da criatividade mitopoética. A aventura da mitopoesia é concomitante com nossa existência, conquanto, a um tempo, muito anterior a ela. Parte do sujeito e parte do objeto, a mitopoesia é capaz de induzir e ser refletida. Nossa razão é tanto poética quanto forjada: aparelho detector de nossas visões prospectivas (Nascimento, 2019, p. 101).

Assim, a última inserção do termo no texto será para dar como exemplo da mitopoesia a Luiza Mahin, demonstrando o mito de Mahin como a personificação da luta e resistência africana:

Na diáspora africana da escravidão, foi somente devido à fortaleza da mulher africana, ao seu trabalho sofrimento e martírio que devemos, em primeiro lugar, a sobrevivência de nossa raça. Personificada na mulher negra, a mitopoesia se sustenta, se mantém e se expande num ritual de gestação e de amor continuamente renovado (Nascimento, 2019, p. 101-102).

Mas a questão que nos aparece aqui é onde está a metafísica e ela se apresenta, como Abdias afirma no Genocídio Negro no Brasil, em uma das maneiras mais promissoras de manutenção da cultura: no candomblé. A questão metafísica existencial não está ligada somente à afirmação do sujeito na vida cotidiana, mas também aos elementos existenciais mais profundos da vida. A resposta está na metafísica, nos ancestrais, na manutenção da cultura, como modos de vida e uma cosmogonia africana que só foi mantida pela religiosidade brasileira no candomblé.

Conclusão

Neste trabalho pretendemos mostrar a amplitude do conceito de mitopoesia e a sua importância para a construção da proposta política do quilombismo. Para realizar essa tarefa, apresentamos o conceito a partir de quatro vertentes: a metafísica, a partir da cosmopercepção iorubá de Wole Soyinka; a política por meio do ujamaísmo de Julius Nyerere; a ontológica, seguindo o pensamento de afirmação do ser negro de Frantz Fanon; e, por fim, a cultural, direcionado pela linha interpretativa de Amílcar Cabral

Iniciamos expondo como o conceito de mitopoesia aparece no texto *Quilombismo: documentos de uma militância pan-africana*, de Abdias Nascimento, tendo como mote principal a relação entre a noção de cultura como unidade cultural e o personagem Chico-Rei como exemplo mitopoético. Ao percorrer esse caminho notamos a relação entre a história de Chico-Rei e a metafísica do artista iorubá, de modo que poderíamos encontrar a mitopoesia como elemento formador da cultura presente no caldeirão fervilhante de forças, pela qual Ogum mergulha e constrói a ponte de ligação entre o mundo dos viventes, não nascidos, deuses e ancestrais.

Essa relação foi possível na medida em que, para Soyinka, a história negra pode ser compreendida como uma transfiguração da desagregação original realizada a partir da fragmentação de Orisa-nla. Por fim, diante da dificuldade de se pensar a relação metafísica e a mitopoesia de maneira material, apresentamos o candomblé como o elemento metafísico por excelência na medida em que ele é o responsável pela manutenção da cultura e da própria resistência africana, inspirando o indivíduo para a luta e as manifestações culturais.

Assim, a cultura, modos de vida, maneiras de conceber a realidade foi mantida de maneira mais forte por meio do candomblé, o qual foi responsável dessa maneira por dar sentido à existência dos africanos escravizados.

Na medida em que a mitopoesia é entendida como o espaço profundo onde a cultura cria e reformula mitos, foi-se necessário prosseguir no pensamento de Wole Soyinka para mostrar como o filósofo nigeriano compreende o mito como realidade.

Nesse percurso, utilizamos como exemplo o mito do Senhor do Bonfim, como a transfiguração do mito de Oxalá ou Obatalá, apresentado por Zora Seljan. Tendo como guia o pensador nigeriano, notamos que o mito se relaciona diretamente com a realidade de tal modo que ele se transmuta de acordo com os novos valores sociais,

demonstrando a sua dinamicidade. Para compreender melhor esse espaço que o mito opera dentro da metafísica iorubá nos detivemos no pensamento de Arnold van Gennep, que nos auxiliou no entendimento da relação intrínseca entre mito, ritual e realidade, ao apresentar o ritual como elemento que marca a passagem de um estágio a outro da vida humana, separando o momento anterior e preparando o indivíduo para o posterior.

Nesse processo, podemos compreender a relação intrínseca existente entre mito, drama e ritual, como se um dependesse do outro de tal modo que o mito fundamentará os ritos de passagem.

