



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
MESTRADO EM LETRAS – ESTUDOS LITERÁRIOS

JULIE CHRISTIE DAMASCENO LEAL

**O NEGRO NA LITERATURA SOB A PERSPECTIVA FILOSÓFICO-
LITERÁRIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE E BRUNO DE MENEZES:
CIVILIZAÇÃO, RELIGIÃO E CORPO.**

Belém – Pará

2012

JULIE CHRISTIE DAMASCENO LEAL

**O NEGRO NA LITERATURA SOB A PERSPECTIVA FILOSÓFICO-LITERÁRIA
DE FRIEDRICH NIETZSCHE E BRUNO DE MENEZES: CIVILIZAÇÃO,
RELIGIÃO E CORPO.**

Dissertação apresentada ao Instituto de Letras & Comunicação da Universidade Federal do Pará, Mestrado em Letras, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Estudos Literários

Linha de pesquisa: Literatura, cultura e história

Orientador: Prof. Dr. José Guilherme Fernandes dos Santos

Belém – Pará

2012

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP) –
Biblioteca do ILC/ UFPA-Belém-PA**

Leal, Julie Christie Damasceno, 1981.

O Negro na literatura sob a perspectiva filosófico-literária de Friedrich e Bruno de Menezes: civilização, religião e corpo / Julie Christie Damasceno Leal; orientador, José Guilherme Fernandes dos Santos. --- 2012.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Letras, Belém, 2012.

- 1 Menezes, Bruno de, 1893-1963 – Batuque – Crítica e interpretação.
2. Negros na literatura. 3. Poesia brasileira – Séc. XX – História e crítica. I. Título.

CDD-22. ed. 869.9109

Nome: LEAL, Julie Christie Damasceno

Título: O negro na literatura sob a perspectiva filosófico-literária de Friedrich Nietzsche e Bruno de Menezes: civilização, religião e corpo.

Dissertação apresentada ao Instituto de Letras & Comunicação, Mestrado em Letras, da Universidade Federal do Pará, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Letras.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____ José Guilherme dos Santos Fernandes _____ Instituição: _____ UFPA _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Antonio Maximo von Sohsten Gomes Ferraz _____ Instituição: _____ UFPA _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Marcos Frederico Krüger Aleixo _____ Instituição: _____ UEA _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Ao meu esposo, com carinho, pelo apoio incondicional e por toda a paciência e compreensão demonstrados no decorrer do longo processo de maturação das ideias presentes neste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. José Guilherme Fernandes, pela atenção, apoio e seriedade com os quais conduziu minha orientação durante o processo de definição e elaboração do presente texto.

À Universidade Federal do Pará e seu corpo docente pela oportunidade de realização do Curso de Mestrado.

“É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar certo – não na “alma” (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência disso... Por isso os gregos permanecem o primeiro acontecimento cultural da história – eles sabiam, eles faziam o que era necessário; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade.” (Friedrich Nietzsche)

RESUMO

A temática do negro na literatura tem ocupado cada vez mais espaço nas discussões e debates em torno da questão da valoração da cultura negra no Brasil, especialmente no que tange a aspectos tais como o desmascaramento de determinados estereótipos há muito alicerçados, mas, acima de tudo, tem assumido particular relevância o papel da resistência negra, que ora analisamos a partir da perspectiva de um viés social, perpassando os enfoques histórico, religioso e cultural. Cada um desses enfoques adiciona uma importância diferente para a presença negra na poesia de Bruno de Menezes, nosso objeto de investigação, daí ser possível deduzir, o que acreditamos ser de fundamental importância, não nos subtrairmos a nenhuma das abordagens ressaltadas. A obra que doravante analisaremos intitula-se *Batuque*, do poeta supracitado, obra esta responsável por inscrever no contexto da literatura amazônica, e mais que isso, no seio da cultura de cunho nacional, um novo capítulo, isto é, uma nova perspectiva acerca da condição do negro na sociedade brasileira. Aliando-se a essas perspectivas, acrescentaremos o ponto de vista do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, como arcabouço teórico para as problematizações que pretendemos levantar no decorrer do texto. A presente pesquisa teve por objetivo investigar a influência do processo civilizador europeu versus negro e os cerceamentos (culturais/religiosos) decorrentes dessa influência, assim como as consequências negativas que incidirão sobre a perspectiva que o negro tem acerca de seu próprio corpo e lugar na cultura, muitas delas também provenientes da visão de mundo cristã que lhes foi imposta.

Palavras-chave: Cultura negra. Bruno de Menezes. Religião. Friedrich Nietzsche. Corpo.

ABSTRACT

The theme of black literature has occupied more space in the discussions and debates around the issue of valuation of black culture in Brazil, especially in regard to aspects such as the unmasking of certain stereotypes have long grounded, but above all has assumed particular importance the role of black resistance, which is analyzed from the perspective of a social bent, crossing approaches historical, religious and cultural. Each of these approaches adds a different importance to the black presence in the poetry of Bruno de Menezes, the object of our investigation, hence it is possible to deduce what we believe is of fundamental importance, we do not subtract any of the approaches highlighted. The work is titled now analyze is *Batuque*, above the poet, the work is responsible for signing in the context of Amazonian literature, and more than that within the culture of national stamp, a new chapter, this is a new perspective on the condition of the black in Brazilian society. Allying themselves with these perspectives, we will add the views of German philosopher Friedrich Nietzsche, as the theoretical framework for contextualizing we intend to raise in the text. This study aimed to investigate the influence of the European civilizing process on the black and fenced off (cultural / religious) under this influence, as well as the negative consequences that will focus on the prospect that blacks have about his own body and place in culture, many of them also from the Christian worldview imposed on them.

Keywords: Black Culture. Bruno de Menezes. Religion. Friedrich Nietzsche. Body.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. NIETZSCHE E BRUNO DE MENEZES: UMA APROXIMAÇÃO POSSÍVEL	14
1.1.A religião afro-brasileira (cosmovisão africana) e o processo civilizador sob uma perspectiva nietzschiana.....	17
1.2. Presença mascarada: os estereótipos do negro na literatura.....	23
1.3.A fisiologia nietzschiana e a questão do corpo nas religiões católica e afro-brasileira.....	34
2. A MORAL CRISTÃ ENQUANTO ELEMENTO DESFIGURADOR	54
2.1.A religião negra na literatura e a voz de Bruno de Menezes: a utopia do sincretismo religioso.....	66
3. BRUNO DE MENEZES: O RUFAR DO “BATUQUE”	79
3.1.Peles negras no <i>Batuque</i> : análise dos poemas “Mãe Preta”, “Pai João” e “Gente da Estiva”.....	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	117

INTRODUÇÃO:

Traçar linhas paralelas entre um filósofo e um poeta nem sempre é uma tarefa fácil, principalmente quando o filósofo em questão é o alemão Friedrich Nietzsche e o poeta é o paraense Bruno de Menezes. Contudo, entre ambos podemos estabelecer uma isonomia de ideias que possibilita uma aproximação maior do que é possível supor, especialmente se esse elo for a questão da opressão religiosa, mais precisamente no que se refere à Igreja Católica e todo o processo civilizador europeu que se constitui concomitantemente a essa projeção dos preceitos cristãos. Nietzsche analisou profundamente a questão da atuação por vezes perniciososa da moral cristã sobre a sociedade ocidental, desvendando-lhe os mais ocultos mecanismos de controle das massas, assim como também, de que forma esse controle é prejudicial ao homem. Traremos esse enfoque para uma problemática maior, a saber, a do negro na literatura brasileira, dando uma ênfase mais específica à obra *Batuque* do escritor Bruno de Menezes, por considerarmos tal texto um capítulo à parte na história e literatura negra, por (re) inserir o negro na cultura e restituir a cultura ao negro.

É de conhecimento geral que o cristianismo tem atuado em vários momentos cruciais da história humana, sempre de forma a articular os acontecimentos visando manter inalterado o seu domínio e manutenção sobre as massas. Com a questão da escravidão do homem africano essa autoridade exercida pela Igreja não se deu de forma diversa. Temos, por meio da ideologia cristã, toda uma mentalidade que foi forjada e induzida através da metafísica cristã, engendrada pelos preceitos de “alma”, “salvação”, “Deus”, visando moldar a imagem do negro como pertencente a um nível subalterno, se comparado ao homem branco. Ponto de vista esse admitido não só pela Igreja cristã, como também, justificado, em alguns casos, por algumas teorias científicas. O negro africano e os demais povos negros e índios foram estudados cientificamente, sendo que determinados estudos eram incólumes em atestar conclusões que versavam acerca da inferioridade nata dos indivíduos da raça negra¹.

O processo que visou depreciar o negro como indivíduo, como homem, membro de uma sociedade e, portanto, portador de uma cultura, foi, como se sabe, bem sucedido. Escravizou-se o africano sob as mais diversas justificativas teológicas, lançando-o nos mais

¹“Na Europa, o mal é representado pelo Negro. É preciso progredir lentamente, nós sabemos, mas é difícil. O carrasco é o homem negro. O satã é negro, falasse das trevas, ser asqueroso é ser negro, asquerosidade física ou moral (...). É, de outro lado: o olhar claro da inocência, a pomba branca da paz. Uma magnífica criança loura, quanta paz nesta expressão, quanta alegria, e, principalmente, quanta esperança! Nada de comparável a uma magnífica criança negra. Literalmente, é algo absolutamente insólito.” (FANON, 2008, p. 153-154)

distantes pontos da terra para servir de mão-de-obra que manteria na opulência uma pequena minoria branca.

Para não dizermos que este foi um projeto isolado da Igreja Católica, relembremos aqui outros povos que sofreram perseguição, como os próprios índios brasileiros, que só não tiveram o seu cativeiro mantido por não se adaptarem ao serviço pesado da plantação, da lavoura, do extrativismo etc., e, além disso, por conhecerem a selva, local para onde poderiam fugir com facilidade e encontrar abrigo seguro. Outro povo perseguido foram os judeus, que, conforme sabemos, foram acusados pela Igreja Católica de traição contra Jesus e por isso seriam um povo amaldiçoado. Temos ainda os muçulmanos, os quais sofreram a investida das Santas Cruzadas. Outras civilizações sofreram igual retaliação por parte da Igreja Católica, mas não é de extrema importância aprofundarmos nesse assunto, o que é relevante ressaltar é o objetivo que motivou todas essas lutas, essas guerras, essa perseguição intolerante para com as demais religiões: poder.

Nietzsche observou isso com bastante agudeza, e entreviu nas justificativas cristãs para esse confronto promovido pela Igreja Católica um dos sentimentos mais combatidos pela própria instituição católica: o desejo por mais poder, a ganância, a usura. E isto ao custo de vidas humanas, ao preço da dor alheia, do sofrimento, da humilhação, uma vez que inverteu a significação de todos os valores considerados sadios, em doentes. É nesse ponto, sob essa perspectiva que trazemos Bruno de Menezes para junto dessa discussão, desse debate que tem por alicerce os argumentos do filósofo alemão.

Eu condeno o cristianismo, faço à Igreja cristã a mais terrível das acusações que um promotor já teve nos lábios. Ela é, para mim, a maior das corrupções imagináveis, ela teve a vontade para a verdadeira corrupção possível. A Igreja cristã nada deixou intacto com seu corrompimento, ela fez de todo valor um desvalor, de toda verdade uma mentira, de toda retidão, uma baixeza de alma (...) (NIETZSCHE, 2007, § 62, p. 79).

Nesse sentido, a condenação nietzschiana do cristianismo empreendida acima encontra eco na representação do negro elaborada pela obra *Batuque*, posto que esta talvez possa servir como fonte de conscientização dos negros para a origem africana da qual foram despojados desde os tempos em que foram transformados em prisioneiros escravizados, além de arranjar a defesa da dignidade do homem negro por meio da introdução de elementos afro-brasileiros na poesia, como a musicalidade, a dança, os costumes e, principalmente, a valorização de sua própria religião.

Bruno de Menezes nos revela, em *Batuque*, sua obra máxima, que o negro, apesar de toda tentativa cristã de subvertê-lo, de moldá-lo conforme o preceito do homem branco, de buscar destituí-lo de uma identidade cultural, resiste, e ainda luta na busca pelo seu reconhecimento como ser humano que, ao lado do indígena, ergueu a nação brasileira, dando-lhe forma e características próprias. Os trabalhadores europeus, ao virem para o Brasil, já encontraram um país formado, uma sociedade organizada, graças ao trabalho não só físico do negro, mas também intelectual, posto que o negro adaptou-se aos mais diversos trabalhos, desde os mais rudimentares até aos que exigiam precisão e técnica.

Renegar essa herança deixada pelos negros é renegar a nossa própria identidade enquanto brasileiros. Bruno não a renega, antes a valoriza, dando-lhe cores mais acentuadas, mais vivas e imparciais. Seus poemas traduzem toda a cultura africana que aqui adquiriu feições únicas, como as que podem ser vistas na dança, nos festejos, na religiosidade, enfim, nas mais diferentes áreas da sociedade.

Este trabalho busca mesclar o pensamento de Nietzsche aos poemas de Bruno de Menezes para, desse modo, tentar percorrer o lugar que coube ao negro, não sob uma perspectiva puramente histórica, que será acionada de quando em quando, mas sob a perspectiva da moral cristã. É impreterível, sobretudo determinar de que forma os preceitos cristãos corroboraram para a desfiguração do negro, o que possibilitou a sua escravidão, e como esta foi e é retratada na literatura nacional e, principalmente, amazônica, no que tange a obra *Batuque*. Utilizaremos algumas obras da literatura brasileira para servir como elemento exemplificador, além dos textos de Nietzsche, entre estes acionaremos mais *O Anticristo* e *Para Uma Genealogia da Moral*, além do *Batuque*, de Bruno de Menezes. Sobre este último, é quase sempre ignorado o caráter político dos poemas que compõem a obra *Batuque*. Tentarei, principalmente no último capítulo, enfatizar mais esta questão, uma vez que Bruno de Menezes foi um homem de grande atividade política, sendo que nos seus poemas tal característica se faz presente, muitas vezes não de forma direta, como nos poemas “Gente da Estiva”, “Mãe Preta” e “Pai João”, mas de modo sutil e por vezes quase imperceptível, uma vez que, como Nietzsche, os versos de Bruno seduzem pela estrutura e forma, mas que isto não suprima ou desvirtue o pensamento do olhar crítico e agudo que os seus versos suscitam na análise da realidade ali descrita.

O trabalho será dividido em três capítulos, constituídos por sua vez de subtópicos. No primeiro capítulo, abordar-se-á o papel da igreja católica no processo civilizador europeu ocidental, os regramentos cristãos como controle e as consequências da escravidão para o povo negro, levando-se em consideração a cosmovisão de mundo negra, além da concepção

de escravidão africana existente antes e depois das invasões ibéricas. No subtópico 1.2, intitulado “Presença mascarada: os estereótipos do negro na literatura” analisar-se-á a “desvalorização” do negro, os preconceitos e mitos negativos que são repassados e, na maioria das vezes, assimilados de forma refletida ou irrefletida, tanto por negros quanto por não negros, tendo como pano de fundo algumas obras literárias brasileiras consideradas basilares para a tematização desse assunto. Em 1.3. “A fisiologia nietzschiana e a questão do corpo nas religiões católica e afro-brasileira” o enfoque se dará sobre os processos históricos de luta dos negros, os conceitos nietzschianos de moral cristã e sua relação com a problemática do corpo, tanto na cultura cristã, como afro-descendente. Romances tais como *A Escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães, *A Moreninha*, de Joaquim Manuel de Macedo, *Macunaíma* de Mário de Andrade, dentre outros, serão utilizados para demonstrar a mentalidade discriminatória que se criou em torno do negro, contrapondo-a à busca de afirmação do negro na atualidade, como será visto em Bruno de Menezes.

No segundo capítulo, “A moral cristã enquanto elemento desfigurador” será analisada a atuação moral cristã como elemento validador da escravidão no período escravagista e como essa mesma moral faz a manutenção da exclusão do afro-brasileiro na atualidade, como se pode observar nos meios de comunicação em massa e nos mais diversos setores da sociedade. A imagem que ainda é cultuada nos dias de hoje é a do homem ariano, concepção essa que foi criada há séculos, mas que ainda se mantêm de forma sutil e por vezes disfarçada em nosso país, (assim como em muitos outros) o que confere ao Brasil o equivocado título de país não racista, onde supostamente imperaria uma democracia racial. Bruno de Menezes e Nietzsche serão o suporte intelectual para essa análise, assim como, mas em menor grau, a utilização de outros pensadores para tal intento.

Por fim, no terceiro e último capítulo intitulado “Bruno de Menezes: o rufar do “Batuque”, interpretamos os poemas “Mãe Preta”, “Pai João” e “Gente de Estiva” evidenciando as considerações históricas resultantes da visão de mundo do poeta paraense, os relatos das manifestações culturais e artísticas pertinentes à cultura amazônica da época, e, acima de tudo, o seu elaborado senso crítico que, longe de ser panfletário ou abusivamente ácido, perfaria uma linha de raciocínio muito mais sutil, tal qual a crítica à escravidão elaborada pelo escritor Machado de Assis, especialmente em seu conto “Pai contra mãe”, do qual nos utilizaremos para estabelecer essa ligação. Este capítulo também nos conduz a análises bastante profícuas no que diz respeito ao período da escravidão e suas consequências imediatas e contemporâneas.

1. NIETZSCHE E BRUNO DE MENEZES: UMA APROXIMAÇÃO POSSÍVEL

Friedrich Nietzsche é justificadamente considerado um dos mais polêmicos filósofos da modernidade. Sua visão crítica referente à cultura nos seus mais diversos aspectos, como a religião, o Estado, a política, dentre outros, faz dele um pensador de interpretação autônoma e criativa. Declarado opositor do cristianismo, Nietzsche detectou neste uma das mais graves enfermidades que afligiu o homem moderno. Tomando tal posicionamento nietzschiano como ponto de partida, mais especificamente o modo como o filósofo analisou a trajetória da igreja católica e sua influência sobre a cultura e a maneira de pensar do homem ocidental, além, é claro, de todas as consequências (que da perspectiva nietzschiana são, em sua grande maioria, negativas, conforme veremos mais a frente) advindas desse legado histórico, perpassado no decorrer das gerações aos ditos cristãos, é que propomos estabelecer uma associação de ideias entre as considerações de Nietzsche acerca do papel da igreja católica, no estabelecimento e perpetuação de determinados regulamentos de controle cristãos, e de como tal controle pode ser mobilizado para se pensar a questão do negro, levando-se em consideração que a repressão por ele experienciada pode servir de *leitmotive* da criação. Tem-se como fonte a literatura brasileira, mais sucintamente, a forma como o negro é personificado na obra *Batuque* do escritor paraense Bruno de Menezes. Pergunta-se: como é possível estabelecer uma relação de proximidade entre esse filósofo alemão e o poeta paraense, Bruno de Menezes? Para uma resposta efetiva e coerente, é preciso antes de tudo saber quem é Bruno de Menezes².

Poeta inicialmente de inclinação simbolista, Bruno de Menezes foi um escritor cuja obra poética recebeu várias influências, tanto de ordem pessoal quanto histórica, sendo que um dos momentos mais importantes de sua produção artística é, sem dúvida, a obra que

²Bruno Bento de Menezes Costa nasceu em Belém do Pará, a 21 de março de 1894 e faleceu em dois de julho de 1963, na cidade de Manaus, onde estava para participar de um festival folclórico. Quando jovem foi aprendiz de gráfico na Livraria Moderna, tendo trabalhado também nas Livrarias Gillet e Bittencourt. Durante um período crítico de sua vida, fora influenciado pela doutrina anarquista, de onde se origina a sua produção constante para a imprensa reivindicadora em jornais como: “O Correio de Belém” e “O Combate”, só para citar alguns. Em 1920, juntamente com outros grandes nomes da literatura e artes locais, dá início a “Associação dos Novos”, importante grupo fomentador da cultura paraense. Fundou a revista “Belém Nova”, em 1923, que teve 4 números, tendo se extinguido em 1937. Iniciou seu percurso literário como escritor simbolista, mas foi com a obra *Bailado Lunar*, que se deu a passagem do escritor para o Modernismo: “Mário de Andrade – O papa do Modernismo (...) e muitos outros aplaudiram o novo trabalho do poeta paraense que se projetava no cenário intelectual brasileiro, como um dos renovadores da poesia nacional (...)” (ROCHA, 2006, p. 51). Foi fervoroso pesquisador e amante do folclore, cuja inspiração nos legou *Boi Bumbá – Auto Popular* e *São Benedito da Praia: Folclore do Ver-o-Peso*, sendo que em 1944, além de tomar posse na Academia Paraense de Letras, também se une ao Instituto Histórico e Geográfico do Pará, assim como também, a Comissão Paraense de Folclore. Publicou as obras *O Crucifixo* (1920), *Bailado Lunar* (1924), *Poesia* (1931), *À Margem do Cuia Pitinga* (estudo literário do livro de Jacques Flores, em 1937), *Batuque* (1931), dentre outros.

transformamos em objeto de investigação no presente texto, *Batuque*, na qual Bruno de Menezes se deteve minuciosamente sobre a situação do negro, sem ressaltar como primazia a sua condição de escravo, mas colocando em destaque suas qualidades enquanto ser humano. Aos incautos, isto pode não parecer relevante, mas se tivermos em mente que o negro foi estereotipado ou relegado a um plano inferior no início da história brasileira das mais diversas áreas, tanto sociais e culturais, incluindo-se aí a literatura, tal posicionamento por parte de Bruno adquire contornos um tanto admiráveis.

Na obra *Batuque*, Bruno de Menezes apresenta o negro nas suas particularidades mais intrínsecas, seja como homem, seja como elemento social, seja como sujeito portador de uma cultura particular: a negro-amazonicidade, como nos diz Paulo Nunes e Josse Fares:

“BATUQUE” é, pois, ponte a espriar a negro-amazonicidade ao mundo (...) É uma coleção de imagens vivamente coloridas, estoantes de sabor popular, porém impregnadas de uma atmosfera sagrada e mística, não encontrada, habitualmente, na poesia negra latino-americana. (FARES & NUNES, 2005: 84)

O negro não é mais um cativo do sistema, conforme veremos mais adiante. Bruno de Menezes revela-o enquanto produtor de cultura, detentor de uma literatura, uma musicalidade própria, uma religião única, a afrodescendente. Religião esta que sofreu uma tentativa de supressão, de desfiguração e, conseqüentemente, aniquilação por parte do cristianismo. Conforme analisamos essa influência do cristianismo sobre as religiões afro-brasileiras, percebemos que essa destruição não se efetuou, mas a tentativa sofrida aproxima Friedrich Nietzsche e Bruno de Menezes. O primeiro compreende o cristianismo como agente enfraquecedor do homem, numa tentativa de subvertê-lo e, posteriormente, dominá-lo, transformando-o em escravo, nos termos nietzschianos.

Ora, Bruno de Menezes, afrodescendente, conseguiu, com *Batuque*, alçar as reivindicações, anseios, sonhos e desejos dos indivíduos negros a patamares bastante elevados, uma vez que antecedeu as edições de *Poesia Negra de Expressão Portuguesa* (1953) e da *Antologia Temática de Poesia Africana: na noite grávida de punhais*, importantes antologias africanas nas quais conseguimos entrever o comprometimento político-social e os rituais religiosos, dentre outros aspectos fundamentais da cultura de matiz africana (FARES & NUNES, 2005: 85). É possível dizer ainda mais: “Bruno de Menezes, um afrodescendente, nascido em Belém do Pará, ao que nos parece, antecipou-se aos próprios africanos na construção de uma poesia que traz a lume as vozes da ‘terra africana que o branco assaltou’”. (Idem, 2005: 86)

Mas, apesar dos aspectos positivos acima citados, como a novidade e a antecipação trazida pela poética de *Batuque*, não se pode negar que a referida obra não usufruiu de um elevado prestígio em sua época, fator este que acaba se refletindo na aceitação que a obra possui na atualidade, uma vez que, mesmo hoje, tão pouco conhecida é do grande público (situação esta favorecida pela falta de incentivo financeiro ou de uma política cultural voltada para autores da região amazônica). Segundo o escritor Dalcídio Jurandir, por exemplo, a importância de *Batuque* encontra-se na renovação trazida pela sua poesia, responsável por anunciar tão precocemente o Modernismo na literatura paraense, assim como, na preciosa contribuição ao folclore da nossa região, fortemente experienciado pelo autor, o qual se caracterizaria muito mais por ser um escritor voltado para o viés do folclore e cultura popular, que propriamente por ser um autor com o discurso de negro.