Em seguida, adentramos na crítica que Soyinka realiza a Jung acerca da compreensão do mito como fantasia, na forma como o poeta escrutina o alicerce conceitual proposto pelo psicanalista para mostrar a dissolução de seus fundamentos em uma concepção racista do mito e do ser africano. Não à toa, Abdias compartilha da mesma crítica realizada por Soyinka, compreendendo o mito como um componente importante para a construção de narrativas negras que insuflam no indivíduo negro a busca de sua identidade e de seu espaço como ser protagonista da vida.

Após compreender a estreita relação existente entre o mito e a realidade, passamos a investigar a conexão entre mito e Ujamaa, presente no pensamento de Julius Nyerere. Assim, expusemos a concepção política tanzaniana, que buscava na África Antiga a concepção de socialismo africano, que Abdias compreende como comunalismo. Um momento importante dessa pesquisa foi a constatação de que o Ujamaa possui uma fundamentação dupla pautada na família e na autossuficiência: a família como modo de vida que deve ser copiada por toda a sociedade e a autossuficiência como elemento que dá independência ao ser, ao utilizar como modo de sobrevivência os meios que dispõe.

Analisamos que, assim como o mito transforma-se de acordo com as necessidades, também a forma de se relacionar será criada a partir das experiências de cada grupo social, desde o que vai plantar até como serão utilizados os dividendos da produção. Ademais, notamos a importância que o conceito de autossuficiência possui na obra de Abdias Nascimento após fazermos uma construção histórica do uso dessa noção pelo filósofo brasileiro, chegando assim ao pensamento de Booker T. Washington, que fala da importância da autossuficiência como modelo de independência do sujeito negro.

Na quarta seção, nos deparamos com um dos grandes adversários do sujeito negro no Brasil e apresentamos de maneira breve como se apresentou a filosofia da democracia racial, percorrendo o pensamento de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Gilberto Freyre, demonstrando como o racismo foi cada vez mais mascarado, e se apresentou como a negação do sujeito negro em diversos âmbitos sociais.

A partir de tal negativa do sujeito negro, apresentamos, então, a ontologia do ser negro construída por Frantz Fanon, de modo a explicitar quais as formas de negação desse ser. Inicialmente, mostramos o obnubilamento do negro no Brasil a partir da memória, seja por meio do esquecimento da culpa branca estupradora ou da tentativa de apagamento da história negra brasileira e africana. Mostramos como há um paralelo entre o pensamento de Fanon e de Abdias no que concerne à exclusão negra a partir da questão econômica e linguística. Por fim, terminamos essa seção demonstrando que há uma relação entre os dois pensadores e como isso pode ser notado ao conceber o negro como a corporificação do Mal.

Na nossa seção final, trabalhamos o elemento que parece estar relacionado de maneira íntima com a mitopoesia, a noção de cultura por meio da compreensão do líder guineense Amílcar Cabral. Tentamos explicar como o pensador viu na cultura o componente essencial para a luta. Assim, inicialmente apresentamos essa noção compreendida como síntese de contraposições, elemento de supressão das oposições. Em seguida, mostramos como esse elemento é importante na luta e como ele possui um componente de criação durante todo este processo de resistência.

Para compreender melhor o conceito de cultura, mostramos a sua relação direta com a história, assim como ela se apresenta no diálogo existente entre cada comunidade e o meio que a circunda, de tal modo que ao se analisar a história de cada comunidade, percebemos como ela se caracteriza a partir da forma com que se sintetiza as contradições sociais dessa sociedade. Ou seja, a caracterização se dá por meio da cultura.

A cultura, assim, se faz tão importante que ela será o elemento motor da independência dos países africanos e, na medida em que ela não pode ser extinta, enquanto houver algum indivíduo vivo de dada comunidade, ela torna-se o componente que mostra outra possibilidade de vida, existente antes da colonização.

Contudo, Cabral também acredita que a cultura possui uma mobilidade e dinamicidade, de modo que ela não deve ser resgatada e reimplantada de maneira

dogmática, mas deve passar por um crivo crítico que será avaliada a partir das concepções contemporâneas. Apesar de Abdias concordar com a análise crítica, ele não compartilha a perspectiva de Cabral de aproveitar as questões positivas do colonialismo. Assim, percebemos também nesse percurso as formas como Abdias se apropria desses pensamentos, assim como da cultura, de maneira crítica.