Batuque tem uma importância histórica e literária na poesia brasileira, sobretudo na poesia da Amazônia. E está no seu caráter popular, nos temas folclóricos, na fidelidade à terra e à gente de pé rapado, de ombro suando no trabalho e na dança do terreiro. Muitas vezes, um verso de Batuque é uma imprecisão, como a que fala da “Gente de Estiva”. Para muitos atuais poetas de redoma, estiva é coisa rudemente antipoética, como também não merecia a atenção dos que, há 50 anos, se esmeravam em rimar miúdas abstrações e sonetos como múmias. Com uma ousadia e uma sinceridade de inovador, Bruno trouxe os estivadores para a sua poesia e cantou o seu trabalho. (JURANDIR, 2005: 138)

Podemos deduzir das palavras de Dalcídio Jurandir que, assim como Bruno de Menezes ousou trazer os estivadores, personagens considerados pouco poéticos para a poesia da época, inovou também em trazer a figura do negro, não tanto pelo tema, já abordado em outros períodos literários, como o Romantismo, e sim pela profundidade representativa segundo a qual revestiu o assunto. Então, por mais que Menezes não estivesse propriamente preocupado em enunciar um discurso de negro, como já dissemos antes, o seu enfoque poético acerca dessa questão adquiriu alcance, significação e contornos talvez inimagináveis para o próprio autor.

Desse modo, podemos enunciar que os poemas de inspiração africana presentes em *Batuque*, são pontuados tanto pela forte musicalidade dos versos, um de seus elementos mais harmoniosos, quanto pelo bem elaborado teor social, onde se manifestam denúncias e opressões vivenciadas pelos negros, durante o período da escravidão: “Ele tinha sofrido chicote no tronco/ mais tarde foi amo criando menino/ e nunca odiava sabia sofrer.” (“Tóia Verequete”, 1984, p. 243). Faz-se presente de forma bastante expressiva nos referidos poemas o caráter religioso, sagrado, e claro é que nos referimos aos rituais africanos tidos como

interditos pela igreja católica: “A voz de Ambrosina em “estado de santo” virou masculina/O corpo tomou jeito de homem mesmo.” (Idem).

1.1. A religião afro-brasileira (cosmovisão africana) e o processo civilizador sob uma perspectiva nietzschiana.

Segundo Nietzsche, o cristianismo disfarçou-se nos mais diversos segmentos sociais e políticos para efetuar a manutenção do seu controle sobre o que o filósofo alemão denominou de *rebanho*³. Os negros, antes mesmo de serem trazidos como escravos para o Brasil, já sofriam perseguição ideológico-religiosa e escravização, estas efetuadas por outros povos, principalmente árabes e europeus. Mas é importante frisar que mesmo antes dessas invasões, já existia escravidão no continente africano – especialmente na área que se estende abaixo do Saara –, que, no entanto, era bastante diminuta se compararmos com a situação que se instaurou depois das invasões árabes, além de ser regida por contornos bem diferentes daqueles que serviram de fundamentação para a escravidão que conhecemos, posto que o “escravo” em território africano era respeitado como um ser humano em todas as suas idiossincrasias, isto é, era visto como uma parte significativa do todo, denominado de família ou clã.

Com efeito, havia escravidão na África antes da chegada dos árabes e dos europeus. Porém, há diferenças notórias entre o que se chama de escravidão africana antes e depois da invasão islâmica e européia. Antes da formação dos grandes impérios, na região do sul do Saara, tínhamos o deslocamento de regiões inteiras, que procuravam outros territórios para ocupar, o que provocava guerras étnicas entre os clãs, famílias-aldeia ou cidades-estado. Desses confrontos resultavam os prisioneiros de guerra, que, dentro da visão de mundo africana, *não eram obrigados a rejeitar seus deuses, perder suas línguas ou alterar seu modo de produção*. O “escravo” se integrava ao clã, família ou cidade-estado. Ou seja, havia o Patriarca, o Antepassado, os Filhos, os Empregados e os “Escravos”. (OLIVEIRA, 2003: p. 26-27)

³De acordo com o pensamento nietzschiano, podemos compreender o indivíduo detentor de uma moral do *rebanho* como o portador de uma atitude gregária em relação à vida, pois se torna “tratável e útil”, uma vez que os seus instintos naturais são enfraquecidos pela *domesticação* a qual se encontra submetido: “Na medida em que sempre, desde que existem homens, houve também rebanhos de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, igrejas), e sempre muitos que obedeceram, em relação ao pequeno número dos que mandaram – considerando, portanto, que a obediência foi até agora a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens, é justo supor que via de regra é agora intata em cada um uma necessidade de obedecer, como uma espécie de consciência formal que diz: “você deve absolutamente fazer aquilo”, em suma, “você deve”. (NIETZSCHE, 2005, § 199, p. 85)

Nota-se, nesse caso, que o escravo em África, geralmente um prisioneiro de guerra, é tomado como um agregado da família ou cidade-estado, tanto que ele passa a ocupar uma função na dinâmica escravocrata, onde assimilará os valores da nova etnia sem, com isso, precisar abandonar os seus, já que “a cosmovisão africana privilegia a diversidade, a produção (riqueza), a lógica própria de cada lugar e os valores culturais de cada clã” (OLIVEIRA, 2003: p. 30). Em contrapartida, se tomarmos como parâmetro a dinâmica civilizatória europeia nos deparamos com uma experiência escravizadora absolutamente diversa, em que o escravo, pela via religiosa ou da força, passa a sofrer as mais duras privações, sendo alvo de ideologias depreciativas e desumanizadoras que o aproximam mais de um animal (apesar de se apontar as condições de trabalho do africano escravizado como inferiores às de uma *rês*) do que de um ser humano, como bem enfatizou, há tempos, a Igreja Católica visando justificar o cativeiro de milhares de africanos no mundo todo.

A diferença da escravidão em África e na Eurásia é que na dinâmica civilizatória europeia o escravo é coisificado em sua existência, passando a ser tratado como coisa (“res”) – podendo ser, por isso, explorado mais que a um animal. A experiência civilizatória europeia teve como propulsora uma cosmovisão de mundo assentada em valores individualistas, burgueses e liberais, que privilegiava o acúmulo de capital e não a distribuição de riquezas. Assim o escravo era tido como uma mercadoria a mais na rede comercial que sustentava o processo civilizatório ocidental. (OLIVEIRA, 2003: p. 27)

Conforme demonstra a citação acima, o negro escravizado no continente africano não era obrigado a abdicar de suas raízes (religiosidade, costumes, valores) antes das invasões estrangeiras, situação esta que se inverte completamente com o processo civilizador europeu, leia-se, principalmente, com as investidas da igreja católica. Portanto, fica evidente que a igreja tem um papel central na perpetuação de preconceitos que se encontram enraizados nas mentes de negros e não-negros, e que o processo civilizador, alicerçado pelos desígnios divinos, reverte-se em um procedimento de *domesticação*, se nos ativermos ao pensamento nietzschiano:

Os grandes momentos da *cultura* são épocas da *corrupção*, expressas moralmente; as épocas de *domesticação* (“civilização”) pretendidas e forçadas do homem são épocas de intolerância para as naturezas mais espirituais e audazes e seus mais profundos antagonistas. (NIETZSCHE, 2005 b, 9 [142], (95), p. 247)

A filosofia nietzschiana, opositora do cristianismo, apresenta-se como uma interessante perspectiva de abordagem do negro no que se refere à sua conservação contra a

moral cristã, moral esta que apregoa uma conduta que se volta contra tudo o que é fisiológico, físico, corporal, para inclinar-se a uma imaterialidade metafísica baseada em ideais divinos.

Todos os conceitos da igreja são reconhecidos pelo que são, a mais maligna falsificação que há, com o fim de desvalorizar a natureza, os valores naturais... (...) Nós sabemos, nossa consciência de hoje sabe – o que valem, para que *serviram* as inquietantes invenções dos sacerdotes e da igreja, com os quais se atingiu esse estado de autoviolação da humanidade, cuja visão pode causar nojo – os conceitos de “além”, “Juízo Final”, “imortalidade da alma”, a própria “alma”; são instrumentos de tortura, são sistemas de crueldades (...) (NIETZSCHE, 2007, §38, p. 44)

As religiões africanas resistiram, na medida do possível, a uma tentativa de absorção cristã baseada em um sincretismo completamente danoso (e verificaremos, mais adiante, em que medida isso ocorreu) para as crenças do homem africano, processo esse que teve um suporte estatal, uma vez que a religião dominante defende também os interesses de uma classe economicamente superior.

Os iberos, num primeiro movimento, se livraram da secular ocupação árabe e expulsaram seu contingente judeu, assumindo inteiro comando de seu território através de um poder centralizado que não deixava espaço para qualquer autonomia feudal ou qualquer monopólio comercial. Num segundo movimento, se expandiram pelos mares, lançando-se em guerras de conquista, de saqueio e de evangelização sobre os povos da África, da Ásia, e principalmente, das Américas. Estabeleceram, assim, os fundamentos do primeiro sistema econômico mundial, interrompendo o desenvolvimento autônomo das grandes civilizações americanas. Exterminaram, simultaneamente, milhares de povos que antes viviam em prosperidade e alegria, espalhados por toda a terra com suas línguas e com suas culturas originais. (RIBEIRO, 1995: p. 65)

O negro foi marginalizado em quase todos os aspectos que dizem respeito à sua cultura, e no que se refere à questão religiosa tal processo não se deu de maneira diversa, pode-se mesmo dizer que nesse ponto houve maior repressão por parte do homem branco, uma vez que a Igreja Católica, na intenção de “salvar almas”, justificaria dessa forma a captura e o escravizamento do povo africano, estratégia que, nada possuindo de religiosa, atendia aos interesses econômicos das potências européias, e contava com o apoio papal para tanto, em encíclicas que permitiam a condenação para o homem negro. (LOPES, 2006: p. 50)

Mas, para além das encíclicas papais, também é possível encontrar na própria Bíblia, conjunto de livros sagrados do antigo e novo testamento, e especialmente no primeiro, episódios que justificam a escravidão, como, por exemplo, a passagem que relata “A maldição

de Cam⁴ interpretação esta que figura dentre as mais variadas e numerosas explicações que foram dadas, no decorrer de dois mil anos, para o referido episódio, o qual recebeu bastante destaque quando o tráfico negreiro se desenvolveu.

Antes de servir de desculpa para os interesses dos comerciantes de escravos, o ‘mito’ foi usado por Israel nos tempos dos hebreus contra o povo de Canaã, que o ameaçava. Desde então, foi recuperado em diversas argumentações racistas e colonialistas, como nos estados Unidos e, mais recentemente, nos Grandes Lagos africanos em Ruanda, onde as populações de pastores (os hamites) às vezes eram tidas como descendentes de Cam. (PÉTRE-GRENOUILLEAU, 2009: p. 47)

Logo, observa-se o que prevalecia no discurso da igreja católica: aquilo que Darcy Ribeiro denomina de “dialética do senhorio” (RIBEIRO, 1995: p. 71), que via como natural impor-se sobre os “selvagens” ou “primitivos” por considerá-los maus, ignaros, já que “as classes dirigentes tendem a definirem-se como agentes da civilização ocidental e cristã”, tendo, portanto, como “missão” converter os ímpios e proporcionar aos pecadores a salvação de suas almas, projeto este, do qual escapam os negros, em um primeiro momento, por serem considerados sem alma, sendo, desse modo, mais direcionado aos índios. Em um segundo momento, o discurso oficial que preconizava a ideia de que os negros não tinham direito à salvação é modificada, visando atender aos interesses dominantes. Neste momento, tanto negros, quanto índios passam a “usufruir” do pleno “direito à salvação” uma vez que se tornara imprescindível exercer a manutenção de controle sobre os povos dominados. Para tanto, tais povos foram forçados a abdicarem de seus preceitos e costumes em nome de uma nova religiosidade imposta.

As expectativas voltam-se, então, para a escravidão da raça negra, que, em Portugal, já era fato consumado desde 1441. Aliás, os principais países da Europa (Inglaterra, França, Espanha, Holanda e Portugal) não só a autorizavam e sancionavam, como dela usufruíam os lucros. Eram ideias correntes: ser natural e legítima a escravidão dos que não pertenciam à cristandade e que eram inimigos declarados; os africanos já serem escravos em seus países de origem; e a escravidão representar a forma de resgate das almas dos pagãos, os quais, aprisionados, recebiam o batismo e eram educados na lei cristã (TRÍPOLE, 2006: p. 21).

⁴Cito a Bíblia: “Noé, que era agricultor, começou a lavrar a terra e plantou a primeira vinha. Tendo bebido vinho, embriagou-se e despiu-se dentro da sua tenda. Cam, o pai de Canaan, ao ver a nudez do pai, saiu a contar o sucedido aos seus dois irmãos. Então Sem e Jafé agarraram uma capa, colocaram-na sobre os ombros e, andando de costas, cobriram a nudez do pai, sem a terem visto, porque não voltaram o rosto para a frente. Quando despertou da sua embriaguez, Noé soube o que tinha feito o seu filho mais novo, e disse: “Maldito seja Canaan. Que ele seja o último dos escravos dos seus irmãos”. E acrescentou: “Bendito seja o Senhor Deus de Sem, e seja Canaan seu escravo. Que Deus aumente as posses de Jafet e que Ele resida nas tendas de Sem, e seja Canaan o seu escravo”. (BÍBLIA SAGRADA, 2002, 9, 22-27, p. 25)

Assim, percebe-se que fundamental era unicamente o ponto de vista da hegemonia, restando aos escravizados, índios ou negros, uma despersonalização completa no que se refere às suas raízes (étnicas, morais), posto que metamorfoseados em meras ferramentas de produção, conforme evidencia Darcy Ribeiro:

Desapossados de suas terras, escravizados em seus corpos, convertidos em bens semoventes para os usos que o senhor lhes desse, eram também despojados de suas almas. Isso se alcançava através da conversão que invadia e avassalava sua própria consciência, fazendo-os verem-se a si mesmos como a pobre humanidade gentílica e pecadora que, não podendo salvar-se neste vale de lágrimas, só podia esperar, através da virtude, a compensação vicária de uma eternidade de louvor à glória de Deus no Paraíso. Tal é a força dessa ideologia que até hoje ela impera, sobranceira. (1995, p. 72)

Contudo, longe da visão bestializadora que o europeu havia construído acerca do povo africano, este possuía uma vasta e rica experiência religiosa. O povo Iorubás, por exemplo, acredita na duplicidade da alma, uma sendo considerada espírito e a outra o sopro vital, ou seja, o que dá vida ao homem. Após a morte, essas almas abandonam o corpo e deslocam-se para outra dimensão, onde ficarão até retornarem à vida terrestre⁵. Ou seja, os negros exerceram a manutenção de suas raízes por meio de algo que os brancos não podiam obliterar, por mais que tentassem (e sabemos que as tentativas foram as mais variadas possíveis no decorrer da história): a sua força vital.

Para o negro africano, todos os seres, animados ou inanimados, são dotados de uma força vital. A diminuição dessa força vital acarreta uma série de problemas aos indivíduos, como doenças físicas e também psicológicas. Tal força vital que flui entre todos os seres está diretamente interligada à natureza, sendo denominada de Axé (energia ou força sagrada). Existem diferentes ritos nas religiões africanas, alguns visam adquirir, uns manter, outros transferir ou ainda aumentar essa força vital (JOAQUIM, 2001: p. 78). Para o candomblé ou culto dos orixás (o qual se caracteriza enquanto religião que visa afastar dos seres humanos pensamentos de submissão ou intolerância), por exemplo, o indivíduo só consegue reencontrar a sua força vital se estiver em comunhão com a natureza.

A força vital como vitalidade universal é capaz de individualizar-se nas relações entre o homem e a natureza. A profunda relação daquele com esta está nela sedimentada, uma vez que ela é força capaz de gerir tal relação. (...) Ela é suporte comum para que todas as coisas se conectem e formem um elo

⁵ Ver a esse respeito SILVA, Marcos Rodrigues da. *O negro no Brasil*, 1987, p. 09.

universal, que, sem ela, jamais poderia manter sua unidade – fundamental na concepção de mundo africana (OLIVEIRA, 2003: p. 43).

Neste sentido, é possível frisar que a força vital é uma energia inerente aos seres, ideia esta que ilustra a visão unificada que os povos africanos, antes das invasões, tinham do universo. Então, se o Universo é uno, o homem é interligado a todas as coisas existentes, sejam animais, vegetais ou minerais e, inclusive, seria plausível falar também em uma unidade ou uma espécie de relação simbiótica entre o mundo natural e o mundo sobrenatural, isto é, entre a natureza e os deuses – concepções estas condenadas pelo cristianismo, cujas concepções abordam a divindade em um patamar incomensuravelmente distante do homem. Segundo Oliveira, é próprio da essência do homem ser dupla, pois ela justapõe o particular ao universal, e por isso o homem se distingue como uma espécie de micro-cosmos. (OLIVEIRA, 2003: p. 42)

Por conta disso, a concepção de universo na tradição africana também faz referência a uma unidade entre o sagrado e o profano: “o sagrado, na verdade, permeia todos os espaços do universo africano. Ele impregna com sua força vital qualquer esfera da vida comunitária dos negros, tanto em África como nos outros continentes para onde tenham ido os negros da Diáspora”. (Idem, 2003: p. 43)

Portanto, segundo as crenças africanas, o universo apresenta dois planos, em um vivem os seres vivos e no outro, residem as forças da natureza e o espírito dos antepassados. A entidade responsável pela comunicação entre esses dois universos é denominada Exu. Agente este que segundo Nei Lopes, foi equivocadamente compreendido pelos missionários europeus como o diabo⁶. Interpretação esta que criou raízes e, por conseguinte, continua presente até os dias atuais, podendo ser constatada até em expressivas obras da literatura brasileira, como na obra *Macunaíma*, do escritor Mário de Andrade:

No outro dia o tempo estava frio e o herói resolveu se vingar de Venceslau Pietra dando uma sova nele para esquentar. Porém por causa de não ter força tinha era mais era muito medo do gigante. Pois então resolveu tomar um trem e ir do Rio de Janeiro se socorrer de **Exu diabo** em cuja honra se realizava uma macumba no outro dia. (ANDRADE, 2008, p. 75)

O povo africano não era destituído de religiosidade nem dado às práticas diabólicas, como se tornou comum propagar nos séculos passados e que tem sido reproduzido até os dias de hoje, principalmente no que diz respeito às “práticas diabólicas”, ideia essa inspirada no maniqueísmo cristão de bem e mal. As crenças do homem africano eram e são ricas e dotadas

⁶ Sobre o referido assunto consultar LOPES, Nei. *Bantos, Malês e Identidade Negra*, 2006, p. 52.

de particularidades que as tornam únicas e admiráveis. A sua relação com a força vital demonstra uma afinidade indissociável e profunda com a vida e com as coisas que nos cercam, ou seja, com a natureza. Evidentemente que a religião negra, devido à escravidão, a diáspora dos povos africanos e imposição de outra crença por parte dos missionários cristãos, sofreu acentuadas mudanças, mas a sua base se manteve, apesar de muitos negros terem abandonado a sua primordial religião para se devotarem ao cristianismo, consequência clara do processo de aculturação.

1.2. Presença mascarada: os estereótipos do negro na literatura

A presença do negro na literatura não é nenhum acontecimento recente⁷. Ele está presente em várias obras ao redor do mundo. Guerras, tráfico humano, o próprio caráter expansionista de alguns povos africanos, dentre outros fatores, são os responsáveis pela disseminação da cultura negra ao redor do planeta. Em alguns casos, a inserção do negro, forçada ou não, em outra sociedade que não a sua, assinala um evento absolutamente marcante nos mais diversos níveis sociais. No Brasil, por exemplo, temos a indiscutível presença negra na música, na dança, na alimentação, na religião, linguagem, em outras palavras, tem-se praticamente grande parcela da cultura brasileira influenciada pela negra africana.

O negro inseriu-se, ou foi inserido, de tal forma na América latina, mais precisamente no Brasil, que já não é mais visto como o *outro*, como um estrangeiro, mas como um indivíduo que ajudou a constituir o que chamamos de terra *brasilis*. É claro que tal visão, inicialmente, estava vinculada a ideia da miscigenação das três raças, uma vez que o negro fora cogitado como um dos formadores da cultura brasileira, ao lado de índios e brancos, mais ou menos após o fim da abolição da escravatura⁸. Tal afirmação, entretanto, não conota ao negro uma condição favorável, uma vez que a discriminação racial no Brasil, como veremos mais adiante, ainda é uma realidade que não dá sinais de arrefecimento, mantendo-se oculta, muitas vezes, mas não enfraquecida. Isto provavelmente ocorre em grande parte devido à herança negativa que se criou em torno da imagem do escravo, imagem esta que se

⁷ Para aprofundamento sobre o tema ver RABASSA, 1965, p.25.

⁸ Fim do século XIX e início do século XX.

configurou um estigma difícil de ser superado, uma vez que ideais religiosos, políticos e até científicos reforçaram, e ainda reforçam, a ideia de inferioridade do negro.

Nesse processo de “desvalorização” do negro, moldaram-se preconceitos e mitos negativos que são repassados das mais diversas maneiras, desde simples anedotas até meios de comunicação de massa, como televisão e filmes. Mesmo com tantas ideias em oposição ao seu estabelecimento e revalorização, o negro tenta reverter tal imagem negativa de *e* sobre *si*, para tanto muitas vezes utilizando os mesmos meios que no passado serviram para depreciá-lo, como a literatura. Na atualidade, têm-se muitos autores negros, e por vezes “não negros”, buscando re-valorizar a cultura negra, sendo esta uma tarefa árdua, uma vez que muitas obras dos séculos passados reforçaram a tese de que o negro não se encontra no mesmo nível – seja ele intelectual, político, religioso, artístico, social ou biológico –, que o branco.

No Brasil, como na Europa e Estados Unidos, uma maneira de apontar a inferioridade do negro era compará-lo a crianças ou pretendê-lo possuidor de afinidade com o mundo animal. Segundo as “teorias científicas” da época, a epiderme do negro era mais espessa e seu sistema nervoso, pouco sensível; além disso, o que mais o aparentava com os animais era o cheiro “nauseabundo” e a sensualidade excessiva. (TRÍPOLE, 2006: p. 39)

E não poderia ser de outra maneira, uma vez que as obras do período do romantismo brasileiro eram escritas em sua grande maioria por autores brancos que, se não da elite burguesa – filhos de comerciantes e de profissionais liberais, jovens bacharéis – ao menos almejavam tal posição, por isso em seus romances, muitas vezes apenas retratavam a mentalidade da época, pois temiam entrar em atrito contra posicionamentos já há muito estabelecidos, tais como o escravismo, o latifúndio e a economia de exportação.

A literatura brasileira, até o final do século XVIII, *prudently* ignorou o negro. O romantismo oitocentista, por sua vez, bloqueou o quanto pôde sua presença. E apenas na última fase do romantismo, que coincidiu com o movimento abolicionista, o negro foi literalmente tematizado com certa frequência. (GOMES, 1988: p. 29)

Poucos autores detinham um pensamento crítico acerca do negro, muitos voltavam-se em alto grau para a questão da escravidão, enquanto instituição social falida ou ultrapassada se comparada à abolição relativamente precoce da escravidão em alguns países. Quando abordam o negro em seus romances, é sempre de um ângulo bastante secundário e reservado: o negro fala ou da cozinha, ou da plantação, ou da senzala, nunca emitindo uma opinião própria, nem revelando o seu sofrimento enquanto ser humano, mas sim emitindo posicionamentos que o autor branco acreditava serem factíveis. Não é difícil encontrar

escravos nos antigos romances brasileiros que abandonam suas vidas pela do seu senhor, servindo-o incondicionalmente, como se pode observar em Machado de Assis:

Raimundo parecia feito expressamente para servir Luís Garcia. Era um preto de cinquenta anos, estatura mediana, forte apesar de seus largos dias, um tipo de africano, submisso e dedicado. Era escravo e livre. Quando Luís Garcia o herdou de seu pai, - não avultou mais o espólio, - deu-lhe logo carta de liberdade. Raimundo, nove anos mais velho que o senhor, carregara-o ao colo e amava-o como se fora seu filho. Vendo-se livre, pareceu-lhe que era um modo de o expelir de casa, e sentiu um impulso atrevido e generoso. Fez um gesto para rasgar a carta de alforria, mas arrependeu-se a tempo. Luís Garcia viu só a generosidade, não o atrevimento; palpou o afeto do escravo, sentiu-lhe o coração todo. Entre um e outro houve um pacto que para sempre os uniu.

- És livre, disse Luís Garcia; viverás comigo até quando quiseres.