Pensando na importância da resistência cultural e como ela se manifesta, analisamos o jornal *Quilombo*, responsável por divulgar as atividades do Teatro Experimental do Negro (TEN), para mostrar como pode ser vista a resistência cultural nessa ação, assim como já podemos perceber, no final da década de 1940, alguns elementos da proposta política do quilombismo.

Finalizando a seção, apresentamos a relação existente entre mitopoesia e cultura, expondo como ela foi apresentada por Abdias nos documentos do *Quilombismo*, tendo como característica principal sua dinamicidade e suas relações metafísicas, políticas, ontológicas e culturais.

Acreditamos que conseguimos mostrar a amplitude do conceito de mitopoesia e sua relação estrita com o quilombismo, de modo que pudemos conhecer de maneira mais aprofundada alguns dos pressupostos teóricos do quilombismo de Abdias Nascimento.

Referências

Abbagnano, Nicolas. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 6ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

Anderson, Kevin B. *Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais*. São Paulo: Boitempo 2019.

Andrade, Érico. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna. *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 137, 2017, p. 291-309, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-512X2017n13704ea>. Acesso em 14 de julh. 2025.

Aristóteles. Ética a Nicômaco. In: *Dissertatio*. Pelotas. V. 34, n. 285, 2011, p. 285-300. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v34i0.8705> . Acesso em 08 jul. 2025.

Aristóteles. Poética In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Barbosa, Muryatan. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica. In: *África*, 2011/2012, v. 31-32, pp. 135-55. Disponível em <https://doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0i31-32p135-155> . Acesso em 14 de julh. 2025.

Barbosa, Pedro Oliveira. De Ujamaa à class struggle: o conceito de “socialismo” em disputa na África pós-colonial. In: *Historiae*, Rio Grande, v. 10, n. 2, p. 85-106, 2019. Disponível em <https://periodicos.furg.br/hist/article/view/12008>. Acesso em 14 de julh. 2025.

Bastide, Roger; Fernandes, Florestan (Eds.) *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: UNESCO/Anhembi, 1955.

Boesl, Hannah. The concept of Ujamaa and its impact on postcolonial Tanzania. In: *Voices from Tanzania*, n. 4 (Konrad Adenauer Stiftung, 2023), p. 1-10. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/resrep48753>. Acesso em 15 fev. 2024.

Campos. Luiz A. Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: a história de uma edição. *Revista Estudos Políticos*, Rio de Janeiro, v.6, n.2, 2016, p. 620-627, 2016. Disponível em <https://bit.ly/3CdJO5P>. Acesso em 03 mar. 2022.

Cabral, Amílcar. La cultura, fundamento del movimiento de Liberación. In: *El correo de la Unesco*, v. 26, 1973, pp. 12-20. Disponível em https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000051844_spa/PDF/074894spao.pdf.multi.nameddest=51844. Acesso em 14 de julh. 2025.

Cabral, Amílcar. *A cultura nacional: libertação nacional e cultura*. Coleção “Cabral ka muri”. Portugal: Depto. de Informação, Propaganda e Cultura do C.C. do PAIGC. Vol. 9, 1984.

Cabral, Amílcar. *A cultura nacional: o papel da cultura na luta pela independência*. Coleção “Cabral ka muri”. Portugal: Depto. de Informação, Propaganda e Cultura do C.C. do PAIGC. Vol. 10, 1984b.

Cabral, Amílcar. *Discursos anticoloniais*. São Paulo: Expressão Popular, 2024.

Carneiro, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdades*. São Paulo: Selo Negro, 2011

Carneiro, Rafael V. M. A mitopoesia como ponte entre o quilombismo e a metafísica do artista iorubá. In: *Novos Estudos*, v. 43, n. 128. pp. 119-138. São Paulo: Cebrap, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.25091/S01013300202400010006>. Acesso em 10 jul. 2025.

Carneiro, Rafael V. M. (2023). Análise do mito da democracia racial a partir de Frantz Fanon e Sueli Carneiro. In *História Da Historiografia*, v.16 n. 41, pp. 1-29. Disponível em <https://doi.org/10.15848/hh.v16i41.1946> . Acesso em 10 out. 2024

Chauí, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, volume I. 2 ed. São Paulo: Comapnhia das Letras, 2002.

Da Matta, Roberto. Apresentação. In: Van Gennep, A. *Os ritos de passagem*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 8-22.