Raimundo foi dali em diante um espírito externo de seu senhor; pensava por este e refletia-lhe o pensamento interior, em todas as suas ações, não menos silenciosas e pontuais. Luís Garcia não dava ordem nenhuma; tinha tudo à hora e no lugar competente. (ASSIS, *Iaiá Garcia*, 2000: p.14)

O exemplo supracitado serve de mote para as nossas intenções nesse tópico. Iremos evidenciar dois aspectos da literatura brasileira: o primeiro será abordar a visão que o romancista oitocentista tem sobre o negro, a qual não raro reflete posicionamentos repletos de preconceito, o que ocorre com frequência e por vezes de maneira inconsciente. Nesses casos o romancista apenas está reproduzindo aquilo que lhe foi ensinado ou repassado como certo. O segundo aspecto será aquele que demarca a luta do negro pelo reconhecimento da sua ancestralidade, motivo de orgulho e valor, mas que, deve-se ressaltar, somente obteve a devida consciência por parte do homem negro na modernidade, e isto como movimento, como mentalidade partilhada não por uma ou outra comunidade, mas por um grupo considerável de pessoas.

Em um retorno ao passado colonial brasileiro, mais precisamente ao século XVI, tem-se uma literatura embrionária, constituída principalmente de crônicas jesuíticas, nas quais já figura a imagem do negro⁹. No século XVII, tem-se Gregório de Matos Guerra, com seus poemas satíricos que constantemente ironizavam o negro, mas elogiavam efusivamente as negras. Posteriormente, Gonçalves Dias retoma a questão do negro, mas sob um pano de fundo romântico, sem profundidade, apenas como agente saudosista da sua terra. Escreve um poema intitulado “A escrava” e também “Canção do Exílio”, mas sempre com a visão idealizada do negro.

⁹ Ver RABASSA, 1965, p.82.

Mas dentre os escritores românticos que abordaram a temática da escravidão, se sobressai a figura do poeta baiano Castro Alves, cuja poesia demonstra um relativo amadurecimento da literatura brasileira, principalmente no que se refere aos problemas sociais:

A transição que ocorre com o negro na poesia de Castro Alves é fruto de uma maior aproximação da realidade brasileira. Seus negros são verdadeiros produtos do país e são bem menos figuras de imaginação, envoltas num heroísmo cuja realidade tendia a transformá-los em algo inteiramente fictício. O tema que atravessa a maior parte da poesia de Castro Alves é a do sofrimento, mais do que o do heroísmo ou da vingança selvagem. (RABASSA, 1965: p.88)

Antes de Castro Alves, havia a inclinação para a idealização do negro, tal como ocorreu com a figura do índio, que acabava desfigurado devido às mudanças muitas vezes gritantes que recebia do romancista. Já em Castro Alves, o negro desvela o seu sofrimento enquanto vítima injustiçada da escravidão. Em “A canção do Africano”, poema de evidente musicalidade, temos uma das muitas situações em que o negro é posto sob o desmando do seu algoz, o homem branco, sendo este o único responsável pela desventura daquele:

Lá na úmida senzala,
Sentado na estreita sala,
Junto ao braseiro, no chão,
Entoa o escravo o seu canto,
E ao cantar correm-lhe em pranto
Saudades do seu torrão...

De um lado, uma negra escrava
Os olhos no filho crava,
Que tem no colo a embalar...
E à meia voz lá responde
Ao canto, e o filhinho esconde,
Talvez p’ra não o escutar!
(ALVES, Castro. “A Canção do Africano”, 2003, p. 26).

Tem-se a escravidão na senzala, que não apaga a saudade do negro de sua terra, ao contrário, reforça-a de tal maneira que provoca prantos no cativo. E na estrofe seguinte apresenta-se uma espécie de herança escrava, uma vez que a negra tem no colo um filho, que também já saiu de seu ventre como propriedade não da escrava, mas do seu senhor, tal como a mãe. Eis um dos pontos significativos na poesia de Castro Alves, que observa o negro sob um ponto de vista particular, individual, mas cujo sofrimento aproxima-o de uma universalidade, uma vez que para o poeta não é um escravo que sofre, mas um ser humano. “Castro Alves

também retomará o motivo do sofrimento do negro exposto a todas as injustiças de seus amos brancos ou do poder central” (BASTIDE, 1997:23).

A maior parcela de romancistas e poetas, principalmente da época de Castro Alves e antes deste, concentravam suas atenções sobre a escravidão como elemento social, sob uma ótica puramente geral, institucionalizando-a, mas sabemos que a escravidão não é apenas isto, é o aprisionamento de um povo, de um grupo, de seres humanos, que sofrem com tal condição. Castro Alves dá voz ao negro, que canta a sua dor, revelando o que se passa em seu íntimo.

O vate baiano foi um dos primeiros poetas a se aproximar significativamente da questão da escravidão, muitas vezes advogando em favor do escravo. Não raro seus versos apresentam-se focados na questão antiescravagista, incitando a busca pela liberdade através da luta e da resistência.

São teus cães, que têm frio e têm fome,
Que há dez sec'los a sede consome...
Quero um vasto banquete feroz...
Venha o manto que os ombros nos cubra.
Para vós fez-se a púrpura rubra.
Fez-se o manto de sangue p'ra nós.

Meus leões africanos, alerta!
Vale a noite... a campina deserta.
Quando a lua esconde seu clarão
Seja o *bramo* da vida arrancado
No banquete da morte lançado
Junto ao corvo, seu lúgubre irmão.
(ALVES, Castro. “Bandido Negro”, 2003, p. 51-52).

Ao conclamar o escravo para a luta, Castro Alves posiciona-se ao seu lado. Não se tem aqui, nesse momento, um embate entre um povo e outro, ou de uma camada social contra outra, mas sim a tentativa de suprimir um mal de cunho sociológico, a escravidão que, longe de ser uma mancha exclusivamente brasileira, por isso mesmo atingia patamares que ultrapassavam as barreiras nacionais, como argumenta Bastide:

Mas a visão do poeta ultrapassa o panorama nacional. A escravidão não é um fato propriamente brasileiro, é uma categoria sociológica. E isso é muito importante, pois essa generalização poética, essa passagem da luta no Brasil para a luta por toda a humanidade prova que o que interessa a Castro Alves não é tanto o africano, mas o escravo. Não é tanto uma raça, mas o fato social. (BASTIDE, 1997: p.29).

Bastide nos apresenta o caráter sociológico inserido na poesia de Castro Alves, sendo este um dos aspectos que permita uma aproximação mais efetiva entre Castro Alves e Bruno de Menezes. Nenhum dos dois poetas certamente sofreu as ações da escravidão, mas ambos a conceberam como uma mazela social que deveria ser suprimida da sociedade. Castro Alves observou os efeitos da escravidão efetivamente, enquanto coube a Bruno de Menezes visualizar a herança desse fenômeno social, o que se pode confirmar através de alguns dos seus poemas nos quais o negro está inserido em uma situação desfavorável, não porque ele assim o desejou, mas sim porque herdou toda uma cultura de preconceito e marginalização que até os dias atuais perdura, disfarçada.

E a gente da estiva
 ao voltar a casa,
 faminta esfalfada
 nem come daquilo
 que lhe andou nas mãos
 calejadas e humildes.
 (MENEZES, “Gente da Estiva”, 1984, p. 261)

O trabalho árduo e nem sempre corretamente recompensado, agora se faz nas fábricas, nas estivas, e não mais na casa grande, nos canaviais, nos engenhos como na época de Castro Alves, mas o caráter de denúncia permanece, a necessidade de expor esse sofrimento se mantém.

De fato, Castro Alves, jovem intelectual mestiço, não poderia deixar de se colocar ao lado do negro no que há de mais doloroso e humilhante perante sua condição de cativo. Contudo, não desejando aqui diminuir a importância do poeta baiano para a literatura brasileira, quando se lê seus poemas sob outra perspectiva que não apenas literária, como a questão crítica relacionada à situação do negro durante o período escravista, as exigências censurantes sobre o poeta adquirem contornos mais profundos. Sua contribuição para a questão da escravidão é inegável, entretanto o poeta baiano não conseguiu estabelecer uma visão do negro isenta de romantismo que por vezes o deslocava de sua real situação.

A essência do negro, por exemplo, Castro Alves não a apreendeu. Tem-se o negro somente inserido nas circunstâncias degradantes da escravidão: a mãe que tem o seu filho levado pelo senhor; o escravo que chora de saudade da sua terra natal; a criança que perdeu a mãe por causa dos açoites; a donzela cativa que tem a sua pureza corrompida. Talvez não fosse esta a sua real intenção, a de adentrar na consciência do negro enquanto escravo, mas o fato é que Castro Alves iniciou uma postura, um movimento até, na poesia brasileira, que fez ecos nas gerações passadas e ainda hoje se faz ouvir. Era necessário que alguém desse esse

primeiro passo. E foi o máximo que ele pode nos oferecer, dada a mentalidade de sua época, a urgência de denúncia da escravidão e a natureza do próprio romantismo, não havendo solo propício para nada que fosse além disso.

Notemos com atenção que a época em que ele (Castro Alves) viveu não nos podia dar outra coisa. A dialética que seguimos, a da incorporação da poesia negra à poesia nacional, não podia produzir-se enquanto existisse escravidão, a qual impedia que essa poesia se mostrasse, afastava-a, escondia-a no escuro da senzala. Portanto, era preciso destruir primeiro essa instituição nefasta, restituir ao homem de cor sua dignidade de ser humano (BASTIDE, 1997:31).

Contudo, ao dar voz ao escravo, Castro Alves confere-lhe adornos até então inimagináveis ou pouco utilizados, como a do indivíduo vingativo. Ao conferir ao cativo o sentimento de vingança, o poeta condoreiro expõe um sentimento que ultrapassa a primeira impressão de pura e simples vontade de causar ao algoz do negro a dor que aquele sentiu. A vingança faz-se necessária somente como instrumento reivindicatório, na busca por liberdade. É o que se interpreta em “Bandido Negro”:

Trema o vale, o rochedo escarpado,
 Trema o céu de trovões carregado,
 Ao passar da rajada de heróis,
 Que nas éguas fatais desgrenhadas
 Vão brandindo essas brancas espadas,
 Que se amolam nas campas de avós.

Cai, orvalho de sangue do escravo,
 Cai, orvalho, na face do algoz.
 Cresce, cresce, seara vermelha,
 Cresce, cresce, vingança feroz.
 (ALVES, “Bandido Negro”, 2003, p. 49)

Essa postura, a de reivindicação através da vingança, inicia um processo que torna o negro mais real, mais concreto. Não se tem mais o indivíduo amedrontado, que sofre resignado, deixando-se martirizar por não possuir condições de reação. O negro, agora, ergue a mão contra aquele que o escravizou, revolta-se e não apenas isso, ele age: “A mensagem é clara: liberdade já ou a tortura pelo medo da vingança, enquanto houver escravidão” (TRÍPOLI, 2006:77). A poesia de Castro Alves nesse ponto tende a se tornar mais realista, o que a aproxima da poesia Bruniana. Evidentemente que tal ligação ainda é bastante tênue, mas nos permite observar sob certo ângulo e de modo restrito o percurso do negro na literatura. Com o poeta baiano, o negro inicia a sua trajetória de libertação. Já com o poeta

paraense, essa busca por liberdade não se modificou completamente, mas foi incrementada no que diz respeito à conquista de espaço na sociedade brasileira. Para Castro Alves a escravidão significava atraso social: “Sua mensagem visa mostrar os efeitos desastrosos da instituição da escravidão sobre o futuro da sociedade brasileira, num todo” (RABASSA, 1965, p. 88).

Séculos passados após a abolição da escravatura, a situação do negro ainda indica atraso social no país. Muitos, sem estudo, outros marginalizados, são postos em uma situação secundária no Brasil, o que indica que os efeitos da escravidão ainda se fazem sentir até a atualidade. Bruno de Menezes repassa para seus versos o esforço do negro para se desvencilhar dessa negativa herança. O negro de *Batuque* dança, festeja, celebra e comemora, mas não esquece o passado no qual foi cativo. Ora ou outra ele trás à mente a imagem dos grilhões, dos açoites, da força de vontade que desenvolvia para poder suportar toda aquela angústia.

É's, Mãe Preta, uma velha reminiscência
das cubatas, das senzalas,
com ventres fecundos padreando escravos.
(MENEZES, “Mãe Preta”, 1984, p. 225)

A relação que ora estabelecemos entre Castro Alves e Bruno de Menezes permite uma breve visão sobre o processo que a figura do negro sofreu no percurso da história. Ao serem lidos, observa-se que a situação do afrodescendente ainda permanece negativa em muitos pontos. O anseio por liberdade pode ser traduzido nos dias atuais por uma busca por reconhecimento e aceitação. Os apelos do poeta baiano em seus poemas, intercedendo em favor do negro, parecem que ainda hoje são válidos. Bruno de Menezes, em suas observações sociais, parece confirmar isso.

A obra de Castro Alves é sem dúvida de significativa importância para a literatura nacional, seus versos, como se disse anteriormente, dão voz ao negro, e o inserem em um contexto de maior relevância, nos permitindo afirmar que os seus poemas são os precursores de uma literatura de cunho negro.

No entanto, Castro Alves, assim como raros outros poetas e romancistas que intercederam em favor do negro, são exceção e não regra. Na literatura brasileira dos séculos passados, há inúmeros exemplos de personagens negros estereotipados, desfilam escravos violentos, beberrões, preguiçosos, animalizados, sensuais, os estereótipos mais recorrentes quando se procurava retratar este que foi, e ainda é, um dos principais alicerces da sociedade brasileira. O negro, quando tinha sua imagem relacionada a características um tanto mais “favoráveis” na literatura brasileira, era posto em um extremo bastante particular: fraco,

submisso, obediente, consciente de sua situação de escravo. Um bom exemplo desse tipo de abordagem do negro pode ser nitidamente apreciada na obra *A Escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães:

O que porém mais era de admirar na interessante menina (Isaura), é que aquela predileção e extremosa solicitude de que era objeto, não a tornava impertinente, vaidosa ou arrogante nem mesmo para com seus parceiros de cativeiro. O mimo, com que era tratada, em nada lhe alterava a natural bondade e candura do coração. Era sempre alegre e boa com os escravos, dócil e submissa com os senhores.” (GUIMARAES, 1981: p. 17).

Em outro momento da obra, tem-se:

Sem se mostrar contrariada nem humilhada com a nova ocupação que lhe davam, Isaura foi sentar-se junto à roda, e pôs-se a prepará-la para dar começo ao trabalho (...) Cônsua de sua condição, Isaura procurava ser humilde como qualquer outra escrava. (Idem, 1981: p. 41)

A *Escrava Isaura* é uma obra datada de 1875, que detém seu enfoque sobre duas espécies de questões: primeiro, a questão de gênero, especialmente se levarmos em consideração a época em que foi escrita a referida obra, é um fator que deve ser destacado antes de prosseguirmos com a nossa análise, uma vez que a mulher, no contexto social brasileiro, tem sido constantemente relegada a uma posição secundária, subalterna, inferiorizada, posto que “gênero é um constructo mental fundado nas diferenças sexuais, que expressa as relações de dominação e que serve para legitimá-las” (QUIJANO, 2007, p. 46).

Segundo, a questão racial, no fato de a obra retratar o protótipo do escravo idealizado: gentil, meigo, que aceita com cordialidade as obrigações impostas e até mesmo os castigos corporais, sempre com o pensamento de que vivenciava tudo aquilo por ter nascido na condição de escravo, o que lhe cabia, conforme as palavras da personagem Isaura, exatamente como um “destino irremediável” (GUIMARÃES, 1981:p. 101), ou ainda, uma “sina fatal” (Idem, 1981:p. 102). Desse modo, é-nos permitido dizer que um dos objetivos de Bernardo Guimarães foi, de fato, engendrar problematizações sobre a questão da escravidão, mas o fez a partir de um enfoque que se preocupa bem mais em simplesmente descrever uma sociedade escravista, que em conceber uma crítica a esse mesmo modelo:

A Escrava Isaura foi um romance claramente com propósito de propaganda abolicionista. Nele estão presentes todos os elementos que compunham a sociedade escravista brasileira. Isaura, a protagonista, entretanto, foge ao “padrão convencional” de escrava: é bela, culta e, propriamente, branca. O espaço é urbano e o enfoque, a partir da classe dominante (TRÍPOLE, 2006, p. 52).

Evidentemente que, ao falarmos de ser humano, estamos explicitamente abordando um mosaico de múltiplos pensamentos, de diversificados posicionamentos, o que nos leva a concluir que possivelmente dentre os escravos poderia existir um ou outro que, tal como a personagem Isaura – dadas as circunstâncias favoráveis, como trabalhar na casa grande ao invés dos engenhos ou plantações – aceitasse com disfarçada satisfação a sua condição de escravo, mas isto certamente ocorria com poucos. Não se pode negar que a mudança geográfica (África – Brasil) provocou acentuadas alterações no comportamento desses indivíduos, uma vez que tal mudança não se limita apenas ao fator geográfico, mas também, social, cultural, político e religioso, conforme afirma Roger Bastide:

Mas se o português pôde conservar sua sociedade e sua civilização sob os trópicos americanos, adaptando-as a esse meio, o mesmo não ocorreu com o africano. Com efeito, o negro, ao contrário do branco, era arrancado à força de sua terra, transportado para um novo *habitat*, integrado numa sociedade que não era sua e onde se encontrava numa posição de subordinação econômica e social. A escravidão ia destruir-lhe a comunidade africana aldeã ou tribal, sua organização política, as formas de vida familiar, impedindo a subsistência das estruturas sociais nativas. (BASTIDE, 1985: p. 64)

Necessariamente o negro integrou-se à nova terra e aqui auxiliou profundamente na constituição do que hoje se chama Brasil, tendo, inclusive, a capacidade de criar a partir dessa condição. Ironicamente, o cristianismo, que teve expressivo papel desde o início da escravidão assessorou na domesticação – e adoecimento – (utilizando-se tal terminologia empregada aqui em sentido nietzschiano), do homem africano. Vejamos o motivo de tal afirmação.

Como já dito anteriormente, a religião cristã, através da figura papal, ao declarar o negro como um indivíduo sem alma, atendia meramente aos interesses econômicos e ideológicos da coroa portuguesa, a qual já se havia utilizado de mão-de-obra escrava em muitas ocasiões¹⁰, como os árabes e prisioneiros de guerra. O que se fez foi apenas ampliar a lista de infiéis de, inicialmente, indígenas para, posteriormente, africanos. Inclui-se nessa famigerada discriminação os judeus, que como se sabe, foram perseguidos em muitos países, até mesmo no Brasil, principalmente durante a Era Vargas, sempre com o aval religioso. Pode-se dizer que o holocausto promovido pelos alemães tinha, implicitamente, a permissão eclesiástica. Mas esse é um ponto que não será abordado diretamente no presente trabalho. O que se quer demonstrar é que a religião cristã, através de suas ideologias “inquestionáveis”,

¹⁰ BASTIDE, Roger. 1985, p. 48.

atendeu a interesses que podem ser melhor definidos como econômicos do que divinos, no que tange à desfiguração e posterior perseguição de um indivíduo ou até mesmo de um povo.

Mas assim como auxiliou no processo de aprisionamento do escravo africano, o cristianismo foi bastante atuante em outro processo: o de “domesticação”. Ao falarmos em catequização, seja do índio, seja do negro, está-se indicando a descaracterização não apenas cultural do homem, seja ele de qual raça for, mas também a sua desfiguração moral, na qual os vínculos mais profundos com a sua terra são combatidos.

Uma das justificativas para escravização do negro foi a “salvação” de sua alma. Argumentavam os escravagistas, entre outras coisas, que desenraizar o africano de seu continente era um bem que se faria a ele, pois, assim livre de “paganismo”, das “práticas antropofágicas”, da “idolatria”, etc., ele encontraria a salvação espiritual do cristianismo, numa pátria nova onde deveria esquecer todos os vínculos com o passado (LOPES, 2006: p. 58).

A personagem Isaura é um exemplo, na literatura, de uma escrava submissa, que assimilou a cultura do branco e foi educada como um, em um processo denominado branqueamento: “Gozas da estima de teus senhores. Deram-te uma educação como não tiveram muitas ricas e ilustres damas, que eu conheço” (GUIMARÃES, 1981, p. 13). Evidentemente que tal educação inclui a assimilação dos aspectos religiosos cristãos, como se observa no seguinte fragmento:

Quando Isaura sentiu que o seu senhor se havia ausentado, ergueu o rosto, e levantando ao céu os olhos e as mãos juntas, dirigiu à Rainha dos Anjos a seguinte fervorosa prece, exalada entre soluços dos mais íntimos de sua alma:
- Virgem Senhora da Piedade, santíssima mãe de Deus! ... vós sabeis se eu sou inocente, e se mereço tão cruel tratamento. Socorrei-me neste transe aflitivo, porque neste mundo ninguém pode valer-me. (GUIMARÃES, 1981: p. 54)

Tal imagem, apesar da sua dramaticidade poética, revela outra questão que somente pode ser observada nas entrelinhas: a debilidade de Isaura, a sua impotência, a sua passividade, reservando-se apenas a fé como meio de solução para as dificuldades, a saber, as investidas sensuais de seu senhor. Temos, desse modo, uma personagem que, por intermédio de sua resignação, um dos principais preceitos religiosos, aceita com paciente angústia o seu martírio. E nesse ponto, inserimos a filosofia nietzschiana.

1.3. A fisiologia nietzschiana e a questão do corpo nas religiões católica e afro-brasileira.

Segundo Nietzsche, o cristianismo seria – como já foi exposto – antinatural, entendendo-se por tal termo, tudo aquilo que conduz o homem a negar aquilo que lhe é próprio, que faz parte da sua natureza, como a satisfação de certas necessidades fisiológicas. O cristianismo, ao impor certos deveres ao homem, propõe que este reprima suas inclinações naturais. Para Nietzsche, quanto mais uma religião tende a afastar o homem da sua natureza, mais opressora ela se torna. O filósofo alemão compreende o cristianismo desta forma, concebendo neste, mecanismos que induzem o homem a um sentido não apenas coercitivo, mas também oposto ao da sua natureza.

Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto de vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não deves”, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente, contra os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. (NIETZSCHE, 2006, V, §4: p. 36)

A negação do corpo seria um desses mecanismos. Além do corpo, o cristianismo nega também todas as pulsões humanas tidas como naturais; o prazer sexual é visto como pecaminoso, por exemplo. Assim, para o filósofo alemão, o sentido do culto religioso cristão seria o de transformar as coisas naturais através de uma justificativa, muitas vezes de cunho metafísico somente, para em um segundo momento denominá-las de pecado, ou seja, torná-las proibitivas e condenatórias. É assim que, segundo Nietzsche, torna-se um homem mau, mas não no sentido de maldade, mas sim no de transformar-se algo que ele não é, que contraria suas naturais tendências.

É fácil ver como os homens se tornam piores por qualificarem de mau o que é inevitavelmente natural e depois o sentirem sempre como tal. É artifício da religião, e dos metafísicos que querem o homem mau e pecador por natureza, suspeitar-lhe a natureza e assim torná-lo ele mesmo ruim: pois assim ele aprende a se perceber como ruim, já que não se pode despir do hábito da natureza. (NIETZSCHE, 2005 a, §141, p. 102)

De acordo com Frezzatti-Junior, as ideias de Nietzsche sobre a natureza atestam que o homem deve fortalecer os seus instintos naturais, visando tornar-se capaz de ultrapassar as dificuldades, e não aceitá-las como tal. Diz ainda que o homem não está fadado a se adaptar

às situações ou ambientes que se apresentam, e sim, que é capaz de superá-los. E daí viria, segundo o comentador, a crítica elaborada pelo filósofo contra a moral cristã, principalmente. (FREZZATTI-JUNIOR, 2006: p. 36)

Quando a religião cristã cria o conceito de alma e a eleva a um sentido superior ao do corpo, em um claro dualismo entre céu e terra, imortal e mortal, imutável e mutável, Deus e homem, está, dessa forma, renegando o corpo, o físico, em nome de um ideal, de um imaginário metafísico que não pode ser comprovado cientificamente. O corporal, para o cristianismo, é o impuro, é o maculável, o que pode ser destruído e deve, por isso, ser negado. Nietzsche critica esse posicionamento da Igreja Católica, que prega a debilidade do corpo, literalmente; a renúncia ao que é sadio em favor de uma supervalorização da alma. É conhecido por todos os jejuns praticados nas mais diversas religiões cristãs com o objetivo de purificar o corpo durante certo período de tempo, ou para que tal abstinência seja vista como uma forma de elevação espiritual. Um equívoco, se interpretado segundo a filosofia nietzschiana:

O cristianismo necessita da doença, mais ou menos como a cultura grega necessita de uma abundância de saúde – tornar doente é a genuína intenção oculta de todo sistema de procedimentos de salvação da Igreja (...). Ninguém é livre para tornar-se cristão: não se é “convertido” ao cristianismo – é preciso ser doente o bastante para isso... Nós outros, que temos a coragem para a saúde e também para o desprezo, como poderíamos *nós* desprezar uma religião que ensina a desprezar o corpo! Que não quer desfazer-se da superstição da alma! Que faz da nutrição insuficiente um “mérito”! Que vê e combate na saúde uma espécie de inimigo, demônio, tentação! Que se convenceu de que é possível levar uma “alma perfeita” num corpo cadavérico, e para isso teve necessidade de aprontar um novo conceito de “perfeição”, um ente pálido, doentio, idiota-entusiasta chamado “santidade” – santidade, apenas uma série de sintomas do corpo empobrecido, enervado, incuravelmente corrompido!...(NIETZSCHE, 2007, p.61-62).

Nietzsche argumenta que o adoecimento do homem, sua debilidade, conduzem ao cristianismo, a religião dos fracos. Ensina-se nesta que tais sacrifícios são do interesse divino e conduzem a um patamar mais elevado de existência, a própria perfeição, conceito este por si só problemático. Contrapondo-se a isso, Nietzsche apresenta o homem grego como um indivíduo saudável, cultivador do físico e do vigor. Para alguns pensadores gregos, fundadores da filosofia ocidental, como Sócrates, por exemplo, os excessos eram vistos como um desequilíbrio que poderia afetar o organismo como um todo (mental e fisicamente), qualquer espécie de excesso, fosse alimentar, sexual. O cristianismo apropriou-se dessa questão e a transformou em pecado, um dos sete pecados capitais, a gula, que basicamente é o alimentar-se sem a necessidade para tal, comer apenas por prazer. Mas não se limitou a isso, o

cristianismo, com o pecado da gula, que visava inicialmente o controle e, em segundo plano o bem-estar dos seus discípulos, inverteu a ideia desse controle gastronômico e supervalorizou, como costuma fazer com a maioria dos seus preceitos, a sua prática extrema, ou seja, o jejum, a abstinência, o sofrimento e a angústia para o desfrute de uma divindade.

Aristóteles já falava em uma mediania em relação não só à alimentação, mas a tudo o que o homem faz, o que ele chamou de *res in media*¹¹. Ao homem grego, a concepção de uma mente saudável estava intrinsecamente ligada à de um corpo também saudável. Quando o cristianismo rompe com esse pensamento, fica claro que ele não quer homens saudáveis, não quer indivíduos críticos, analíticos, que, na potencialidade do seu vigor físico e mental, reaja ou questione; quer indivíduos que aceitem todas as imposições sem a menor resistência, pois é mais fácil controlar homens doentes, homens incapacitados.

Foi o que ocorreu com o escravo no Brasil. Principalmente no que tange ao castigo físico. Perguntamo-nos: o que faz um senhor escravocrata quando inflige castigos corporais ao seu escravo? Quer domar-lhe, destruir sua resistência, fazer com que aceite aquela situação degradante e humilhante que é a de ser escravo. O que se busca é domesticar, somente. Não existe, acreditam esses mesmos senhores, outro meio para isso senão a violência, sistema este muito usado no passado para também converter “pagãos” e transformá-los em “novos cristãos”. Denomina-se este “sistema” de doutrinação pela dor. Convencionou-se, na época colonial, portanto, que a dor, o sofrimento, “conserta”, “regenera”, “educa”, tudo sob o olhar complacente do cristianismo: “Na sociedade escravagista, a Igreja não só compactuou com os excessos cometidos nos pelourinhos e com as torturas nas senzalas como também, dentro dos seus espaços eclesiais”. (SILVA, 1987, p. 13)

Nietzsche compreende a dor como um fator natural ao homem, assim como a doença e a morte, elementos que fazem parte da vida humana, nunca como condição possibilitadora da “salvação” ou “melhoramento” do homem. O filósofo afirma que a Igreja Católica, ao se utilizar dos mais variados mecanismos ideológicos, como a ideia de pecado ou danação eterna, dentre outros, o faz para instituir um controle sobre o homem, uma forma de domesticação, efetuada através da figura do sacerdote e, como já foi dito, visa apenas ao adoecimento do homem:

¹¹ Segundo Aristóteles, há uma só forma para o homem bom e uma diversidade de formas para o homem mau, como se quisesse dizer que há apenas um caminho, e esse é o da mediação dos impulsos: “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo. (ARISTÓTELES, 1987, p. 32)

Chamar a domesticação do animal sua “melhora” é, a nossos ouvidos, quase uma piada. Quem sabe o que acontece nas *menageries*, duvida que a besta seja ali “melhorada”. Ela é enfraquecida, tornada menos nociva; mediante o depressivo afeto do medo, mediante dor, fome, feridas, ela se torna uma besta doentia. – Não é diferente com o homem domado, que o “sacerdote” melhorou (...) Em termos fisiológicos: na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la. Isso compreendeu a Igreja: ela estragou o ser humano, ela o debilitou – mas reivindicou tê-lo “melhorado”... (NIETZSCHE, 2006, VII, §2, p. 50)

A autoflagelação por parte do homem cristão é um bom exemplo para demonstrar a relação de inferioridade do corpo em relação à alma. Em muitas demonstrações de religiosidade ao redor do mundo é comum a imolação e os castigos corporais que o indivíduo considerado fiel aplica sobre si mesmo. Muitas sociedades consideram tais atos gestos de fé extrema, mas o que se pode observa, em outra ótica, é que o corpo torna-se um dos principais receptáculos para essa violência autoinflingida. Esse ato, de caráter extremamente antinatural, visa conduzir, segundo os preceitos cristãos, aquele que o pratica a um estado de pureza ou a reparação de alguma falta considerada grave. A dor, portanto, no cristianismo, adquire um *status* bastante peculiar. O corpo, visto como imperfeito, e muitas vezes responsável por conduzir o homem ao vício e ao prazer, deve, segundo a concepção cristã, ser purificado, como se fosse o corpóreo responsável pelas imperfeições humanas e não a inclinação natural a este ou aquele desejo. A morte, quando da impossibilidade da “conversão” de um indivíduo, foi durante muito tempo a solução imediata e mais eficaz. Dor e morte, portanto, foram e ainda são, principalmente a primeira, características atuantes na religião católica, cujos mandamentos teóricos principais são, ironicamente, o amor e o perdão.

O desejo, a vontade, a sexualidade, a inclinação a este ou àquele gosto, nada possui de recriminatório. O problema inicia quando a Igreja Católica busca reprimir os anseios mais primordiais do homem. Ao fazer isto, tenta-se reprimir algo que não deveria ser reprimido. A consequência disto é a desfiguração, a deterioração do homem enquanto potencialidade, enquanto força. Ao se criar, por exemplo, a imagem de um Éden perfeito, de um paraíso além-terra, e torná-lo o objetivo máximo da existência de um indivíduo, está-se dessa forma corrompendo seus instintos.

Um espetáculo doloroso, pavoroso, abriu-se à minha frente: eu afastei a cortina ante a *deterioração* do homem. (...) Digo que um animal, uma espécie, um indivíduo, está corrompido quando perde seus instintos, quando escolhe, *prefere* o que lhe é desvantajoso. Uma história dos “sentimentos superiores”, dos “ideais da humanidade” – e é possível que eu tenha de

escrevê-la – também seria quase a explicação de *porque* o homem se acha tão corrompido. (NIETZSCHE, 2007, §6: p.13)

Ao falarmos em cristianismo, temos desse modo uma escravidão ideológica que se utiliza dos mais variados meios e recursos para efetuar a manutenção do seu poder, ou melhor, a domesticação, sobre determinados grupos sociais. Veremos mais detalhadamente este ponto adiante.

No cristianismo, temos uma prisão ideológica, enquanto na escravidão temos a prisão física e em grande parcela também ideológica. A primeira tentou se impor sobre o homem cativo, indivíduo martirizado pela sua situação de escravo, em uma busca quase desenfreada por mais poder: “E não há outras condições para o poder do sacerdote: por natureza, o sacerdote é aquele que se torna senhor dos que sofrem” (DELEUZE, 1976, p.110). Em Bruno de Menezes, o corpo do homem e principalmente da mulher africana, não está mais atrelada à questão da escravidão, apesar deste elemento ainda se manter presente em alguns poemas de *Batuque* como lembrança, memória.

Ó negro arrancado ao torrão congolense!

Tocaste urucungo nos brigues corsários,
dançaste de tanga batuques e jongos
à força da pêia
fingindo alegria!
Foste quem plantou partidas de cana
Na terra da ainda América,
que o engenho hoje mastiga rangendo.
(MENEZES, “Cachaça”, 1984, p. 245)

O livro *Batuque* traz em si uma série de poemas que traçam com linhas fortes a cultura afro-brasileira e a amazônica em particular. Através, principalmente da memória, o poeta retoma um passado que se cruza com o presente, delineando nos seus versos toda uma vasta herança cultural herdada dos africanos e aqui adaptada. Nesse sentido, as lembranças traumatizantes, e aqui nos referimos especificamente ao sofrimento vivenciado pelos negros em decorrência da escravidão, ganham matizes únicas, uma vez que engendram o momento oportuno no qual ganharão força e expressão, tal qual um brado de resistência:

A despeito da importante doutrinação ideológica, essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. (POLLACK, 1989: p. 5)

Ao fazer isto, Bruno de Menezes se insere em um restrito campo de escritores brasileiros que abordou de forma significativa a questão do negro no país. Já foram vistos exemplos de romancistas que, influenciados por uma visão preconceituosa do negro, os estereotiparam, criando dessa forma imagens e representações que, muitas vezes, não coincidem com a do negro.

Não podemos ser ingênuos a ponto de ignorar os processos de manipulação que sofrem os textos literários e que seu sucesso ou seu esquecimento podem ser forjados de acordo com determinados interesses. Nossa hipótese é a de que, em determinados contextos, as obras onde emerge *A Voz dos Vencidos*, representando a sua visão de História, não interessam à literatura enquanto instituição, sendo, portanto, ignoradas. (BERND, 1988 a, p.17)

Desse modo, seja na literatura, onde muitas vezes são ignorados, seja em âmbito social, o negro, ainda hoje, busca afirmação na sociedade. Sua inserção definitiva como componente social ainda não se efetivou de todo, o que se pode comprovar em vários âmbitos, desde artigos científicos até numerosos casos de preconceito racial no cotidiano da sociedade brasileira. Ao se discriminar um indivíduo por causa da sua cor, repete-se um discurso elaborado nos primórdios da construção social brasileira para marginalizar, segregar um tipo de homem que mesmo na atualidade não encontra meios efetivos para afirmar-se como cidadão e como sujeito. A literatura nobre, a literatura de elite, durante muitos séculos, não conseguiu retratar o negro em suas particularidades mais intrínsecas, posto que não lhe fosse possível abordar a dignidade humana do negro, uma vez que o tema da escravidão havia se transformado em um cruel obstáculo diante do qual os literatos esbarravam sempre que a temática surgia. Logo, em âmbito literário, o negro acabara se tornando em um *leitmotiv* de forte apelo social. O embranquecimento, muitas vezes, desse homem negro, transfigura-se em uma alternativa que visa tentar romper esse círculo restrito dentro do qual estava inserido.

O negro permaneceu sempre condenado a um mundo que não se organizou para tratá-lo como ser humano e como “igual” (...) Para participar desse mundo, o negro e o mulato se viram compelidos a se identificar com o branqueamento psicossocial e moral. Tiveram de sair da sua pele, simulando a condição humana-padrão do “mundo dos brancos” (FERNANDES, 2007, p.33).

O sociólogo Florestan Fernandes, aponta para dois pontos importantes em relação à questão do negro no Brasil: o mulato e a moral, o segundo será melhor abordado em um posterior momento do trabalho. O mulato, por força do preconceito racial no Brasil, tende a

excluir-se enquanto agente participante desse processo de revalorização do negro, argumentando, sem bases sólidas para isso, que não é negro, buscando dessa forma uma aproximação forçada, sobretudo, com uma parcela branca da sociedade, renegando dessa forma toda uma herança, toda uma tradição que, não raro, foi conquistada e construída com dor e sofrimento.

O mulato teve um papel bastante significativo e interessante nessa discussão racial no Brasil. Para muitos, ele era considerado o meio termo nacional, a prova viva de que brancos e negros conviviam em harmonia em terra *brazilis*, tanto até que a miscigenação entre as três raças, branca, negra e índia inspirou a teoria de que no Brasil se realizava, como em nenhum outro lugar do mundo, o mito da democracia racial. Um dos resultados dessa relação pacífica e destituída de preconceito era o mulato, indivíduo que continha em si o melhor de cada espécie: a força do negro e a inteligência do branco. Na literatura, tem-se na obra de Aluísio de Azevedo, o romance *O Mulato*, cujo personagem central, Raimundo, reflete esse ideal de junção dos homens negros e brancos:

Raimundo tinha vinte e seis anos e seria um tipo acabado de brasileiro, se não foram os grandes olhos azuis, que puxara do pai. Cabelos muito pretos, lustrosos e crespos; tez morena e amulatada, mas fina; dentes claros que reluziam sob a negrura do bigode; estatura alta e elegante; pescoço largo, nariz direito e fronte espaçosa. A parte mais característica da sua fisionomia eram os olhos – grandes, ramalhudos, cheios de sombras azuis; pestanas eriçadas e negras, pálpebras de um roxo vaporoso e úmido; as sobrancelhas, muito desenhadas ao rosto, como a nanquim, faziam sobressair a frescura da epiderme, que no lugar da barba raspada, lembrava os tons suaves e transparentes de uma aquarela sobre papel de arroz. (AZEVEDO, *O Mulato*, p.71)

Temos, na descrição acima, um mulato idealizado, romantizado até. Tal indivíduo, remodelado artisticamente, é “suavizado”, ou melhor, “melhorado”, nas suas características físicas, pois somente dessa forma poderia figurar como o elemento central de um romance, como se o autor quisesse demonstrar que ele é mulato, mas um mulato diferente, portador de elementos que o embranquecem e o aproximam de um ideário de herói, ou seja, o tipo nórdico, o príncipe branco, de olhos azuis. Raimundo não é branco, mas possui traços que se sobressaem e até mesmo se sobrepõem aos traços negros. A intenção, com isso, é: tentar angariar a simpatia do leitor branco para com Raimundo, amenizando suas características negras, maquiando-o para se tornar mais apresentável ao público.

Já em Bruno de Menezes, o negro ou o mulato, não se apresentam transvertidos de características brancas. A representação física no poeta paraense adquire uma autenticidade que o aproxima ainda mais da realidade do homem afro-brasileiro:

Gaforinhas riscadas abertas ao meio,
Crioulas mulatas gente pixaim...

Sudorâncias bunduns mesclam-se intoxicantes
no fartum dos suarentos corpos lisos lustrosos.
("Batuque")

A carne transpira... E o almíscar da raça
é o cheiro "malino" que sai da mulata.
(MENEZES, "Alma e Ritmo da raça", 1984, p. 218)

Utilizando-se de termos que antes eram usados para caracterizar de forma negativa as particularidades físicas do negro, Bruno de Menezes inverte os valores preconceituosos que tais termos continham, dando-lhes novos significados que se revestem de toda uma relação de identificação com o homem afro-brasileiro, como "crioulo" e "pixaim". Em Bruno de Menezes, o negro deixa de ser o outro para adquirir uma identidade própria, com suas particularidades e elementos únicos, cuja oposição à herança escravista se faz presente, atuante. O negro de *Batuque* é livre, senão econômico-ideologicamente, ao menos fisicamente ele o é. Esta é uma das primordiais condições de um pensamento e identificação afro-brasileiro, pois agora o negro é senhor de seu corpo, da sua própria compleição física. O corpo agora é a representatividade de uma liberdade, de uma autonomia que antes o negro não possuía, por não ser dono do próprio corpo, por não deter sobre si mesmo qualquer autoridade, era uma propriedade, uma mercadoria e, como tal, poderia ser vendida, trocada e até eliminada:

Considerados como "peças da África" ou "peças da Índia", os escravos estavam sob o domínio dos algozes, que, utilizando as mais eficazes técnicas de tortura, só esperavam o destino que essas "peças" haveriam de tomar, quando da sua venda nos portos do Brasil. Essa comercialização era executada já no cais do porto. Os escravos negros eram vendidos em lotes do total estocado nos navios. Os lotes eram formados de acordo com os diversos critérios, como: idade, força física, sexo. Por fim eram incluídas as crianças sobreviventes da viagem(...) O negro sofreu total desrespeito à sua dignidade humana, ao ser comercializado em **metro** e às vezes também em **quilograma**.(SILVA,1987, p.11).

Ao representar o negro em requebros e sapateios, cujos ventres "empinam-se no arrojo da umbigada, as palmas batem o compasso da toada", Bruno de Menezes apresenta a

celebração do negro diante daquilo que ele, quando cativo, não podia usufruir, não lhe era permitido gozar, ou seja, a sua liberdade, esta que ainda nos dias atuais não se efetou na sua completude. Sabe-se que a dança, em muitas sociedades, teve as mais diversas funções, inclusive religiosa. Com os africanos não poderia ser diferente. Na África a dança é caracterizada por uma harmonia entre as várias partes do corpo: braços e pernas harmonizam-se para dar um equilíbrio corporal durante os movimentos. Outra característica das danças africanas é o fato de serem realizadas com os pés nus, costume esse muito questionado pelo homem branco, principalmente nos séculos passados. Ao se dançar com os pés descalços, entra-se em contato com a terra, contato este necessário para que aquele que dança possa absorver as energias da terra, do lugar. Alguns exemplos de dança são: lundu, congada, batuque e jongo. Algumas destas citadas por Bruno de Menezes:

Rufa o batuque na cadência alucinante
 - do jongo do samba na onda que banza.
 Desnalgamentos bamboleios sapateios, cirandeiros,
 cambindas cantando lundus das cubatas.
 (MENEZES, “Batuque”, 1984, p. 215)

O ritmo apresentado no referido poema, remete-nos ao som dos tambores. A sonoridade forte dos versos faz com que aquele que os lê sinta uma espécie de sonoridade visual. No fator religioso, a dança africana, o ritmo forte e constante, como o som dos tambores, auxilia o processo para se alcançar o estado de transe, o qual possibilita entrar em contato com as divindades. Estas que, durante os rituais, recebem oferendas que incluem comidas, como carnes e frutas. Enquanto no cristianismo a ingestão de bebida e comida refere-se a uma questão meramente simbólica, nas religiões afro-brasileiras, elas servem como fonte energética para as divindades na manutenção de suas próprias forças dinâmicas. A teofagia simbólica cristã, desse modo, está bastante distante das concepções da religiosidade negra, no qual as entidades utilizam-se dos alimentos para a ampliação das suas forças.

Percebe-se que as religiões afro-brasileiras estão voltadas mais para um caráter físico, mais concreto, por assim dizer, do que o cristianismo, cuja metafísica idealística se volta para uma dimensão completamente imaginativa e não palpável. O Deus cristão é interpretado como uma entidade imutável e eterna, que não apresenta um início e nem um fim, ideia bastante diferente das religiões afro-brasileiras, cujas divindades muitas vezes foram homens, escravos que na morte alcançaram um patamar mais elevado de espiritualidade, chegando até mesmo a se aproximarem da designação de divindade. Por vezes as religiões afros se

assemelham às demais religiões quanto ao seu caráter alicerçante, mas em um plano bastante particular e reservado, como por vezes ocorre com a cultura grega. A criação do mundo, por exemplo, representa bem esse caráter de similaridade, principalmente no que diz respeito à criação do homem e da terra, e a representação de suas divindades, que muitas vezes apresentam sentimentos e ações humanas. Vejamos isto em Edison Carneiro:

Para os negros da Costa dos Escravos, há, por cima de todos os orixás, o grande deus Olorum, hoje confundido com o Deus dos cristãos, sob a influência dos missionários.(...) Olorum, o Céu-Deus, não poderia governar sozinho. Ele se serve, então, do auxílio de Obatalá, o Céu-Deus também, e de Odudua, a Terra, a quem encarregou da reprodução. Do casamento de Obatalá com Odudua nasceram dois filhos, Aganju, a terra firme, e Iemanjá, as águas, os quais por sua vez, se casaram também, nascendo então Orungã, o ar. Este Orungã, apaixonou-se por Iemanjá, consegue violá-la. Iemanjá, doida de vergonha, foge, perseguida pelo filho, até que morre, no momento exato em que ele a vai alcançar. Dos seios enormes de Iemanjá nascem dois rios, que se reúnem adiante, formando um lago, e, do ventre, que se rompe, nascem os orixás Dadá, deus do ferro e da guerra, Olocum, deus do mar, Oxalá deusa dos lagos, Oyá, deusa do rio Níger, Oxum, deusa do rio Oxum, Obá, deusa do rio Obá, Ocô, orixá da agricultura, Oxóssi, deus da caça, Okê, deus das montanhas, Ajê-Xolugá, deus da saúde, Xampanã, deus da varíola, Orum, o sol, e Oxu, a lua. (CARNEIRO, 1981, p.34-35)

Sobre Olorum, diz Olga Cacciatore:

Criou o homem e a mulher, grosseiramente, de barro. Mandou seu filho Obatalá fazer os detalhes (membros e feições) e insuflou-lhes a vida. Encarregou Obatalá (Oxalá) de dirigir o mundo e as criaturas. (CACCIATORE, 1977, p. 192)

Olorum, considerado o Deus-supremo dos Iorubás, não foi bastante difundido no Brasil, sendo seu nome pouco conhecido nos terreiros brasileiros. Pode-se perceber, nos fragmentos acima, que entre a Teogonia grega e a africana há elementos que as aproximam significativamente. Em ambas temos deuses que participam da criação ativa do homem e da terra, assim como estão presente as paixões, os temores etc., sentimentos que são de ordem humana, mas que se encontram também nos deuses. Outro fator que se apresenta tanto nos cultos gregos quanto nos africanos seria a jovialidade presente em suas divindades. Os deuses gregos geralmente são jovens, belos e de porte físico irrepreensível. Notam-se as mesmas características quanto às divindades negras, que são por vezes guerreiras e trajam-se em roupas de guerra. As representações artísticas de Zeus, deus máximo na hierarquia dos deuses gregos, é sempre a de um deus de corpo atlético. Tal característica demonstra mais uma vez a visão

que os gregos tinham em relação ao corpo, ao físico enquanto demonstração de vigor e sabedoria, sobre isto, consultemos Walter Friedrich Otto:

Eles (os deuses gregos) só eram representados no esplendor da juventude. Isso é muito indicativo da concepção helênica de deus, e como que um símbolo de sua particular natureza. Outros povos nunca tiveram aversão a pensar uma divindade velha, ou mesmo velhíssima; nenhuma imagem poderia manifestar de modo mais expressivo a sua venerável sabedoria. Mas o sentimento íntimo dos gregos resistia a isso. Para eles, a velhice era um estado de fadiga, depauperamento, miséria e obscurecimento da natureza, da vívida e santa natureza de que o espírito jamais podia separar-se. Mesmo a suprema sabedoria tinha de corresponder *não a um além da vida* (grifo meu) mas a seu mais jovial vigor; e o conhecimento tinha sede não no rosto envelhecido de um ancião afastado do mundo, mas na face juvenil e nos lábios florescentes de Apolo “Imortal e infenso à idade” é signo característico de todos os deuses. (OTTO, 2005, p.114)

O corpo possui uma representatividade significativa na mentalidade grega, o mesmo ocorrendo na cultura africana. As danças, as guerras, a exigência dos movimentos na religiosidade negra se contrapõe à postura muitas vezes submissa do homem cristão que, imóvel em seu templo, é doutrinado pacificamente com a ideologia cristã, a qual, conforme já foi dito, enfatiza a postura submissa, a imobilidade, a fraqueza física e moral, enquanto os deuses gregos e africanos se aproximam de um comportamento humano, muitas vezes até se envolvendo em guerras entre os próprios deuses. Não foi sem justificativa que Nietzsche viu nos gregos da antiguidade um povo exemplar:

Eles (os gregos) pressentiram e vivenciaram de modo exacerbado as atrocidades da existência e as “dores do mundo”, sem necessidade de subterfúgios moralistas. Prova disso é a voracidade de que dão mostras os combates entre cidades-estados, assim como as agruras materiais e espirituais que estavam na base do florescimento da cultura grega. Entretanto, mesmo compreendendo que o sofrimento e a violência da guerra se incluem entre as condições inexoráveis da vida, souberam dar à sua existência a elevação e a beleza que encontramos presentes em todos os setores do mundo grego, no nível tanto das instituições materiais, quanto das esferas superiores da cultura espiritual. Em outras palavras, os gregos souberam, exemplarmente, dominar o caos de seus impulsos, atingindo um domínio de si que lhes permitia transfigurar em beleza os horrores da sua existência. (GIACOLA JÚNIOR, 2000, p.33)

No cristianismo temos a representação de um deus etéreo, quase sempre caracterizado como uma chama, ou, quando trazido para uma representação metafísica, não se pode ver seu rosto, que certamente cegaria quem o fitasse. Ao se estabelecer uma divindade com estas características, está-se colocando-a em um patamar inacessível, muitas vezes até mesmo

insustentável do ponto de vista racional. Ora, um deus perfeito não poderia enviar um dilúvio para um repovoamento da terra, pois isto indicaria uma falha enquanto criador do homem, como seu pai e como seu orientador.