Diop, Cheikh.A. A origem dos antigos egípcios. In: Mockhtar, G. (Ed.) *História Geral da África*, II. 2 ed. Brasília: Unesco, 2010, p. 39-70.

Domingues, Ivan. *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas* ´Ensaio metafilosóficos. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

Faustino, Deivison M. “*Por que Fanon? Por que agora?*”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. Tese (doutorado em sociologia). São Carlos: PPGS/Universidade Federal de São Carlos, 2015.

Fernandes, Florestan. O mito da democracia racial. In: *A integração do negro na sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2008.

Ferreira, Aurélio B.H. MiniAurélio século XXI escolar: minidicionário da língua portuguesa, 4 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

Freyre, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

Freyre, Gilberto. Atitude brasileira. In: *Quilombo*, Ano 1, n.1, p. 8, jan. de 1948.

Jornal Quilombo, Ano 1, n. 1, p. 3, jan. de 1948.

Jornal Quilombo. Interesse Nacional em torno da próxima realização do Congresso do Negro Brasileiro, Ano 2, n. 9, p. 3. Maio de 1950.

Jornal Quilombo. Negro já ensina em uma universidade branca nos Estados Unidos *In: Jornal Quilombo*, Ano 2, n. 9, p. 3, maio de 1950b.

Jornal Quilombo. Joe Louis no Brasil. *In: Quilombo*, Ano 2, n. 7-8, p. 4, março e abril de 1950a.

Jung, Carl G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução de Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.

Khapoya, Vincent B. *A experiência africana*. Tradução de Noéli C. M. de Melo. 2ª ed.. Petrópolis: Vozes, 2016.

Lotierzo, Tatiana. *Racismo e estética na pintura brasileira*. São Paulo: Edusp, 2017.

Löwy, Michael. Introdução: Dialética revolucionária contra a ideologia burguesa do Progresso. *In: Marx, Karl e Engels, Friedrich*. Lutas de classes na Rússia. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015, pp. 9-16.

Maduakor, Obi. Soyinka as a Literary Critic. *In: Research in African Literatures*, v. 17, n. 1, Special Issue on Criticism and Poetry, Spring, 1986, p. 1-38.

Marx, Karl e Engels, Friedrich. *Lutas de classes na Rússia*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

Minuchin, Patrícia. Families and individual development: provocations from the field of family therapy. *In: Child Development*, v. 56, p.289-302, 1985.

Minuchin, Patrícia. Relationships within the family: a systems perspectives on development. *In: HINDE, R.; STEVENSON-HINDE, J. (Ogs.). Relationships within families: mutual influences* (p.8-25). Oxford, UK: Clarendon Press/University Press, p.8-25, 1988.

Munanga, Kabengele. *Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações*. São Paulo: Global, 2009.

Munanga, Kabengele. À guisa de um prefácio. *In: O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Perspectiva/IPEAFRO, 2019.

Munanga, Kabengele. Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo. *Cadernos Penesb*, Niterói, n. 12, p. 169-204, 2010.

Nascimento, Abdias. Nós. *In: Quilombo*, Ano 1, n. 1, p. 1, jan. de 1948.

Nascimento, Abdias. Abolição. *In: Quilombo*, Ano 2, n. 2, p. 1, maio de 1949a.

Nascimento, Abdias. Espírito e Fisionomia do Teatro Experimental do Negro. *In: Quilombo*, Ano 1, n. 3, p. 10, junho de 1949b.

Nascimento, Abdias. Nós e a sucessão do Negro. *In: Quilombo*, Ano 1, n. 3, p. 11, junho de 1949c.

Nascimento, Abdias. I Congresso Brasileiro. *In: Quilombo*, Ano 2, n. 5, p. 1, jan. de 1950a.

Nascimento, Abdias. Candidatos negros e mulatos. *In: Quilombo*, Ano 2, n. 6, p.1, fevereiro de 1950b.

Nascimento, Abdias et al. *Relações de raça no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Quilombo, 1950c.

Nascimento, Abdias. A pintura e os orixás. *In: Memórias do exílio*: 1 de muitos caminhos. São Paulo: Ed. Arcadia, pp. 23-52, 1976.

Nascimento, Abdias. *O quilombismo*: documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980.