Nas religiões afro-brasileiras não temos a intervenção das divindades em um sentido puramente orientador, não se tem presente um caráter paternalista dos orixás. Estes atendem, ou não, os desejos dos homens, sejam eles bons ou não, como já foi visto em *Macunaíma*. Na representação afro-brasileira da religiosidade, temos a junção entre corporal e espiritual, ambos indissociáveis para a prática da religião, ambos em união para que o caráter de espiritualidade se concretize.

De modo diferente da representação ocidental, fundamentada no dualismo mente/corpo, as sociedades africanas tradicionais não separam esses dois aspectos e tampouco isolam a pessoa do seu entorno. (...) Nessa perspectiva, torna-se claro que, por assim dizer, o corpo é muito mais do que corpo. Os seus limites são os do mundo e, por conseguinte, jamais se poderá reduzir a compreensão do corpo ao simples nível do funcionamento de seus órgãos. Toda a dinâmica das forças – aquilo que chamamos de *axé* – estará atuando nele, e qualquer ruptura no equilíbrio dessas forças, qualquer disfuncionamento, terá de ser avaliado em relação com toda essa rede de significados simbólicos dos quais ele é portador. (AUGRAS, 2003, p. 95-96)

O corpo não é apenas um conjunto orgânico nas religiões afro-brasileiras que deve servir de degrau para se atingir um nível mais elevado de espiritualidade, o corpo eleva-se junto com o espírito, algo que ocorre inversamente na doutrina cristã. Em *Batuque* de Bruno de Menezes, apontam-se poemas que exprimem claramente essa relação entre corpo e espírito, ou alma, físico e entidade:

A voz de Ambrosina em “estado de santo”
virou masculina.
O corpo tomou jeitão de home mesmo.
pediu um charuto dos puros da Bahia
depois acendeu soprando a fumaça.

O santos dos pretos o São Benedito
tomou logo conta de mãe Ambrosina
fez do corpo o que ele queria.
(MENEZES, “Toiá Verequê”, 1984, p. 242)

A dança nos terreiros possuiu um caráter mais cerimonial do que se supõe. Dependendo do tipo de dança que o cavalo de santo está executando, pode-se dizer qual entidade está presente naquele momento. A roupagem também é outro fator importante nessas celebrações, pois cada cor, ou conjunto de cores, é relacionada a um tipo de deus. Por vezes

alguns participantes dançam nus ou semi-nus, como já foi retratado em algumas obras da literatura moderna brasileira, como Jorge Amado, em *Jubiabá*:

Foi quando Joana, que já dançava como se estivesse em transe, foi possuída por Omolu, o deus da bexiga. E saiu da camarinha de roupa multicolor, onde predominavam o vermelho vivo, as calças parecidas àquelas velhas ceroulas, as pontas bordadas aparecendo sob a saia. O tronco estava quase nu, um pano branco amarrado nos peitos. E o tronco de Joana era perfeito de beleza, os seios duros e pontiagudos furando o pano. Mas ninguém via nela a negrinha Joana(...) Quem estava ali, de busto despido, era Omolu, o deus terrível da bexiga. (AMADO, 1981, p. 193).

Percebe-se que nos rituais religiosos afro-brasileiros há uma junção de variados elementos que o constituem enquanto tal. Movimento, dança, corpo, todos esses elementos constituindo um organismo único de representatividade religiosa. O corpo, principalmente, apresenta uma função central em todo o processo. A nudez, tão condenada em outras religiões, como a cristã, é relegada a um segundo plano na religiosidade afro-brasileira, uma vez que a pessoa que recebe a divindade e sobreposta a esta, ou seja, o indivíduo dá lugar à divindade e é esta que se apresenta naquele momento e como tal é vista, como nos fala Gregory Rabassa: “Nesse ponto, esses dançarinos são vistos pelos fiéis não mais como as pessoas com quem convivem, mas como os próprios deuses”.¹²

Em “Toiá Verequê”, já trabalhava a questão do corpo negro, em suas várias perspectivas, inclusive no que tange à sensualidade. Sobre esta última, não enfatizaremos tal aspecto por acreditar que a sensualidade do negro já foi amplamente abordada na literatura, apesar de quase sempre de maneira bastante incorreta. Não será feita uma análise aqui sobre esse assunto, mas será posta uma observação: a sensualidade do negro sempre foi um tema que por muitas vezes o estereotipou de forma equivocada. A sensualidade no negro não pode ser considerada mais exacerbada do que em indivíduos de outras raças. O que se tem, em grande parte da literatura que abordou tal tema, é que o negro, subjugado e explorado das mais diversas formas, também o foi no que diz respeito ao sexo.

É de notório saber que muitos senhores exploravam sexualmente suas escravas e que as senhoras utilizavam-nas na prostituição. Resulta daí, uma visão que se tem do negro, como sensualista e por vezes pervertido, dado à prática desmedida do sexo. O negro, no que diz respeito a este assunto, foi na literatura estigmatizado e estereotipado, muitas vezes através de caricaturas, pela visão limitada e preconceituosa de alguns escritores, principalmente dos séculos passados.

¹² Ver RABASSA, 1965, p.276.

À semelhança de um ventríloquo, o autor branco “fazia falar” um negro que imaginava existir e desejava confirmar (...). Isto explica a reiteração de imagens caricaturais e uma preferência por clichês e estereótipos “benevolentes”, inspirados pelo racialismo romântico. Surgiram também outros claramente antagônicos, pois, na verdade, os clichês a respeito do negro podiam ser bastante contraditórios: na literatura romântica (e também na realista/naturalista) o negro ora é visto como naturalmente indolente, ora como besta de carga, nascido para o trabalho pesado; ora como dotado de uma hiper-sexualidade perigosíssima (é o caso da famosa “mulata”), ora como sumariamente dessexualizada, ora estúpido e obtuso, ora astuto e ladino; ora leal até a autoimolação, ora potencialmente traiçoeiro. Assim, os clichês “favoráveis” e “desfavoráveis” tecidos sobre o negro (e o mulato, naturalmente) multiplicaram-se na ficção, no teatro e na poesia dessa segunda metade do século XIX, ao sabor das fantasias dos nossos homens de letras.

A estereotipagem sugeria, também, a presença de um certo temor diante do negro: além dos problemas de consciência que a sua presença acusadora trazia ao autor branco, apesar de todas as possíveis racionalizações que este empreendesse, o negro representava uma ameaça e um enigma. (GOMES, 1988: 18)

Se há perversão na história do negro, certamente esta não é exclusividade dos indivíduos dessa raça. As escravas negras foram sistematicamente aliciadas sexualmente pelos seus senhores, o que por vezes valia-lhes a morte, por motivo de ciúmes da esposa do senhor, ou, quando não, a mutilação de alguma parte do corpo, para que se tornasse repulsiva aos olhos do seu senhor. Apesar de Bruno de Menezes ressaltar em muitos momentos a sensualidade em seus versos de *Batuque*, optou-se por abordar outros elementos desses mesmos versos, dada a profundidade e a polivalência dos seus poemas. Portanto, em lugar da sensualidade e erotismo do negro, temas estes que mais destaque receberam por parte dos estudiosos da sua obra, nosso enfoque visará à questão da saúde, ou seja, corpo como representatividade de vigor e bem-estar na cultura afro-descendente, mais especificamente na religião.

O termo “Batuque” pode designar as danças e os festejos de tradição africana, assim como pode ser relacionado à questão religiosa¹³, pois os terreiros eram antigamente designados por Batuque. Tomaremos nos versos de Bruno de Menezes a segunda designação quando nos referirmos a batuque, posto que o próprio poeta permite essa interpretação: “Roupas de renda a lua lava no terreiro/ um cheiro forte de resinas mandigueiras/vem da floresta e entra nos corpos em requebros.” (“Batuque”, 1984, p. 216)

Ao falar-se em terreiros ou outra referência da religiosidade afro-brasileira, deve-se ter em mente a questão da saúde como um dos fatores primordiais desses eventos. Isto porque o

¹³ Ver ASSIS, Rosa. 2006, p.19.

corpo – como ensinam aqueles que estão diretamente ligados ao assunto, como pais e mães-de-santo – é uma espécie de templo, no qual habitam diversas entidades, apesar de cada pessoa identificar-se geralmente com uma em particular. Sendo, portanto, o corpo o receptáculo das entidades, convém que tal corpo esteja em plena saúde e em harmonia com aquilo que o cerca. A energia positiva nos terreiros é fundamental para que os trabalhos sejam efetuados de forma satisfatória, para que obtenham sucesso. Se tal condição não for cumprida, se o terreiro não estiver em condições propícias para a execução dos serviços, as consequências podem ser bastante danosas tanto para aquele que busca auxílio, como melhoria de alguma doença, quanto para aquele que faz o trabalho. As entidades, insatisfeitas com a negatividade do lugar ou com alguma exigência não cumprida, podem agravar o problema do solicitante e prejudicar gravemente o pai ou mãe-de-santo, podendo até mesmo levá-los ao óbito. A colheita dos vegetais para os rituais, por exemplo, deve ser efetuada por alguém que esteja gozando de saúde física e espiritual:

Os terreiros não sobrevivem sem vegetação. Para que se possa colher as ervas, as sementes, as raízes etc., antes de tudo, o colhedor das folhas, no caso o babalossayin, deve estar purificado e com saúde. Caso contrário, o senhor Ossanyin – como guardião das florestas (igbós) – irrita-se tanto, que é capaz de fazer com que na colheita das ewês (folhas) se pegue alguma errada. Se isso acontecer, o resultado é triste, porque o amansi, o agbô, o omiewê, o lambedor ou a garrafada não vai funcionar como se esperava, pelo contrário, vai contribuir muito mais para o desespero da pessoa que se submeteu ao ritual ou da pessoa enferma no caso de ter ingerido o tal medicamento. (FERREIRA, 2003, p.33)

A saúde, como pode ser observado, é de fundamental importância nos cultos afro-brasileiros. O corpo, desse modo, não é desprezado, não é sobreposto em valoração da alma, ao contrário, é o meio de elo entre o físico e o espiritual. Nas concepções africanas, o corpo é responsável por carregar em si toda uma ancestralidade e esta, juntamente com o corpo, deve estar em completa harmonia com a natureza, em equilíbrio com as forças naturais. Busca-se a cura nos terreiros, tanto física quanto espiritual, reforçando a questão de integração entre corpo e os elementos naturais, ou seja, não se esquivar, como no cristianismo, aos meios terrenos, não se coloca o espiritual em um patamar mais elevado do que o físico, ambos se complementam nas religiões afro-brasileiras, ambos formam um todo que resulta em saúde e graça, bem-estar físico e mental, em vigor e energia. As danças nos terreiros demonstram essa energia física, essa disposição orgânica, essa alegria que se sente nos batuques, não apenas nas cerimônias religiosas, mas na representatividade cultural do afro-descendente.

E os braços se agitam, se afligem batendo,
as coxas se apertam se alargam se roçam
os pés criam asas voando pousando.

E o banjo endoidece tinindo nas cordas
Tantans retezados.
O corpo viscoso se estorce nas pontas
dos pés maxixeiros.
(MENEZES, “Alma e Ritmo da Raça”, 1984, p. 218-221)

Na concepção africana de “corpo” e “alma”, promove-se uma junção entre esses dois elementos, diferentemente da visão ocidental do homem branco, visão esta que em muito se deve aos filósofos gregos, principalmente Sócrates, Platão e Aristóteles, três filósofos que foram os responsáveis pela invenção da alma e da sua elevação de importância em detrimento do corpo, uma vez que a alma era vista como perfeita e, portanto, habitava regiões, como o mundo das ideias, na qual a perfeição não se contrapunha ao mundo das aparências, em outras palavras, o mundo físico. A esse mundo das ideias, a filosofia tradicional criou todo um sistema no qual palavras como “verdade”, “absoluto”, “eterno” etc., eram as diretrizes norteadores do pensamento. Argumentava-se que os sentidos enganavam e que, portanto, não eram confiáveis, mas a razão não se enganava, principalmente quando alicerçadas por bases matemáticas. Assim se acreditava nessa época. O cristianismo apropriou-se de tais ideias e adaptou-as às suas exigências necessárias para o estabelecimento dos fundamentos da sua religião.

O mundo das ideias platônicas foi absorvido pela concepção cristã e, adulterado, transformou-se no paraíso, lugar edênico no qual não existia fome, miséria, doença ou qualquer tipo de infortúnio físico. Em contraposição a esse mundo perfeito, no qual habitaram os primeiros seres humanos, conforme a ideologia cristã existe a terra, local de penúria e tormento, para onde foram enviados os anjos decaídos. Aqui impera os males sociais, físicos e espirituais, como se a caixa de Pandora tivesse sido aberta aqui, ou melhor, como se todos os males existentes houvessem convergido para cá. Logo, tudo aquilo que é corpóreo, palpável, orgânico, é desprezível por ser imperfeito. A vida na terra não seria nada mais do que um estágio para se avaliar a postura do indivíduo e, através dos mais diversos tormentos, medir-lhe a fé. O corpo, dessa maneira, é algo a ser relegado a um plano secundário, assim como tudo o que dele vem. O sexo, por exemplo, é permitido nos preceitos cristão somente como meio de reprodução, nada mais. Nega-se dessa forma o prazer, a satisfação física e o saciamento. Represa-se uma das mais importantes e intensas sensações propiciadas pelo corpo. Longe dessa visão, o entendimento das sociedades africanas sobre o corpo se mostra

bem diverso. O sangue da menstruação, por exemplo, em muitas sociedades africanas é visto como elemento de força, de vitalidade (SILVA, 2003:101). O falos, em outras, apresenta-se como símbolo de fertilidade.

A escravidão no Brasil e a tentativa de catequização e “embranquecimento” não foram suficientes para apagar da mentalidade do escravo essas heranças culturais que, mais do que isso, são formas também de conduta moral, de vida, de existência. Não são apenas ideologias impraticáveis, como o “não mentirás” e outras mais, mas sim regras para uma existência saudável, pois não se está reprimindo nenhuma necessidade ou inclinação humana, mas sim orientando - a. O divino, nas comunidades afro-descendentes, não exige sacrifícios corporais para se atingir um estado mais elevado de espiritualidade, não promete a troca de sofrimento físico por salvação eterna; ele apenas atende aos desejos humanos. Não há convergência de todas as forças para um único elemento, Deus, no cristianismo; mas a articulação de várias forças para se constituir a saúde, a boa compleição robusta do indivíduo. Falou-se acima em ancestralidade. Esta demonstra claramente que nas religiões afro-brasileiras não se tem um caráter individualista, uma desejo de salvação pessoal, mas sim uma integração entre todos os seus membros. No terreiro, as forças negativas são eliminadas, os princípios vitais são voltados para harmonização e vitalidade. A saúde é o resultado dessa união entre seus mais diversos elementos, tanto orgânicos quanto não orgânicos (fetichismo), que compõe esse micro-cosmo que vem a ser o terreiro.

Bruno de Menezes consegue repassar para seus versos essa atmosfera positiva que existe nos terreiros. Os afro-descendentes que ali são representados em muitos dos seus versos são apresentados em celebração, em festejo, em tom comemorativo, muitas vezes até mesmo em tom saudosista: “E o batuque batendo e a cantiga cantando/lembram na noite morna a tragédia da raça” (“Batuque”, 1984, p. 216), mas não porque é um desejo do poeta retratá-los dessa maneira, ele apenas repassa o que vê e sente. Bruno de Menezes não é um idealizador, não converge para um romantismo clássico, seus versos exprimem a realidade, a natureza humana daquele segmento social em específico. O negro dança em seus versos e joga sua capoeira, para em seguida tocar em seus tambores; a mulata sapateia, requebrando-se energicamente, envolvendo e sendo envolvida pelo ritmo que a seduz:

E rola e ronda e ginga e tomba e funga e samba
a onda que afunda na cadência sensual.
O batuque rebate rufando banseiros,
as carnes retremem na dansa sensual!...
(MENEZES, “Batuque”, 1984, p. 216)

Em *Batuque* não há a presença da fraqueza, do desestímulo, da incapacidade e da doença; não há resquícios de debilidade, inércia e imobilidade, a todo momento o afro-descendente mostra-se em atividade, em integração com o que lhe é próximo. O físico nesse ponto representa tudo isto, seja para celebrar suas heranças, seja para fazer a manutenção da sua subsistência, como se pode observar em “Gente da Estiva”, ou para demonstrar de forma bastante particular aquilo que é mais característico do afro-descendente: sua cor e seu físico. Através deste último, o negro tem feito a manutenção de muitos setores da sociedade brasileira desde o período colonial até os dias atuais, negar isto é cometer uma injustiça contra aquele que durante muito tempo foi e ainda tem sido os braços e pernas do Brasil, não sendo também, em sentido expressivo, a mente por ser excluído dos meios educacionais, acadêmicos e intelectuais. Resta-lhe o trabalho braçal muitas vezes, o serviço pesado que muitos não seriam capazes de executar:

Fazendo lingadas
de sacos e fardos,
trazendo caixotes barricas pranchões,
que o braço de ferro
dos altos guindastes
arreia de cima aos fundos porões.

A gente da estiva,
camisa suada
estômago murcho,
como se fizesse trabalho forçado,
recolhe o carrinho
pras outras lingadas
sem ter o direito até de fumar!
(MENEZES, “Gente da Estiva”, 1984, p. 260-261)

O corpo, portanto, do afro-descendente representa não apenas a sua sustentabilidade, mas, acima de tudo, o símbolo de sua resistência frente à herança da raça. É expressão máxima da luta contra todas as adversidades, resiste ainda contra antigos preconceitos, antigas mentalidades. São-lhe vetados muitos direitos, inclusive o bem-estar, o descanso justo. Pode-se argumentar contra essa realidade dizendo que em muitos outros lugares pessoas das mais diversas etnias passam pela mesma situação, mas devemos ter em mente que a questão do negro mostra-se diversa, e estamos falando em nível de Brasil, porque a sua situação crítica é em grande parte fruto de uma ideologia criada há muito tempo com o intuito de desclassificá-lo enquanto ser humano. O fato de o afro-descendente não participar em alguns setores da sociedade demonstra que isso não é resultado da sua negligência intelectual ou da sua falta de estímulo, mas sim porque foi inserido em um sistema excludente e errôneo, reafirmando aqui

a presença da Igreja Católica para tanto e também do Estado neste processo. (MOURA, 1989, p. 55-56)

O negro resistiu e resiste como pode, com o que possui. Tem feito isto há muitos séculos, muito antes de sua vinda para o Brasil, pois a perseguição, promovida pelos europeus, aos povos africanos é antiga. Bruno de Menezes mostra essa resistência nos seus versos. O corpo, dessa forma, é uma das principais armas do afro-descendente nessa luta incessante, inicialmente por sobrevivência, agora por reconhecimento. Não renega suas origens nem sua tradição, antes aceita-a como um bem precioso.

Sua única roupa é um traje à baiana.
E nós ajeitamos o seu cabeção
a sua sainya de chita florida
que a Carmem Miranda
se visse a bruxinha
iria com ela também batucar.

(MENEZES, Bruno de. “Bruxinha Baiana”, 1984, p. 263-264)

“Bruxinha Baiana” foi escrito por Bruno de Menezes para as suas filhas e nesse poema encontram-se muitas referências à questão histórica do negro. Em uma parte do poema, o poeta compara uma das suas filhas a uma mucama. Longe de ser uma comparação negativa, Bruno de Menezes coloca a figura da mucama em um plano de resistência: “Não chora não grita não olha pra gente”. A mucama, portanto, apresenta-se em uma postura que, em um primeiro momento, denota resignação, mas não é. É, antes, a forma que ela encontrou para demonstrar que não se deixa abalar pela situação na qual se encontra. Passado e presente se fundem nesse poema. A filha do poeta é portadora de uma significativa característica que os afro-descendentes potencializaram, que é o da insubmissão. O negro resistiu como foi possível, e isto em todos os planos concebíveis. No início da escravidão, por exemplo, muitos negros pereceram e pelos mais diversos motivos. Nas embarcações, como é de conhecimento geral, os africanos morriam em grandes quantidades devido às péssimas condições. A vida na senzala não se alterou muito. A falta de higiene, as doenças, a má alimentação, os castigos corporais, eram grandes fomentadores da mortalidade dos negros que tinham em média um tempo de vida de, no máximo, dez anos como escravos.

Bruno de Menezes, em *Batuque*, faz mais do que retratar de forma fiel o afro-descendente, ele dá voz aos que, durante muito tempo, nada puderam falar sobre si e sobre a situação que lhes foi imposta. Por isso é necessário ler com cautela qualquer obra, principalmente dos séculos passados, que aborde a questão do negro, pois a perspectiva da qual se fala é, na maioria das vezes, a da cultura hegemônica, e mesmo que seja um negro a

escrever, a atenção deve ser redobrada, devido ao processo de “embranquecimento” que muitos negros sofreram no decorrer da história brasileira. Bruno de Menezes atua de forma bastante expressiva em favor dessa significativa parcela da população brasileira que nunca foi ouvida de fato. Em seus versos, o que se tem, devido à passagem do tempo, são lembranças, memórias, evidentemente, desse passado de luta e resistência do homem afro-brasileiro.

02. A MORAL CRISTÃ ENQUANTO ELEMENTO DESFIGURADOR.

O conceito de escravo em Nietzsche em alguns pontos se distancia do conceito de indivíduo que sofre a ação propriamente dita da escravidão. Mas em outros pontos, os dois termos coincidem de maneira bastante particular. Para podermos compreender o termo ‘escravo’ em Nietzsche, precisamos entender o processo genealógico que o filósofo traçou para o entendimento da propagação moral cristã na sociedade. Em *Para uma Genealogia da Moral*, Nietzsche expõe o percurso que a moral percorreu na história da humanidade, desde os tempos mais remotos da civilização até a modernidade, e quando se está falando em moral, estamos nos referindo diretamente à moral cristã, que se faz presente antes mesmo do cristianismo, mas sob outra roupagem, apesar de manter as suas características mais básicas de controle do homem.

Antes de prosseguirmos, devemos saber o que vem a ser moral. Para muitos estudiosos, a moral se confunde com a ética, podendo um termo ser usado no lugar do outro, como expressa Nicola Abbagnano: “Moral: o mesmo que Ética” (ABBAGNANO, 2000, p.682). Contudo, para Adolfo Sanchez Vasquez, moral e ética se dividem. Basicamente, a segunda efetua o estudo teórico da primeira, a qual seria posicionada em um plano mais prático, mas efetivo. Ainda segundo Sanchez Vasquez, a moral seria um conjunto de normas e regras que teriam por função regular as interações sociais em uma determinada sociedade, variando os seus valores morais de uma sociedade para outra (SANCHEZ VÁZQUEZ, 1993, p. 25) . Neste trabalho, adotaremos o segundo conceito.

Segundo Nietzsche, nos primórdios da civilização, existiam dois tipos de indivíduos, os senhores e os escravos. Os primeiros, também podendo ser chamados de aristocratas, apresentavam vigor, disposição atlética, detentores de uma liberdade criadora, que se volta para as atividades que lhe são características, como a guerra e a competição. Já os escravos seriam os indivíduos passivos, portadores de uma postura submissa em relação aos senhores e, portanto, ressentida. O escravo se coloca na posição de oprimido e por isso merecedor de piedade, de compaixão, sentimentos condenados por Nietzsche, pois remetem à fraqueza, à deficiência moral mais vigorosa. Adolfo Sanchez Vasquez partilha da mesma concepção de Nietzsche quanto à existência de duas morais:

A divisão da sociedade antiga em duas classes antagônicas fundamentais traduziu-se também numa divisão moral. Esta deixou de ser um conjunto de normas aceitas conscientemente por toda a sociedade. De fato, existiam duas

morais: uma, dominante, dos homens livres - a única a ser considerada como verdadeira -; e outra, dos escravos, que no íntimo rejeitavam os princípios e as normas morais vigentes e consideravam válidos os seus próprios, na medida em que adquiriam a consciência da liberdade. (SANCHEZ VAZQUEZ, 1993, p.31)

Temos, desse modo, dois pólos bastante distintos: de um lado os aristocratas, que são autônomos e estabelecem os seus juízos valorativos a partir de si mesmos, utilizando a visão do outro, o escravo, apenas para reafirmarem a visão positiva que eles, os senhores, têm de si mesmos. No outro extremo, temos os escravos, que ao se utilizarem do outro, no caso os senhores, para constituírem os seus juízos de valor, o fazem sob uma perspectiva de opressão, e, portanto, negativa, pois se utilizam do outro para isso, o que por si só já demonstra uma dependência à alteridade para uma auto-avaliação. Sobre o assunto, nos diz Carlos A. R. de Moura:

A moral de senhores nasce de uma consideração de si mesmo, de um sim que o senhor dirige a si mesmo. Seu modo de valoração “age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer sim a si mesmo ainda com maior júbilo e gratidão (...) É do procedimento contrário que se origina a moral de escravo, que nasce de uma consideração do outro, de um não dirigido ao outro (...) Sendo assim, nesse nível de análise nietzschiana, a oposição entre senhor e escravo não se resume a uma diferença de valores, mas se traduz também por dois modos distintos de *reconhecimento*: o senhor reconhece a si mesmo, enquanto o escravo, para reconhecer-se, precisa passar antes pela mediação de seu oposto, o senhor (MOURA, 2005, p. 122-123).

Torna-se necessário explicar que essa distinção feita pelo filósofo alemão, entre indivíduos aristocratas e escravos, efetua-se em plano unicamente moral, o que, em um primeiro momento, parece afastar-se da concepção que temos da relação entre senhores, e não apenas este, mas também o clero, e escravos no Brasil, a qual, pode-se dizer, efetuiu-se nos mais diversos planos, mas interessa-nos especificamente para o trabalho a questão moral propriamente dita. Em um sentido mais estreito, pode-se dizer que o foco deste sub-tópico é abordar a questão moral na religião cristã e como esta influenciou de forma negativa o povo africano, trazido cativo para terras brasileiras e obrigado pela Igreja Católica a aceitar essa nova moral, que em muito distinguia-se da sua, assimilada culturalmente em seu continente. O que nos interessa, portanto, é a tentativa de supressão da moral do homem negro e a investida por parte da Igreja Católica na intenção de suprimi-la para em seu lugar inserir a nova moral cristã.

No panorama apresentado por Nietzsche entre senhores e escravos, surge a figura do sacerdote. Indivíduo este que, basicamente, inserindo-se entre os indivíduos doentes e fracos,

busca reverter o sentido da direção do ressentimento, promovendo uma inversão de valores. Será este indivíduo o responsável por se apropriar do ressentimento do escravo, dando-lhe uma nova forma, para utilizá-lo conforme seus interesses. O sacerdote irá inverter a hierarquia entre senhores e escravos, argumentando para isto que a autonomia do primeiro, sua liberdade criativa e moral, são condenáveis, repreensíveis e intoleráveis “aos olhos de Deus”. Pensar por si próprio, agir conforme sua própria diretriz, de forma natural, como faz o aristocrata, são atitudes que devem ser combatidas, segundo a ideologia sacerdotal. A guerra, o combate, a disputa saudável, o valor ao físico e ao que é saudável devem ser suprimidos, pois agora são considerados “pecados”, importando agora somente o aspecto dócil, a inatividade, a subserviência não mais a um senhor, mas a um “deus”, que nada mais é do que o próprio sacerdote. Será esse “deus” que ditará as novas normas, que estabelecerá as medidas que devem ser tomadas como leis, mandamentos, ordem “divina” que deve ser seguida pelo seu novo rebanho, pelo seu povo eleito, este constituído por escravos submissos e incontestes.

É a casta dos sacerdotes que, abusando do nome de Deus, chama de reino de Deus um estado social no qual o sacerdote fixa o valor das coisas, chama de “vontade de Deus” os meios graças aos quais esse estado é obtido ou conservado. São eles que medem os tempos, os povos e os indivíduos segundo o metro de ajudar ou contrariar o predomínio dos sacerdotes. E agora o sacerdote se apresenta ao seu distinto público como uma personagem indispensável. Todo costume natural, toda instituição natural – como o Estado, os tribunais, o casamento, a assistência aos doentes -, toda exigência inspirada pelo instinto de vida, tudo que tem em si mesmo um valor é privado de seu valor pelo sacerdote ou pela “ordem moral do mundo”. Agora é necessária uma sanção, um poder que cria um valor para tudo, depois de se negar o valor da natureza. O sacerdote desvaloriza, retira o valor da natureza, e é a este preço que ele existe. De agora em diante a desobediência a Deus – ou ao sacerdote -, a desobediência à lei recebe o nome de “pecado”. Os meios para reconciliar-nos com Deus serão os meios pelos quais será garantida a sujeição ao sacerdote, o único que pode salvar. A partir desse momento os pecados se tornam indispensáveis, já que eles são os meios de que a casta sacerdotal se serve para manipular o poder: o sacerdote vive de pecados, ele precisa da existência de pecadores (MOURA, 2005, p.136).

O sacerdote, como é possível depreender, cria, com base no ressentimento do escravo em relação ao senhor, todo um sistema voltado para aprisionar moralmente o indivíduo. Elaboram-se ideias como “pecado”, “inferno”, “paraíso”, “alma eterna” para inserir na *psique* do homem um constante temor, uma necessidade de voltar-se para Deus, ou seja, para o sacerdote. Um desses conceitos, “alma eterna” foi utilizado para justificar a escravidão do negro, uma vez que este foi apontado pela Igreja Católica como destituído de alma, idéia esta imposta e seguida pelo seu rebanho cristão. A atuação da Igreja Católica durante o período

escravagista no Brasil não é devidamente trabalhado pelos estudiosos na área, em algumas obras tal tema é abordado em dois ou três parágrafos, o que é insuficiente para um estudo tão importante sobre como a ideologia cristã justificou mais uma injustiça na história da humanidade contra o próprio homem. Entre os pesquisadores brasileiros deve pesar o fato de que nosso país seja predominantemente católico, o que por si só é um forte elemento coercitivo contra qualquer denúncia, seja ela atual ou não. Nesse ponto, Nietzsche empreendeu um trabalho que certamente não perderá jamais vigor e atualidade, pois a Igreja, enquanto uma das máximas instituições sociais e religiosa, detentora de poder, sempre atuará sobre a sociedade na intenção da manutenção e preservação do seu controle, mesmo que isso signifique relegar a um povo, como o africano, uma sub-condição humana, de animal, de escravo, de coisa, que o marcará profundamente diante do olhar do outro. Sobre o assunto, aponta Nei Lopes: “Durante todo o período que durou a Escravidão, as lideranças católicas sempre deram apoio à prática escravagista, inclusive participando do triste comércio, ao contrário do que a História “oficial” do Brasil tenta propalar.”(LOPES, 2006, p.183)

É conhecido que muitos padres, durante o período escravagista no Brasil, possuíam como suas propriedades alguns escravos. Prática comum entre os que eram detentores de algum ganho pecuniário mais expansivo, ter um escravo era sinal de *status*. Humilhado, desprovido dos mais básicos elementos constitutivos do conceito de homem, tido como animal, ridicularizado por suas particularidades físicas, impedido de praticar suas crenças e suas heranças culturais, o negro deve grande parte da sua desventura à ideologia cristã. Uma vez tido e assimilado como um ser inferior intelectualmente, o que muitas vezes lhe valia a comparação a uma criança que deveria ser orientada pelo homem branco, o negro foi lançado em um processo de desvalorização que não regrediu com o passar do tempo, ao contrário, foi até mesmo justificado na modernidade pela ciência e por alguns dos seus questionáveis cientistas, que certamente motivados por preceitos racistas, “comprovaram” no negro a inferioridade racial. Absurdos à parte, o fato é que a Igreja Católica, por meio da sua moral descaracterizadora do homem, decretou que o negro deveria se submeter ao branco e aos desmandos deste, em uma clara evidência não apenas etnocêntrica, mas que encerra em si toda uma gama de interesses exclusivos.

O negro, portanto, sofreu a tentativa de imposição cultural por parte do seu algoz, resistiu em todas as instâncias, principalmente religiosa, mas dados vários fatores, (como a longa duração da escravidão no Brasil, o nascimento de afro-brasileiros, que já recebiam uma educação baseada nas diretrizes brancas, a morte dos negros puros devido às péssimas condições com as quais eram tratados, rompendo dessa forma o laço que ainda podia atar os

seus descendentes aqui nascidos com a terra original, ou seja, a África, dentre outros fatores), conduziram uma parcela da população negra, a assimilar a cultura do homem branco, e não apenas isto, mas também a mentalidade de inferioridade. É claro que indícios de resistência negra a esse sistema escravocrata abundaram por todo o Brasil, os quilombos provam concretamente isso, mas como foi dito, esses posicionamentos pertenciam mais aos africanos originais, arrancados de sua terra natal. Os que aqui nasceram sofreram fortemente o processo chamado de embranquecimento. E aqui novamente retornamos à obra *A Escrava Isaura*.

A jovem e bela cativa que, desde sua infância, se reconhece propriedade alheia, que aceita o seu destino e até mesmo a sua morte como condições inseparáveis da sua qualidade de escrava, apesar da sua educação aprimorada que faria inveja a qualquer mulher livre. Nesse sentido, pode-se sem perda do sentido original da palavra, substituir o termo “educação” por “doutrinação”, como muitas vezes desejou o catolicismo em relação ao negro- e ao índio - no Brasil.

Isaura reflete em si o ideal de escravo nietzschiano ao aceitar sua condição de cativa, de propriedade, e não reivindica, não age para reverter tal situação, antes, aceita-a como um desígnio divino, uma vontade de Deus, ideologia propagada pelo sacerdote, pela Igreja, que desde tempos mais remotos, tenta justificar a desigualdade social através de ideologias metafísicas. Cito aqui a suficientemente conhecida divisão hierárquica construída pela visão de mundo da idade média: os que rezam, os que guerreiam e os que trabalham, cabendo aos últimos sustentar com o seu trabalho os dois primeiros. O mesmo processo se dá com o escravo. Havia nascido para ser escravo, segundo a ideologia cristã européia, e devia contar com o auxílio do homem branco católico para encontrar a salvação. Serví-lo era um desses meios.

Mas a inserção de uma nova mentalidade, principalmente de subjugação, não ocorre em pouco tempo. Os primeiros escravos brasileiros, como já foi dito, certamente lutaram contra a injusta posição na qual foram inseridos na nova terra. Mas uma ideologia, repassada de geração a geração, acaba por firmar-se como um legado muito pesado de se carregar. Não seria Isaura o resultado desse processo de enfraquecimento, enganação e adoecimento do homem negro? Um homem que não conhece a liberdade desde o nascimento, pode reivindicá-la posteriormente? Não se pode esquecer que, apesar da resistência do negro, existiam atuando contra ele diversas outras forças, e dentre estes podemos citar, como principal, o estatal, que será vista em um capítulo posterior.

Interessante apontar que a Igreja validou a escravização do homem negro, utilizando-se das bulas papais. Para Nietzsche, um homem se torna escravo ao se voltar para o

cristianismo, ao aceitar seus dogmas e leis. Aos olhos de Deus o indivíduo que se submete de bom grado ao sofrimento e à humilhação é o indivíduo a adentrar no reino dos céus. Não deve haver questionamentos, revolta, luta, apenas aceitação do que fora ordenado por “Deus”. Uma vez nascido escravo, nada poderia ser feito para desfazer tal condição, isto, claro, no âmbito da mentalidade do séc. XVIII no Brasil, mas que se mantém, em parte, até os dias atuais, contudo sobre uma outra roupagem, disfarçada, maquiada, para que o Brasil não transpareça o que realmente é, um país desigual do ponto de vista das oportunidades dadas a segmentos negros. Agora não se aborda mais o tema segundo a terminologia da escravidão, mas fala-se em pobreza e estigmatização do negro, outra espécie de cárcere e prisão. Os dados estatísticos revelam uma antiga mentalidade excludente em território nacional: a maioria dos pobres são negros. No que nos cabe observar, seja nos jornais ou em qualquer outro meio de comunicação, os casos de racismo ainda são fortes em nosso país e não dão indícios de regredir, ou se fazem, se dão de modo bastante lento, quase imperceptível. Mais uma triste herança legalizada no passado pelos brancos, sobretudo pelos sacerdotes cristãos. O afro-brasileiro foi despojado da sua herança cultural, e no que foi possível manter, esta parcela cultural é marginalizada, é desprezada. Basta apenas observarmos os programas de televisão, os filmes, as universidades etc., para comprovarmos isso. Tem-se, no Brasil, uma discriminação oculta na ilusória ideia de miscigenação e democracia racial.

Na modernidade, o cristianismo modificou o seu discurso, mas apenas epidermicamente, uma vez que os seus preceitos básicos se mantêm, excluindo aquilo que não lhe parece conveniente ou tentando juntar-se àquilo que não é originariamente criação sua, para em um segundo momento desfigurá-la e moldá-la conforme seus interesses.

E novamente voltemos a Nietzsche, para o qual o cristianismo atua como uma doença, buscando debilitar o homem para que, destituído de suas forças, ele seja inserido no rebanho, ou seja, na massa, alienável e de fácil controle:

O cristianismo necessita da doença (...) – Tornar doente é a genuína intenção oculta de todo o sistema de procedimentos de salvação da Igreja. (...) Ninguém é livre para tornar-se cristão: não se é “convertido” ao cristianismo – é preciso ser doente o bastante para isso”. (NIETZSCHE, 2007, § 51, p. 61)

Sobre o assunto, diz Carlos Moura:

Quando um homem se convence de que deve ser comandado, ele já é um crente (daqui o casamento perfeito entre sacerdote judeu e escravo: a fraqueza, com sua necessidade de crença, a vontade astênica, consegue enfim o seu comandante-em-chefe). É a relação de essência entre religião e

anemia da vontade que está na origem do sucesso com que o sacerdote realiza a sua tarefa, pois o “organizador” do rebanho de escravos responde a uma exigência precisa de suas ovelhas. (MOURA, 2005, p. 136)

O homem, seja ele branco, negro ou indígena, quando se crê fraco, incapacitado e enfermo (moralmente), necessita de alguém que o guie, que o oriente, que seja de alguma forma o seu líder, mas ao fazer isso, este indivíduo que se crê doente perde sua autonomia, sua liberdade, deixa de ser homem para ser objeto manipulador, é inserido no “rebanho”, grupo no qual encontrará outros indivíduos fragilizados, aumentando a massa de “escravos”.

Quem era o negro trazido da África para o Brasil? Era o indivíduo que “além das diferenças econômicas e diferenças de cor falava outra língua, adorava outros deuses, observava outros costumes, obedecia à outra organização de família” (CARNEIRO, 1981, p. 22), ou seja, podemos dizer que o negro era o indivíduo ideal para ser denominado de pecador, aquele que precisava de salvação, no que se inclui aí também uma grande parcela de submissão, uma vez que para o homem branco, o negro não era o seu oposto, isto é, o outro, mas algo inferior, digno de um patamar abaixo e, além disso, portador de uma moral bem diversa da sua. Preconceito cultural, de cor, religioso, interesses econômicos, etc., tudo isto se mescla para moldar a visão do homem branco sobre o homem negro, cabia, portanto ao primeiro, como indivíduo “piedoso e pronto para auxiliar”, ir “em socorro do negro”.

Essa “mão-amiga” estendida primeiramente pelo europeu e posteriormente pelo homem branco brasileiro, ainda segundo forte influência lusitana, pode ser vista em incontáveis obras da literatura brasileira, algumas de forma sutil, outra de maneira explícita, nas quais o senhor de engenho trata com “benevolência” seus escravos, muitas vezes até mesmo chegando a instruir os cativos mais “civilizados”, ou seja, os mais submissos, situação que tomou cores mais vivas após a abolição, quando o negro “deixou” de ser escravo para se tornar empregado, algo que somente se modificou em termos, pois o negro continuava a servir o seu senhor, que não precisava ser necessariamente aquele que o empregava, mas qualquer indivíduo da elite branca. Em “A moreninha”, temos a descrição de Tobias, que tinha por senhora a D. Joana, que nos permite visualizar com clareza o que acima foi dito:

Ah, maldito crioulo...estava-lhe a todo dizendo para que servia! ... Pinta na tua imaginação, Augusto, um crioulo de 16 anos, todo vestido de branco, com uma cara mais negra e mais lustrosa do que um botim envernizado (...) Dá-lhe a ligeireza, a inquietação e a rapidez de movimentos de um macaco e terás feito ideia desse diabo de azeviche que se chama Tobias. (MACEDO, 2000, p. 25)

Mais adiante tem-se a subserviência de Tobias confirmada pelo próprio:

- Como te chamas?
- Tobias, escravo de meu senhor, crioulo de qualidade, fiel como um cão e vivo como um gato. (...)
- Ouve. Das duas uma: ou poderás falar com ela hoje ou só amanhã...
- Hoje... agora mesmo. Nessas coisas Tobias não cochila: com licença de meu senhor, eu cá sou doutor nisto (...) Vá dizendo o que quiser, que em menos de dez minutos minha senhora saberá tudo; o recado de meu senhor é uma carambola que, batendo no meu ouvido, vai logo bater no da senhora Joanhina (Idem, 2000, p. 25)

Eis o papel que o negro representou em muitas obras da ficção brasileira: sempre de forma secundária, esperto apenas para servir ao seu senhor, nunca rebelde, sempre agradecido pela cordialidade de seus donos.

Mas é evidente que não é possível falar em uma generalização completa do negro escravizado, ou seja, não podemos dizer que essa conversão ocorreu com todos os escravos (em verdade, acredito que isso tenha ocorrido com uma pequena parcela deles) o que há de fato é o que as obras literárias retratam, seja de forma romantizada ou não, manipuladas ou não, esse posicionamento complacente do negro em relação com o que lhe cerca, em relação à sua antiga condição de escravo, cativo. Não se está dizendo aqui que o negro, de um modo geral, tenha se tornado submisso, ou que aceitou, durante o período da escravidão, pacificamente a situação da qual havia se tornado vítima. O que ocorreu, como já foi dito, foi um processo, no qual a igreja católica teve essencial papel, processo este, para Nei Lopes, de despersonalização.

O segundo passo na tarefa da “salvação” das almas dos africanos escravizados era dado, no Brasil, logo que eles eram comprados. Recebiam um nome cristão e, a partir desse momento, eram submetidos a um processo de despersonalização, de perda de identidade (LOPES, 2006, p. 58).

A participação da Igreja no processo de desvalorização do negro teve percurso bastante interessante e singular: inicia com a validação da captura e da escravização do negro, terminando com a manutenção desse sistema escravocrata, que, na atualidade, resultou no racismo. Alguns podem tentar combater essa afirmação lembrando que a religião negra no Brasil muito assimilou da católica. Isto é um fato, pois algumas entidades africanas receberam em solo brasileiro novas denominações e novas características até mesmo físicas, mas podemos dizer que a religião negra manteve suas mais intrínsecas características intactas. Ora,

o orixá Xangô, apesar de no Brasil ter recebido a nomenclatura de São Jerônimo, nem por isso perde sua particularidade, continua, para os negros sendo o Deus do Raio e do Trovão, filho de Yemanjá e Oronhã¹⁴. Para Nietzsche, o cristianismo é condenável por sua inclinação para a desnaturalização do homem, o que, pode-se dizer, não ocorre na religião africana, cujos cultos, rituais, entidades e celebrações estão voltadas para o que é espiritual e também para o que é terreno. O ato de sacrificar animais, por exemplo, visa despertar as entidades adormecidas, algo visto com bastante repúdio para quem é praticante de outra religião, o que se agrava ainda mais com a intolerância e a intransigência. Ainda segundo Nietzsche, o cristianismo é a religião do amor e da compaixão, o que por si só já se configura em grande erro, pois o homem não é constituído apenas pelo sentimento de amor, mas também de luta, de guerra, como se existissem dois pólos em equilíbrio. Havendo um desequilíbrio, há um desnível de forças que atua no homem. O resultado disso é catastrófico, é depressivo. A compaixão, estandarte do cristianismo é o início de um processo de desequilíbrio, de degeneração.

O cristianismo é chamado de religião da compaixão. – A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia de sentimento de vida; ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde força no compadecer-se. A perda de força que o padecimento mesmo já acarreta à vida é aumentada e multiplicada pelo mesmo compadecer. O próprio padecer torna-se contagioso através do compadecer; em determinadas circunstâncias pode-se atingir com ele uma perda geral de vida e energia vital. (NIETZSCHE, 2007, §7, p. 13)

O negro, ao aceitar os preceitos cristãos, ao se tornar um, torna-se também conivente com a sua brutal situação de escravo, que lhe foi imposta de maneira violenta e desumana. Tornar-se cristão é comungar com o seu algoz, com aquele que o encarcerou. Em alguns livros fala-se muito no auxílio prestado por alguns padres aos escravos, mas o que representa a ajuda a um ou dois cativos quando a ideologia condena um povo inteiro? Poucos têm a capacidade de ver os danos provocados ao negro pelos ideais religiosos. A igreja católica, sob a máscara de representante de Deus, não pode por isso ser isentada da sua culpa em crimes que, articulados em um passado distante, até hoje ainda são sentidos os seus efeitos. Inegavelmente, o negro foi um dos principais construtores do Brasil, mas pergunta-se: a que custo?

Batuque representa o negro na sua autenticidade, no seu elemento próprio, cultuando aquilo que lhe é significativo, demonstrando o que foi por si herdado dos seus antepassados,

¹⁴ CACCIATORE, 1977, p. 249.

incluindo-se uma moral bem diversa daquela pregada e imposta pelo cristianismo. A moral da cultura afro-brasileira, apesar de ter assimilado por força e necessidade alguns traços da cultura branca, mantêm fortes traços da sua herança africana, esta mesma que foi designada como inferior pelo homem branco cristão. O que se pode depreender dos poemas que constituem *Batuque* é que a moral existente na cultura do homem afro-brasileiro autêntico, ou seja, aquele que não renega suas origens, é voltada mais para um caráter de celebração do homem com a vida, aceitando suas agruras não como um fator intransponível, mas que faz parte da existência humana.

A escravidão do homem africano não serviu aos seus descendentes de justificativa para a auto piedade, para a fraqueza e a lamúria, mas sim como fonte de orgulho e força, pois o negro, mesmo nas situações mais adversas, mesmo contra inimigos tão poderosos, resistiu e manteve-se firme em suas convicções, na defesa da sua cultura e dos que era particularmente seu. Resistiram das mais diferentes formas, mas sempre com vigor e vontade, não sendo nem o chicote nem a senzala suficientes para corromper a força de vontade férrea característica desse homem.

Questiona-se: teria o homem branco suportado com a mesma equivalência de força e energia o que foi sofrido pelo negro? Se hoje o afro-brasileiro está inserido em uma situação de marginalidade, se não consegue romper esse círculo que foi imposto em torno de si e que o afasta das oportunidades de ascensão nas mais diversas áreas sociais, isto certamente não é resultado da sua preguiça ou da sua incapacidade intelectual, como ainda hoje se prega, mas sim por causa de um sistema repressor que, controlado por uma minoria, exclui a todos que lhe são diferentes. Mas apesar de toda adversidade, toda indiferença política e cultural para com o negro, este ainda celebra, através da memória, a vida, a raça:

A luz vai sumindo... E obanjo nos lembra
dos filhos de engenho, da escrava Izaura
tão dundo no dengo
que é dom desta raça cotuba no samba.
(MENEZES, “Alma e Ritmo da raça”, 1984, p. 221)

Enquanto a moral cristã se volta para uma postura submissa, de sofrimento e inatividade diante dos problemas, uma vez que é de praxe aguardar uma intervenção divina que venha encerrar as dificuldades do indivíduo, a moral presente na cultura afro-brasileira converge para a resistência, para a luta, não mais no sentido de embate corporal, mas na busca por um reconhecimento, por um sentimento de igualdade que lhe é direito. Mãe Preta, poema

social, demonstra tal sentimento quando o poeta relembra toda a importância do negro na sociedade brasileira:

Tú, que nas Gerais desferraste o servilismo,
tatuando-te com pedras preciosas,
que deste festas de esmagar!
Tú, que criaste os filhos dos senhores,
embalaste os que eram da Marquiza de Santos,
os bastardos do Primeiro Imperador
e até os futuros Inconfidentes!
Quem mais teu leite amamentou, Mãe Preta?...