Nascimento, Abdias. Uma mensagem do quilombismo. *In: O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

Nascimento, Abdias. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

Nascimento, Abdias. “Marcus Garvey e a causa pan-africana”. *In: Thoth*. Informe de distribuição restrita do senador Abdias Nascimento, n. 2. Brasília: Gabinete do Senador Abdias Nascimento, 1997.

Nascimento, Abdias. Homenagem a Getúlio Vargas. *In: Nascimento, Abdias. Thoth: escriba dos deuses*, n. 2, Brasília: Gabinete do Senador Abdias Nascimento, 1997, pp. 159-167.

Nascimento, Abdias. Dia Nacional da Consciência Negra, aniversário de Zumbi. *In: Nascimento, Abdias. Thoth: escriba dos deuses*, n. 6, Brasília: Gabinete do Senador Abdias Nascimento, 1998, pp. 89-114.

Nascimento, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

Nascimento, Abdias. *O quilombismo*: documentos de uma militância pan-africanista. São Paulo/ Rio de Janeiro: Perspectiva/IPEAFRO, 2019.

Nascimento, Abdias. *Sitiado em Lagos*. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2024.

Nascimento, Beatriz. “O quilombo de Jabaquara”. *In: Revista de Cultura Vozes*, v. 73, n. 3, 1997, pp. 16-8.

Nascimento, Elisa L. *Grandes vultos que honraram o Senado*: Abdias Nascimento. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnica, 2014.

Nascimento, Maria. O conselho nacional das mulheres negras. *In: Quilombo*, Ano 2, n. 7-8, p. 4, abril de 1950.

Nietzsche, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). Berlim: De Gruyter, 1980.

Rodrigues, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

Nogueira, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas/Biblioteca Nacional, 2014.

Nyerere, Julius, K. Ujamaa: *Essays on Socialism*. Oxford University Press, Tanzania, 1968.

Oyèwùmí, Oyèrónké. *A invenção das mulheres*: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de wanderson flor do nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

Prandi, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

Ramos, Arthur. *O negro brasileiro*: etnografia religiosa e psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

Ramos, Guerreiro. Teoria e prática do sociodrama. *In: Quilombo*, Ano 1, n. 7-8, p. 9, março e abril de 1950.

Reis, Eliana L.L. Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural: a literatura de Wole Soyinka. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

Rodrigues, Marcela Franzen. Raça e criminalidade na obra de Nina Rodrigues: Uma história psicossocial dos estudos raciais no Brasil do final do século XIX. *Estudos & Pesquisas em Psicologia*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 3, p. 118-1138, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/36QaA8P>. Acesso em 04 mar. 2022.

Rolim, Gustavo K. Revolução e cultura no pensamento de Frantz Fanon e Amílcar Cabral. *In: Macedo, José R. (Org.) O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

Schechter, Rosa Coutinho; Vidal, Paulo Eduardo Viana. O apagamento de Virgínia Leone Bicudo e seus trabalhos sociológicos. *Revista Transversos*. Rio de Janeiro, nº. 20, pp. 87-107, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/34bOhcK>. Acesso em 04 mar. 2022.

Senado Federal. 69a, Extraordinária, trechos 10 e 11, 2015. Disponível em: <<https://legis.senado.leg.br/comissoes/reuniao?0&reuniao=3756>>. Acesso em 16 mai. 2023.

Silva, Rubens Alves da. “Chico Rei Congo do Brasil”. In: Silva, Vagner G. da (Org.). *Imaginário, cotidiano e poder*, v. 3. São Paulo: Selo Negro, 2007.

Skidmore, Thomas E. *Preto no branco*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Soyinka, Wole. *Myth, Literature and the African World*. Londres: Cambridge, 2005a.

Soyinka, Wole. “The Fourth Stage”. In: Soyinka, Wole. *Myth, Literature and the African World*. Londres: Cambridge, 2005b, pp. 140-60.

Soyinka, Wole. *A Shuttle in the crypt*. New York: Hill and Wang, 1972.

Van Gennep, Arnold. *Os ritos de passagem*. Tradução de: Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2012.

Washington, Booker T. *Up from Slavery: An autobiography*. Cambridge-Massachusetts: Riverside Press, 2000.

Vergès, Françoise. Creole Skin, Black Mask: Fanon and Disavowal. *Critical Inquiry*. Chicago, v. 23, n. 3, p. 578-595, 1997.

Zeldjan, Zora. The story of Oxala (The Feast of Bonfim). In: *Transition*, n. 47. Indiana: Indiana University Press, 1975, pp. 18-33.