Luiz Gama? Patrocínio? Marcílio Dias?
A tua seiva maravilhosa
sempre transfundiu o ardor cívico, o talento vivo,
o arrojo máximo!
(MENEZES, “Mãe Preta”, 1984, p. 225-227)

O poeta nos mostra que o negro sempre esteve participando, algumas vezes de forma indireta, da história da nação. A Mãe Preta auxiliou no crescimento do Brasil, foi ela que, metaforicamente, alimentou e fortaleceu o país.

Em Mãe Preta, temos a constatação da inserção definitiva do negro na vida nacional. O negro não é somente um componente do Brasil, ele é um dos principais construtores de nosso país. Sua atuação não é acessória, não é insignificante, sua participação tem sido bastante expressiva na vida brasileira desde o seu primórdio, tendo participado até mesmo em guerras.

Percebe-se um nacionalismo presente no afro-descendente. Ele tem consciência de sua atuação expressiva na configuração daquilo que hoje se entende por Brasil, foram eles os primeiros construtores, os primeiros ferreiros, pedreiros, marceneiros, no Brasil. Apesar dessa mesma nação por vezes lhe voltar as costas, o afro-descendente se reconhece como peça-chave, como elemento indispensável para o Brasil, e cujo sacrifício ainda não foi devidamente reconhecido. Sua moral converge para um ponto bastante diverso daquele que o oprimiu.

O colonizador, detentor de uma moral cristã, escravizou o africano sob as mais diversas justificativas. Interessante notar que o escravo africano não desenvolveu uma moral do oprimido, ou seja, uma moral que todo povo perseguido desenvolve ao ser subjugado por outro povo. Nesse caso, esta moral aproxima-se daquela expressa por Nietzsche, a qual denominou de moral escrava. Nesta, tem-se a humildade do oprimido, sua resignação, sua passividade diante do seu algoz.

O negro não desenvolveu tal moral na nova terra, não se colocou no papel de vítima, ao contrário, ele resistiu de diferentes formas, até mesmo através do suicídio, pois sabia que

um valor havia sido pago por ele e a morte correspondia a prejuízos ao seu comprador. Tal postura novamente reafirma o caráter combativo do homem africano e dos seus descendentes e o desenvolvimento, ou até mesmo a potencialização, de uma moral bem diversa daquela que lhe era imposta ou que se esperava que desenvolvesse. O homem branco acreditava que o negro fosse assimilar a mentalidade cristã de subserviência, o que de fato não ocorreu.

Os povos subjugados foram afirmando, cada vez mais, a sua moral particular, aprendendo a distinguir entre as suas próprias virtudes e os seus próprios deveres. E só conseguem isso na medida em que, crescendo a consciência de seus verdadeiros interesses, lutam por sua emancipação nacional e social. Nessa luta, a sua moral se afirma não mais com as virtudes que o opressor lhe apresentava como suas e que tinha interesse em fomentar (passividade, resignação, humildade, etc.) ou com os vícios que se lhe atribuíam (criminalidade, indolência, fingimento, etc.), mas com as virtudes peculiares – as de uma moral que os opressores não podem aceitar: sua honra, a fidelidade aos seus, seu patriotismo, seu espírito de sacrifício, etc. (SANCHEZ VAZQUEZ, 1993, p.39).

Ao invés de se lamentar por sua escravização, ele lutou e manteve seu vigor, sua força, sua resistência física e moral diante do seu algoz. A cachaça, por exemplo, muitas vezes usada para condenar o escravo como beberrão, era utilizada para que ele pudesse suportar a árdua e desumana tarefa diária a qual era submetido, principalmente nas plantações, assim como aos castigos físicos que lhe eram impostos quando se insurgia contra sua situação.

Surrado vendido
 mas tendo na alma
 seu santo Orixá.
 Sem nunca esqueceres a selva do Congo,
 os verdes coqueiros os teus bananais,
 fizeste o açúcar o mel a cachaça
 que esquenta o teu sangue,
 que te dá coragem.

Cachaça é tua vida,
 tua festa teu mundo,
 saúde remédio até valentia.
 Coleira de ferro,
 “bacalhau” palmatória,
 tú nada sentias tomando da “pura”
 (MENEZES, “Cachaça”, 1984, p. 245)

O negro foi acusado pelo homem branco de preguiçoso e alcoólatra, mas essa é o ponto de vista do dominante, que não era submetido aos serviços cotidianos, tal qual o negro. Este buscava encontrar meios para amenizar sua angústia e seu sofrimento, a cachaça foi um

desses meios. Sempre teremos a versão do homem branco, impressa e reescrita, e o homem negro silenciado, principalmente no início da história do Brasil, em que nada podia dizer e, se o fazia, não era registrado.

Ao ler-se um romance brasileiro, no qual o negro é o fiel servo da sinhá ou do sinhô, deve-se também ler nas entrelinhas, tendo-se em mente que aquela situação ali descrita, muitas vezes de forma romântica, é antinatural. E não se está falando aqui de “interpretar a obra com os olhos da época”, mas sim desenvolver um olhar crítico, posto que o negro sofreu (e ainda sofre) no Brasil, é justificativa suficiente para se questionar sobre certos posicionamentos humanos, seja ele na música, no teatro, literatura, etc.

No pensamento do filósofo Nietzsche, encontramos o crítico para tal obra; seu posicionamento crítico frente à denúncia revelou as armadilhas do cristianismo, cuja sutileza e agradabilidade das palavras como “salvação”, “paraíso”, “amor”, mascaram toda uma inclinação para o gosto pelo poder, uma vez que é isto que o homem que escraviza o outro, seja fisicamente, seja psicologicamente, deseja no fim. A Igreja Católica praticou tal arbitrariedade, e a isto chamou de “sincretismo”, que não se efetivou como o desejado.

2.1. A religião negra na literatura e a voz de Bruno de Menezes: a utopia do sincretismo religioso.

Se por um lado, em algumas obras da literatura brasileira, a religião do negro foi esquecida ou deturpada, em outras se tem a representatividade fidedigna da religiosidade negra no Brasil. Temos poucos autores nesse sentido, mas dentre esses enfatizamos a poesia de Bruno de Menezes, na qual se destaca, em especial na obra *Batuque*, os aspectos mais intrínsecos do homem negro brasileiro. Evidentemente que a distância de tempo entre escritores dos séculos passados e século XX é enorme, mas longe de se restringir o assunto a mera questão histórica, o que se deve focar de fato é a tomada de consciência por parte do escritor negro sobre a sua ascendência, sobre a história dos seus antepassados, e como tudo isto é indissociável de si como homem, cidadão, intelectual, em um comprometimento com as suas raízes, algo que poucos escritores, negros ou mulatos, fizeram no passado. Mas esse é um percurso bastante longo ainda e permeado de muitas dificuldades, umas evidentes outras ocultas, disfarçadas até. É só observar nas telenovelas brasileiras ou em qualquer outro meio de comunicação que veremos o negro ainda relegado a um plano subalterno, exercendo papéis

secundários e sem importância, geralmente ao lado do nordestino, interpretando empregados, mordomos, serviçais de personagens brancos, além de criminosos, malandros, dentre outros. Nesse sentido, a poesia de Bruno de Menezes adquire um sentido mais amplo do que o de evidenciar a cultura negra, ela também revela que o negro não é elemento acessório na sociedade brasileira, não é um personagem que está à margem ou deslocado de seu lugar, ao contrário, o negro no Brasil ainda não alcançou o seu lugar de direito, não tem reconhecida as suas particularidades pessoais, e o caráter religioso sem dúvida é um deles.

Abordou-se no subtópico anterior, a questão do cristianismo como elemento desfigurador do escravo africano, ou como recurso de doutrinação (ou catequização, se preferir) do escravo. Muito, há tempos, se tem escrito sobre o sincretismo das religiões católica e negras. Para Roger Bastide, tal se deu de duas formas, através da penetração do candomblé no ritual católico e, no sentido inverso, com a penetração do catolicismo no candomblé¹⁵, mas tal sincretismo “não é rígido e cristalizado”¹⁶. Ora o que houve na época da escravidão foi uma tentativa de imposição, por parte da Igreja Católica, de seus dogmas e preceitos sobre a cultura do homem negro. Se houve uma assimilação entre os orixás das religiões africanas e os santos da Igreja Católica, isto certamente ocorreu com o objetivo de atender mais reivindicações práticas e políticas por parte dos afro-brasileiros do que por inclinação ideológica. Por muitos anos, e em certo sentido até os dias atuais, as religiões afro-brasileiras sofrem profundas transformações e, principalmente no passado, constante perseguição, conforme nos diz Vicente Salles: “Assim, tanto a pajelança, herança indígena, como o batuque, contribuição do negro, tiveram de enfrentar através dos tempos a intolerância oficial e a constante repressão policial.” (SALLES, 2004, p 19). Não teria sido essa uma das principais motivações para a incorporação de alguns elementos do catolicismo às religiões negras? Isto, uma vez realizado, permitiria ao negro uma relativa segurança na execução das suas práticas religiosas. A necessidade, dessa forma, conduziu a um costume, à tradição, segundo Roger Bastide: “Os africanos tiveram que mascarar suas crenças sob um catolicismo de empréstimo e a fusão dos orixás com os santos se manteve posteriormente, por tradição.” (BASTIDE, 1983, p. 181)

O que houve, segundo Bastide, não foi, portanto, um processo de fusão de crenças, mas sim de analogia, de correspondência (Idem, 1983, p. 182) algo que, sob certo ângulo, não era nenhuma novidade para o homem africano. Sabe-se que a África é composta por inúmeros povos, com seus dialetos, costumes e crenças próprias. A captura indiscriminada do negro por

¹⁵ Sobre esse assunto, ver BASTIDE, 1983, “Estudo do sincretismo católico-fetichista”, p. 173.

¹⁶ Idem, p. 161.

vezes juntava indivíduos de tribos diferentes, algumas inclusive inimigas. Ora, nesse mosaico social africano, restava a associação entre seus diferentes deuses. No Brasil, em particular, essa tendência se manteve, e a presença do cristianismo é apenas mais uma religião cujos santos serão inseridos no sistema de analogias dos negros, o que muitos consideram como sincretismo religioso, mas convém lembrar que as ideologias e posicionamentos de ambas as religiões, cristãs e africanas, se distinguem consideravelmente, o que já de antemão nos permite concluir que um sincretismo entre ambas não poderia se efetuar de forma harmônica e bem sucedida, no que se reforça a concepção de um sincretismo apenas epidérmico entre essas duas vertentes religiosas. As religiões afro-descendentes apropriaram-se de elementos do cristianismo, mas somente para mascarar suas verdadeiras inclinações, suas reais crenças e práticas sagradas.

O catolicismo se transforma, desde então, num meio de disfarce de suas crenças tradicionais: na verdade o santo não era adorado, mas sim, por trás dele, o orixá correspondente. O catolicismo não passava de uma fachada que escondia um ritual secreto. (BASTIDE, 1983, p.177)

Era a chamada “ilusão da catequese”. Muitos negros advindos da África eram por vezes “catequizados” nos navios ou nos portos. Iniciativa esta legalizada com a carta régia de 5 de março de 1697¹⁷. Na atualidade, devemos ter em mente que as religiões negras no Brasil, independente de como foram articuladas e como se processaram ao decorrer do tempo, são religiões que podem e devem ser denominadas de brasileiras, pois muito se argumenta que as religiões afro-brasileiras não deveriam ser consideradas religiões nacionais, pois são provenientes de um outro país. Este é um posicionamento equivocado, pois muitas dessas religiões adquiriram corpo próprio em solo brasileiro, ou seja, efetivaram-se aqui, o que por si só já é o suficiente para que possam ser denominadas de religiões brasileiras, em outras palavras, podemos analisar todo o processo de formação dessa religiosidade, mas sempre tendo em pensamento que, apesar de fecundada na África, ela nasceu efetivamente em solo brasileiro e deve, portanto, ser considerada como tal. Algumas dessas ramificações da religião negra adquiriram particularidades tão próprias no Brasil que apresentam uma estruturação única, como as que foram associadas à pajelança indígena, o que lhe confere uma identidade bastante particular, outras ainda se fundiram com particularidades da religião branca, como explica Elanir Gomes da Silva:

¹⁷ “Fui servido ordenar, que em qualquer porto em que os ditos escravos fizerem alguma assistência ou demora, se aplique toda a diligência moral para serem instruídos, quanto o tempo der lugar sem prejuízo da navegação, para que estando capazes se possam batizar e sem que também se exponha ao perigo de serem, ou nulamente, ou infrutuosamente batizados, e que havendo clérigos, vá um em cada navio para os ir ensinando, na viagem...”(SALLES, 2004, p. 19)

Diegues Júnior constata que as manifestações culturais dos negros africanos subsistiram, sobretudo no que se refere à religião que, no Brasil, está mesclada de elementos brancos, indígenas e negros. Não podendo manter íntegra a sua cultura, no sistema colonizador, nem revelar ou pôr em função o seu conjunto cultural, os escravos se viram forçados a perder ou receber determinados dados da cultura provenientes do colonizador (SILVA, 1984, p. 33).

Não se pode, e nem se quer, negar que a religião negra apresenta vários aspectos do cristianismo, mas o que se quer demonstrar é que esta junção é resultado apenas de um processo cômodo para o homem afro-descendente, não há uma assimilação entre ambas que pode ser considerada fundamental ou bastante significativa. A Bahia pode ser um claro exemplo dessa aparente assimilação entre cultura negra e cultura branca, especialmente no campo religioso.

O dia do culto especial de Oxalá é a sexta-feira. Ora, identificado, como está, com o senhor do Bonfim (o santo de maior devoção entre o povo da Bahia), pode-se dizer que Oxalá tem, semanalmente, o culto mais ruidoso da Bahia. Todas as sextas-feiras, peregrinos dos subúrbios, da própria cidade e das circunvizinhanças, vem em romaria visitá-lo e implorar-lhe proteção e auxílio (...) Uma visita ao “quarto dos milagres” na igreja do Bonfim bastará para a certeza do contingente fetichista da devoção ao senhor do Bonfim. Antigamente, a cerimônia da “lavagem” da igreja (sexta-feira anterior às festas do Bonfim) era uma verdadeira bacanal negro-fetichista, com cânticos africanos, cachaça, dança e por vezes amor. (CARNEIRO, 1981, p.36)

No fragmento acima, lê-se sobre a realização de um culto a Oxalá em uma igreja, ou seja, para muito além dos terreiros. Este é um fato que, na sua aparente normalidade, reforça a idéia de assimilação por conveniência por parte dos negros em relação ao cristianismo, pois sendo a religião católica a religião dominante no Brasil desde a época da colonização, jamais ocorreria o contrário: uma missa sendo realizada em um terreiro. Isso demonstra também que não se pode falar em uma harmonia entre a religião afro e a católica, uma vez que, conforme Bastide: “A igreja era dividida, os brancos ficavam de um lado e os negros de fora” (BASTIDE 1985, p.158). O sincretismo entre essas duas religiões atendeu mais a um apelo e necessidade do negro do que fruto de um resultado natural. Reforçando isto, existem as diferenças que são bastante acentuadas entre ambas. Uma delas seria a compreensão da efetividade divina e como esta atua:

Enquanto o misticismo do cristão e do mulçumano consiste em uma longa ascensão da alma em direção a Deus, até que nele se perde, o outro misticismo consiste em fazer Deus ou o Espírito, por meios dos ritos

apropriados, vir, por um momento, apossar-se da alma do seu fiel. O auge está no transe. Ora, esses fenômenos são encontrados em quase todas as regiões da África (BASTIDE, 1983, p.249).

Ao contrário do que se estipulou ou do que se desejou, o sincretismo entre a cultura negra e branca não se efetuou em um plano interno, mas sim epidermicamente em muitos pontos. Torna-se impossível falar em religião negra na literatura sem abordar a poética de Bruno de Menezes, poeta este que foi um dos poucos no Brasil, e certamente o único no norte, a abordar em seus poemas essa temática tão esquecida até então pelos próprios afro-brasileiros. E não poderia suceder de outra forma em Bruno de Menezes, poeta que deu voz ao negro em seus versos, mas não apenas isto, apresentou-o como homem, como portador de uma cultura ampla e significativa, herança de seus ancestrais. Essa postura de Bruno de Menezes mostra-se bem diversa daquela dos poetas das gerações passadas que, e raramente, ao intencionar retratar o negro, acabava apenas por criar um esboço pálido e por vezes completamente diferente daquilo o negro é e o que representa.

Bruno de Menezes, belenense, iniciou sua trajetória literária como parnasiano, mas foi como modernista que ele, em versos livres, transpôs a africanidade para os seus versos com uma habilidade lírica rara. Se no passado a suavidade e a cadência eram aspectos imprescindíveis a toda obra poética pretensa à obra prima, com Bruno de Menezes isso se altera e a serenidade dá lugar ao rufar vigoroso dos tambores, a força da batucada, a ginga e o requebro afro-brasileiro.

Rufa o batuque na cadência alucinante
 - do jogo do samba na onda que banza.
 Desnalgamentos bamboleios sapateios, cirandeiros,
 cabindas cantando lundus das cubatas.
 (MENEZES, “Batuque”)

A carne transpira... e o almíscar da raça
 É o cheiro “malino” que sai da mulata.
 O banto faz solo no fim do banheiro:
 - lundus choradinhos batuques maxixes

E os braços se agitam se aflagem batendo,
 As coxas se apertam se alargam se roçam
 Os pés criam asas voando pousando.
 (MENEZES, “Alma e ritmo da raça”, 1984, p. 218)

Em Bruno de Menezes, temos em diversos poemas de *Batuque* a presença desse sincretismo religioso, o qual, ainda segundo Bastide, “mantêm-se mais em um plano gramatical, ou seja, nas nomenclaturas para as divindades negras.” (BASTIDE, 1985, p. 177).

No poema “Toiá Verequete”, Bruno de Menezes descreve um tradicional ritual afro-brasileiro, no qual Ambrosina recebe uma entidade, que o poeta chama de “o santo dos pretos, o São Benedito”:

A voz de Ambrosina em “estado de santo”
virou masculina.
O corpo tomou jeito de homem mesmo.
Pediu um charuto dos puros Bahia
depois acendeu soprando a fumaça.

Seus olhos brilharam.
Ai o “terreiro” num gira girando
Entrou na tirada cantando de “ponto”.
Era a “obrigação” de Mãe Ambrosina
Falando quimbundo na língua de Mina
(MENEZES, “Toiá Verequete”, 1984, p. 242)

São Benedito é um santo negro da Igreja Católica e um dos mais reverenciados no Brasil. Já para as religiões afro-brasileiras ele é Ossâin, orixá masculino responsável pelas folhas litúrgicas e medicinais, o que lhe rende a denominação de “orixá da medicina”¹⁸. É esta entidade que baixa no corpo da mãe de santa Ambrosina, entendendo-se por “baixar” a possessão do corpo por parte de um orixá¹⁹: “A voz de Ambrosina em estado de santo virou masculina. O corpo tomou jeito de homem mesmo”. A mãe de santo assume as características da entidade que recebe. Nas religiões ocidentais isto não ocorre, ou seja, não se pode falar em uma incorporação dos santos católicos sobre seus devotos ou seguidores. Outra característica presente no cristianismo, mas que não se efetua nas crenças religiosas afro-descendentes é a de que Deus não se aproxima do homem, mas é este quem tem que se aproximar da Dele, e para tanto enfrenta as mais diversas expiações, oferecendo seu sofrimento físico como uma espécie de oferenda, para desse modo tornar-se digno de uma aproximação à divindade católica. Nas religiões africanas a relação com as entidade se dá de maneira mais física, os santos “vindos da África ancestral”²⁰ se apoderam do corpo do possuído, utilizando-se destes da forma que mais lhes aprouver.

Bruno de Menezes adentra nas minúcias descritivas do ritual, desvelando uma sensibilidade única diante do culto-afro brasileiro. Como já foi dito, tal ritual causa em muitas pessoas os sentimentos de apreensão, medo e até repúdio, principalmente no que se diz respeito ao sacrifício dos animais, mas Bruno de Menezes consegue absorver a poesia

¹⁸ CACCIATORE, 1977, p.198.

¹⁹ Divindades intermediárias entre Oxalá e os homens.

²⁰ BASTIDE, 1983, p.293.

presente nos rituais, nos terreiros, e a transpõe para o verso numa lírica vertiginosa, “Aí o “terreiro” num gira girando entrou na tirada cantada de ponto”, fazendo com quem lê “Toiá Verequê” sinta uma pulsação de toda a africanidade presente na cultura brasileira e comungue com ela, uma vez que, querendo ou não, ela está presente direta ou indiretamente em nossa cultura.

Interessante notar os rumos que a religiosidade negra tomou no Brasil. Muitas pessoas creem nas entidades africanas, frequentam os terreiros, têm suas divindades protetoras, mas tudo isto encoberto, às escondidas, posto que oficialmente sejam católicas e a associação com essa outra religião, a não oficial, pode causar-lhes censura por parte dos membros da religião oficial. Boa parcela desse preconceito contra as religiões afro-brasileiras atualmente arrefeceram, mas isto não quer dizer que desapareceram. Em alguns romances, principalmente baianos, é comum os romancistas retratarem personagens da “alta sociedade” frequentando às escondidas o terreiro para pedir este ou aquele favor.

Mário de Andrade foi um dos poucos escritores brasileiros que adentrou nessa cultura afro-descendente, demonstrando-a em uma obra literária, mas sem aquele caráter depreciativo ou claramente tendencioso. Mário de Andrade descreveu em sua obra *Macunaíma* uma visita do herói central da obra a um terreiro. Não poderíamos deixar de citar esse estudioso da cultura brasileira e nem o capítulo citado, que foi taxativamente denominado de Macumba. Em *Macunaíma*, Mário de Andrade alavancou os elementos mais fundamentais da cultura brasileira e não poderia deixar em um segundo plano a questão da religiosidade afro-brasileira. Evidentemente que este capítulo por si só resultaria, se estudado mais profundamente, em um trabalho amplo, mas aqui o utilizaremos apenas como um breve suporte para a questão suscitada inicialmente com Bruno de Menezes.

Assim como no catolicismo, cujas preces feitas encerram em si um pedido particular, também diante das entidades se fazem os mais diversos pedidos. A citação a seguir retirada de *Macunaíma* demonstra isso:

Terminada a cerimônia o diabo foi conduzido pra tripeça, principiando a adoração. Os ladrões os senadores os jecas os negros as senhoras os futeboleres, todos, vinham se rojando por debaixo do pó alaranjado a saleta e depois da batida a cabeça com o lado esquerdo no chão, beijavam os joelhos beijavam todo o corpo do uamoti (...) Depois que todos beijaram e adoraram e se benzeram muito, foi a hora dos pedidos e das promessas. Um carniceiro pediu pra todos comprarem a carne doente dele e Exu consentiu. Um fazendeiro pediu pra não ter mais saúva nem maleita no sítio dele e Exu se riu falando que isso não consentia não. Um namorista pediu pra pequena dele conseguir o lugar de professora municipal para casarem e Exu

consentiu. Um médico fez um discurso pedindo pra escrever com elegância a fala portuguesa e Exu não consentiu. (ANDRADE, 2008, p.80-81)

Apesar do tom por vezes cômico da obra e um tanto escrachado, Mário de Andrade, ao seu modo, expõe a questão da religiosidade no Brasil. No fragmento acima, foram apontados as mais diferentes profissões e classes sociais freqüentando o terreiro, todos com o objetivo pessoal de fazerem pedidos a Exu, que é a entidade relacionada ao Diabo do catolicismo, como nos diz Olga Cacciatore:

Exu é a figura mais controversa do panteão afro-brasileiro. No Candomblé tradicional é um mensageiro entre os deuses e os homens. É o elemento dinâmico de tudo o que existe e o princípio de comunicação e expressão. É também o princípio de vida individual (...) Suas funções são as mais diversas: leva pedidos e traz as respostas dos deuses, faz com que sejam aceitas as oferendas, abrindo os caminhos ao bom relacionamento do mundo natural com o sobre natural(...) Na Umbanda e cultos de influência bântu, Exu é cada vez mais confundido com o Diabo dos cristãos, com uso de chicote, garfos, tridentes, lanças, e até capas vermelhas e pretas e cartolas, como o Diabo é visto no teatro (CACCIATORE, 1977, p.118).

Interessante notar que os pedidos são os mais diversos e feitos pelos mais diferentes tipos, até por ladrões, como apontou Mário de Andrade. Este é outro ponto bastante importante de separação entre o cristianismo e as religiões afro-brasileiras. Nestas, as divindades não estão voltadas para o que é dito ‘bom’ ou ‘mau’, certo e errado, há apenas desejos e pretensões humanas, nada mais. Já no cristianismo, aceita-se apenas o que é tido como “bom”. Relembremos aqui a filosofia nietzschiana. Ora, é sabido que o maniqueísmo humano inexistente, não podemos falar em indivíduo completamente bom ou completamente mau, o que existe de fato são intenções, pulsões, desejos e querer, que muitas vezes se chocam com o desejo do outro, ou contra uma moral vigente, ou contra as leis instituídas pelo poder estatal, gerando assim o conflito. As religiões negras aproximam-se ainda mais de um caráter humanístico quando suas entidades permitem ou não este ou aquele desejo, sem questionarem a natureza dos pedidos humanos. Aqui não se tem os elementos idealizados, como os santos no catolicismo, indivíduos “puros” que, se erraram por ventura alguma vez, tornaram-se merecedores da benção divina através do suplício, do sacrifício e da abnegação. Os princípios que regem as entidades, sejam em qual religião afro-brasileira for, são totalmente diversos. Bem ou mal não se apresentam distintos na cultura africana tal qual ocorre na cultura ocidental. Inicialmente, nas religiões africanas trazidas pelos cativos africanos e aqui estabelecidas, não havia a separação de bondade e maldade, entidades

malignas ou benignas, não havia uma divisão entre magia branca e magia negra, o que somente se sucedeu posteriormente e mais para atender uma exigência do “sincretismo” entre cristianismo com as novas religiões no Brasil.

Em Bruno de Menezes, temos outro poema de sua obra *Batuque* que evidencia a questão da superficialidade do sincretismo religioso, chama-se “Louvação do cavaleiro Jorge”. Temos neste poema novamente a presença do elemento afro misturado à cultura branca, como nos diz o próprio Bruno de Menezes na introdução ao poema:

São Jorge foi príncipe da Capadócia. No ano 303, tempo de Deoclesiano, morreu martirizado. A Igreja Católica festeja-o no dia 23 de abril. Na corrente dos xangôs é o grande Ogum, também invocado como Cavaleiro Jorge, havendo muitos dos seus devotos, que o louvam, rezando ladainhas, com cânticos sacros e música de atabaques. (MENEZES, “Louvação do Cavaleiro Jorge”, 1984, p. 249)

Na África, Ogum é representado como o deus da guerra, da agricultura, da caça e protetor de todos os que trabalham em serviços manufaturados. Na Bahia é denominado de Santo Antônio; em Alagoas chama-se São Roque. Já em Recife, Ogum é relacionado a três santos: São Jorge, São Paulo e São João. Essa diversidade de relações entre Ogum e os santos católicos deve-se ao fato de que foram trazidos para o Brasil negros de diferentes regiões da África, muitos com suas crenças particulares e que, uma vez trazidos ao novo continente, buscaram nos mais diversos santos católicos as particularidades que os assemelhavam às suas entidades africanas, como por exemplo, Xangô, apesar de ser o deus do trovão e do raio na África, no Brasil, em algumas regiões, ele foi relacionado à Santa Bárbara, pois esta é padroeira das tempestades e das faíscas elétricas²¹. Dentre os grupos trazidos ao Brasil, os que mais se destacaram foram os Bantos e os Sudaneses. Os primeiros por causa da sua expressividade numérica. É possível que os primeiros cativos a chegarem ao Brasil para trabalhar no primeiro engenho de açúcar, Vila de São Vicente, situada atualmente em São Paulo, tenham sido de origem banto²².

Por negros bantos, entende-se um extenso grupo formado principalmente pelos angolanos, benguelas, moçambiques, macuas e os congos, dentre outros. Credita-se a esse grupo a criação de festas populares, como a do boi, que Bruno tanto celebra em seus poemas, assim como a capoeira, o samba, o batuque, o berimbau etc. Logo se vê que a importância desse grupo para a cultura brasileira foi bastante significativa. Falar em racismo no Brasil

²¹ BASTIDE, 1983, p.161.

²² LOPES, 2006, p.173.

devia se afigurar uma grande injustiça para com esses povos africanos e seus descendentes que tanto contribuíram para a nossa formação.

Outro grupo importante era a dos negros sudaneses, ou nagôs, que dominaram numericamente e intelectualmente a Bahia e outras regiões do Brasil. Bruno de Menezes, conscientemente ou não, certamente em alguns de seus poemas de *Batuque*, retrata tradições, festejos e rituais criados pelos negros bantos, uma vez que eles podiam ser encontrados no Maranhão, Pernambuco, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo e litoral do Pará.

Muitos estudiosos na área afirmam que os negros sudaneses eram mais adiantados que os bantos, o que se constitui um erro, segundo Nei Lopes, uma vez que os estudos feitos por tais pesquisadores:

Não souberam definir com clareza os conceitos banto e sudanês; não mostraram os diversos contextos históricos em que esses bantos vieram para o Brasil; não falaram das grandes civilizações florescidas na parte meridional, central e oriental da África antes da chegada dos portugueses; não mencionaram a formidável obra de pilhagem e destruição que esses portugueses levaram a efeito em território africano; não se aprofundaram na heróica e organizada resistência dos africanos à escravização e ao domínio colonial; não viram a República Livre de Palmares como um Estado criado e dirigido por Bantos; confundiram etnias com portos de embarque; não estudaram os Bantos enfim (LOPES, 2006: p.103-104).

Os chamados candomblés de caboclo, expressivos na Bahia, surgiram da união da mística dos negros bantos com a pajelança indígena. O candomblé de caboclo mistura, além dos elementos indígenas, também espíritas e católicos. Nesse culto os orixás “não descem diretamente entre os homens, mas são representados por entidades caboclas” (CACCIATORE, 1977, p.79). Por caboclo, entende-se o índio civilizado, mas no Pará e outras regiões, é o indivíduo resultante da miscigenação entre o índio e o branco.

No candomblé do caboclo, os santos são chamados de encantados, nomenclatura ainda muito utilizada por grande parcela da população ribeirinha, em Belém do Pará. Bruno de Menezes faz referência aos encantados em alguns de seus poemas de *Batuque*: O teu pai de santo, tua “mãe de terreiro”, o teu “encantado” o teu “curador” só fazem “trabalho” cuspiendo a “chamada”... (“Cachaça”, p.246). “Trabalho” refere-se ao ato mágico, ao feitiço religioso, que pode ter características maléficas ou benéficas, podendo ser realizado através de meios espirituais, como a reza e os cânticos; ou materiais. Nesse último caso, a cachaça está incluída. Para melhor visualização, cita-se aqui novamente Mário de Andrade:

Era junho e o tempo estava inteiramente frio. A macumba se rezava lá no Mangue no zungu da tia Ciata, feiticeira como não tinha outra, mãe-de-santo famanada e cantadeira de violão. Às vinte horas Macunaíma chegou na

biboca levando embaixo do braço o garrafão de pinga obrigatório (...)
(ANDRADE, 2008: p.75)

E continua mais adiante:

Então veio a vez de beber. E foi lá que Macunaíma provou pela primeira vez o cachiri temível cujo nome é cachaça. Provou estalando com a língua feliz e deu uma grande gargalhada.

Depois da bebida, entre bebidas, seguiram as rezas de invocação. Todos estavam inquietos ardentes que um santo viesse na macumba daquela noite (...). Entre golinhos de abrideira, uns de joelhos outros de quatro, todas essas gentes seminuas rezavam em torno da feiticeira pedindo a aparição de um santo. (Idem, 2008, p.78)

Nas cerimônias católicas, os elementos do vinho e da hóstia têm caráter unicamente simbólico, já nos cultos afro-brasileiros, os componentes físicos são essenciais para a realização do trabalho e invocação da entidade. Pode-se realizar um trabalho utilizando-se fragmentos como fios de cabelo, unhas, peças de roupa etc.

A cachaça nas religiões afro-brasileiras é também utilizada para a entrada do pai ou mãe-de-santo no estado de transe, podendo ser misturada com outros elementos, como a juçara, esta mais utilizada nas religiões que integraram em seus costumes as características da pajelança. Entre outras utilidades, a cachaça também se faz presente no ritual de fechamento de corpo. Sobre este, é um mecanismo de defesa física. Aquele que tem o corpo fechado está imune aos ferimentos de várias naturezas, como ferimento à faca, assim como garantir proteção contra forças espirituais malignas. Bruno de Menezes aborda este ritual em “Cachaça”:

Tambores de minas “batuques macumba”
Si teu “assistido” te fez teu “cavalo”
retorces os membros
relichas fungando,
escarvas o chão
mastigas cigarros
sem sentir nada,
porque a “branquinha” teu corpo fechou.
(“Cachaça”, 1984, p. 246)

O termo “cavalo”, presente no excerto acima, refere-se às pessoas que servem como receptáculo dos orixás e demais entidades. É também chamado de cavalo-do-santo. No candomblé de caboclo, recebe também a nomenclatura de “aparelho”. No espiritismo, fenômeno semelhante ocorre, com a diferença de que o termo “cavalo” é substituído por médium, e que as divindades são tomadas por espíritos.

O aparente sincretismo entre as religiões africanas e, principalmente, as religiões brancas no Brasil, não se efetuaram em um nível de normalidade e naturalidade como muitos pesquisadores costumam demonstrar. Na verdade, o que houve foi uma conveniência por parte dos negros, haja vista que eram impossibilitados de praticarem os seus cultos religiosos. Como vimos, a Igreja Católica tentou combater no negro a sua herança religiosa sem muito sucesso, uma vez que o negro mantinha-se fiel à sua cultura e aos seus costumes, adquirindo mais força ainda mediante as mazelas provenientes da escravidão. A religião tornou-se para o cativo uma forma de resistência, um modo de defesa social mediante o regime opressor escravocrata. Evidentemente que aos olhos dos seus dominadores, o homem branco, tais demonstrações culturais, dentre elas a religiosa, eram vista como primitivas e por vezes exóticas. Sua prática só era permitida se estivessem sob o total controle das forças opressoras, uma vez que apresentava um caráter de periculosidade também:

Dentro do contexto colonial-escravista, as religiões africanas eram consideradas especialmente exóticas e, ao mesmo tempo, perigosas. Isto acontecia, em primeiro lugar, em decorrência do monopólio da Igreja Católica nesse nível, pois somente os seus preceitos de explicação do sobrenatural eram considerados verdadeiros. Em segundo, a religião que detinha o monopólio da explicação do sobrenatural tinha poderes, também, de explicar o natural. Daí porque a Igreja Católica procurou, através daquilo que foi chamado posteriormente de sincretismo, penetrar e desarticular o mundo religioso do africano escravizado, usando o método catequista, batizando-o coercitivamente, num trabalho de cristianização que nada mais era do que tentativas, vias estruturas de poder, de monopolizar o sagrado e influir poderosamente num plano social e político (MOURA, 1989, p.34).

A Igreja Católica tentou desfigurar as religiões africanas, relegando-as a um patamar de inferioridade. Longe de uma abordagem puramente teológica, tal questão tomou rumos políticos bastante acentuados. O sincretismo religioso, tão exaltado por muitos como uma das verdadeiras faces culturais do Brasil, nada mais representou, e ainda representa, a tentativa de dominação de uma religião sobre outra. Como foi visto em Nietzsche, essa questão visava a busca por poder. A Igreja Católica, através da figura do sacerdote, sempre buscou, desde o seu surgimento, esse objetivo. A presença da religiosidade africana foi vista como ameaça e devia ser combatida, e assim como a Igreja Católica fez com outras religiões, como a judaica e a islâmica, ela perseguiu as crenças africanas. Esse processo se deu de maneira evidente, principalmente através desse sincretismo religioso.

Esse sincretismo (...) era unilateral. Era um sincretismo de uma só via. A Igreja Católica somente permitia esse chamado processo sincrético de cima para baixo, jamais permitindo a contaminação dos seus princípios teológicos pelas posições animistas, fetichistas, e por isso mesmo primitivas, das

religiões dominadas. Com esse sincretismo de uma só via acreditava-se que, dentro de pouco tempo, essas religiões desapareceriam no bojo de um catolicismo popular, o qual seria anexado ao corpo da Igreja Católica. (Idem, p.34)

O sincretismo que vemos em Bruno de Menezes, conscientemente ou não por parte do poeta, demonstra essa influência que as religiões africanas sofreram por parte do catolicismo, mas como enfatizamos anteriormente, esse sincretismo se deu em nível epidérmico. Bruno de Menezes, estudioso da cultura local, não poderia, apropriando-se das representações culturais, como o Boi, festejos, toadas, etc., não poderia efetuar uma distinção entre o que é genuinamente herança africana daquilo que, tal como se apresenta na atualidade, já sofreu influência de outras culturas.

Isto porque, na contemporaneidade, é bastante difícil apontar o que é genuinamente de procedência africana ou não em âmbito religioso, isto porque esse sincretismo não cessou, ao contrário, às religiões africanas foram incorporadas outras religiões que não somente a católica. Temos a presença do espiritismo também e das religiões pentecostais que se integraram de forma bastante interessante ao seio das religiões afro-brasileiras. Mas este não é o enfoque principal do trabalho, uma vez que esse sincretismo moderno, por assim dizer, se efetua em menor grau e de forma consentida e não imposta. O que se quer enfatizar aqui é a violência sofrida pelo negro em vários níveis, sendo coibidos nos seus direitos mais primordiais, como nas suas crenças e como estas adquiriram um caráter político, haja vista que isto se deu por força das circunstâncias.

Hoje temos o produto quase acabado dessa batalha travada no passado entre religiões africanas e religião católica, e muitas vezes não nos damos conta de todo o doloroso processo pelo qual os negros do passado sofreram na tentativa de manter os seus costumes e sua ideologia. Na atualidade, essa batalha ainda não cessou, mas alguns elementos hoje são tidos como normais e até aceitáveis, como oferendas a Iemanjá, ritual que adquiriu bastante expressividade no Brasil e é praticado por uma expressiva parcela da sociedade brasileira. Isto não significa que as religiões afro-brasileiras estejam livres de qualquer tipo de perseguição. Ao contrário, o sentimento preconceituoso em relação a esse tipo de religiosidade ainda se mantém forte. Pode-se constatar isto na prática, ao observarmos as reações das pessoas mediante um “trabalho” feito em encruzilhadas. Reage-se das mais diferentes formas, entre repúdio, medo e até desrespeito. Isto demonstra um completo desconhecimento por parte de uma parcela da população em relação às religiões afro-brasileiras. A intransigência por parte da religião oficial no Brasil dificulta a tolerância para com as demais religiões, talvez por receio, como nos disse Clóvis Moura acima, de perder fiéis e ter o seu poder diminuído.

3. BRUNO DE MENEZES: O RUFAR DO “BATUQUE”.

Os poemas de *Batuque* apresentam em si um alto teor cultural que não pode ser relegado a um plano secundário. De fato, Bruno de Menezes foi um autor que buscou no seu tempo e na sua região a inspiração necessária para os seus trabalhos literários. Inúmeros são os versos em *Batuque* nos quais festejos são descritos e cânticos transpostos da oralidade para o papel. Misturando-se a isto está a própria sociedade, que se vê retratada nesses versos com os cuidados de um artista extremo pela beleza da sua arte. E de fato, pode-se inclusive ultrapassar os limites culturais em que alguns estudiosos do poeta paraense insistem em delimitá-lo, como se a sua visão de mundo estivesse restrita somente ao caráter descritivista. Bruno de Menezes não é somente isso, é também crítica, mas não aquela de cunho panfletário e exaltado. Sua voz se faz ouvir de modo mais sutil e ilusoriamente branda aos que o leem de modo simplista.

Comecemos pelo seu público alvo: as camadas mais desfavorecidas. Desde os seus romances aos seus versos, Bruno se inclina acentuadamente para aqueles que compõem a parte desafortunada da sociedade, como é possível ler em “Lua Sonâmbula”, poema no qual Bruno retrata uma das regiões metropolitanas de Belém cuja pobreza ainda hoje se faz sentir, a Vila da Barca. O próprio poeta, ao apresentar este poema, relata as condições em que tal vila foi erguida, com as tábuas de uma velha embarcação: “Depois, como se fossem chegando novos moradores, os mais expeditos utilizaram o madeiramento da barca, e, nos lugares menos alagadiços da várzea, levantaram casebres palafitários”. (ASAS DA PALAVRA, v. 10, n. 21, 2005, p.23). Nas entrelinhas da beleza contida nos versos de “Lua Sonâmbula” temos a realidade que espreita, muitas vezes incômoda. Mas não é intenção deste trabalho se deter nas outras obras do poeta, portanto, não fugindo ao projeto inicial, nos concentraremos em *Batuque*.

Muitos são os tipos e as situações abordadas nos versos de *Batuque*, entretanto, e voltamos aqui à questão do negro, nos detemos mais neste que pode ser avaliado sob um aspecto bastante especial na referida obra. O folclore, as festas tradicionais, as celebrações nos quais se vê a participação direta e indireta do negro ocultam a realidade difícil que este ainda vive. Na “simples” descrição de uma dança, tem-se toda uma herança que muitas vezes ainda se mantém manchada pela mácula da escravidão.

- “Nêgaqui tu tem?”

- Maribondo Sinhá!
 - Nêgaqui tu tem?
 - Maribondo Sinhá!”
 - “Eu tava na minha roça
 Maribondo me mordeu!...”

- “Nêgaqui tu tem?
 - Maribondo Sinhá!
 - Maribondo num dêxa
 - Nêga trabalha!...”
 (“Batuque”, 1984, p.215-6)

Temos nos versos acima a relação do negro com o trabalho, com a labuta na roça. A palavra “sinhá” nos possibilita uma leitura do poema que recua no tempo e situa o leitor no período escravista. Com o auxílio da professora Rosa Assis, lembremos o que se entende pelo termo acima: “sinhá – s.f. Forma de tratamento empregada pelos negros escravos para as suas senhoras. Senhoras; as meninas eram as sinhazinhas”. (ASSIS, 2006, p.77). O trabalho e a forma de tratamento utilizada pela negra permitem uma análise do referido poema sob uma perspectiva escravocrata. O fato de a negra estar trabalhando na sua própria roça não significa liberdade ou propriedade no sentido latifundiário, ao contrário, reafirmam o seu caráter de cativa, uma vez que trabalhar na roça significa a necessidade de, para muitos negros, conseguir os seus próprios alimentos, pois muitos senhores não se preocupavam com este fato, deixando muitas vezes que o negro cultivasse em uma pequena porção de terra aquilo que poderia alimentá-lo. Citemos Luís dos Santos Vilhena:

(...) Tais (senhores) há que não lhes dando (ao escravo) sustento algum lhes facultavam somente trabalharem no domingo ou dia santo em um pedacinho de terra a que chama “roça” para daquele trabalho tirarem seu sustento para toda a semana acudindo somente com alguma gota de mel, o mais grosseiro, se é tempo de moagem” (Vilhena, Luís dos Santos, “A Bahia no século XVIII”, p.185 citado por MOURA, 1989, p. 17)

Mesmo de modo implícito, os versos de Bruno de Menezes nos convidam a uma reflexão profunda sobre a questão da escravidão. A possibilidade da leitura crítica é fato concreto em “Batuque”, o que aumenta ainda mais a relevância dessa obra que tem uma função que não se prende somente ao fator artístico e cultural. Pode-se afirmar que esta abordagem é fruto do mero acaso na obra Bruniana? Evidente que não. Homem de visão aguda e atento aos fatores desiguais que regem nossa sociedade, Bruno de Menezes fez dos seus poemas ferramentas de alerta, de denúncia social, mas sem o grito estridente daqueles que mais querem chamar a atenção do que se envolver propriamente dito com a causa em questão. Nessa postura, é

plausível compará-lo a outro grande ícone da literatura nacional: Machado de Assis. Também o “bruxo” do Cosme Velho atuou na questão da escravidão de modo bastante particular. Muitos críticos acusam-no impiedosamente de manter distância, de não se fazer ouvir em relação ao negro no Brasil, mais precisamente no que diz respeito aos fatores escravistas. Isso se demonstra uma levandade. Caso a obra machadiana seja lida, assim como a de Bruno de Menezes, com a atenção e imparcialidade devidas, perceber-se-á que tanto o escritor carioca quanto o paraense deram as suas versões sobre esse assunto tão delicado e que não perde, para o bem ou para o mal, a sua atualidade. E reafirma-se: enquanto o negro não atingir o *status* que lhe é de direito, enquanto a sociedade brasileira não reconhecer que ele teve fundamental papel na constituição da identidade nacional, significativo destaque na construção artística e cultural de nosso país, então a questão da escravidão não poderá repousar simplesmente como uma lembrança trágica do passado brasileiro.

Inúmeras obras de Machado de Assis abordam a figura do negro, algumas até demonstrando certa indiferença, mas isto apenas em nível epidérmico, pois Machado não se isentou de posicionar-se acerca de um assunto que lhe era tão caro, posto ser mulato, filho de negros alforriados. O mesmo pode ser dito de Bruno de Menezes, cujo nascimento, dever é lembrar, deu-se em 1893, ou seja, somente cinco anos após a abolição da escravatura. Não deve ter sentido os respingos do fim recente da escravidão o nosso poeta? Essa indagação é válida na medida em que os poemas de Bruno de Menezes nos chamam para essa direção. E mesmo que assim não o fosse, mesmo que *Batuque* convergisse para um direcionamento contrário em absoluto, que se faça uso do bom senso: se na atualidade o preconceito ainda se mostra irredutível, o que dizer nas décadas passadas. O que nos restaria, se desse modo ocorresse – como estudiosos – seria garimpar nos versos de Bruno aquilo que viveu como afrodescendente, mas que não deixou em aberto, acessível, postura adotada por Cruz e Souza.

Mais adiante iremos expor mais claramente os versos brunianos no que concernem à questão da crítica à escravidão, por enquanto nos deteremos nessa interessante relação entre ele e Machado de Assis, naquilo que os aproximam como escritores e indivíduos. Começemos pelo autor carioca.

Sobre a infância de Machado de Assis muitos autores conflitam. Uns dizem que foi infeliz e doente, outros que foi alegre e saudável. Sua instrução também é fonte de enigma, mas qualquer que tenha sido a forma intui-se o esforço extra de se alfabetizar e de evoluir em uma sociedade dominada pela classe branca, na qual negros não possuíam chance concreta de ascensão social, sendo permitida a um ou outro mestiço o acesso a patamares mais elevados,

mas isto ainda em épocas escravistas, pois segundo Kabengele Munanga, o mestiço, na atualidade está em uma situação inferior ao do negro na época da escravidão:

Como acreditar numa suposta harmonização quando o biológico e o social não se conjugam, por que no Brasil, apesar do conteúdo integrador e assimilacionista defendido por Darcy, os mestiços constituem, pela sua importância numérica, a categoria social mais excluída e mais discriminada? Basta olhar a cor das vítimas do Carandiru, do Vigário Geral e da Favela de Diadema para nos convenceremos disso. Esses mestiços de hoje constituem a população mais crescente demograficamente, não são mais filhos naturais dos senhores de engenho que, segundo estudos anteriores, se beneficiaram de alguma proteção de seus pais. Eles ocupam, cada vez mais, a posição subalterna do negro, conjugando o critério da cor com o critério econômico. (MUNANGA, 2008, p. 100-101).

Podemos especular que Machado de Assis foi um dos afortunados mestiços que tiveram auxílio para educar-se e ostentar uma cultura aprimorada. Segundo alguns biógrafos seus, o bruxo do Cosme Velho foi posto sob a proteção de uma madrinha abastada. Sabemos que nesta época a educação era, basicamente, voltada para uma pequena parcela da população que podia pagar por ela. É de se imaginar que questões como a escravidão e a presença do negro na sociedade eram completamente ignoradas nas salas dos liceus. Ao contrário, sobre o negro formou-se uma mentalidade que visava unicamente desclassificá-lo como ser humano. Muitos documentos que comprovam isto são, além de documentos históricos, romances da época. Citemos *O Mulato* de Arthur Azevedo. Obra datada de 1881, que narra a trágica história de Raimundo, mulato, que após passar anos em Lisboa, volta ao Brasil e conhece Ana Rosa, por quem se apaixona. O relacionamento dos dois é violentamente combatido por diversos indivíduos, incluindo-se um cônego. O desfecho trágico, o assassinato de Raimundo, somente evidencia uma mentalidade da época: que o relacionamento entre homens negros ou mulatos e mulheres brancas é algo inconcebível e contraventor em muitos casos. O poder aquisitivo que alguns indivíduos mulatos adquiriam nem sempre era suficiente para lhes assegurar uma posição de destaque na sociedade ou um vantajoso casamento, pois a problemática de tudo resumia-se no fato de serem eles descendentes de negros.

Diversos escritores descreviam o homem negro de forma inferior, não por se posicionarem contra este, mas por ser esta uma mentalidade comum à época. Muitos escritores abolicionistas, por vezes, recaíam na contradição da exigência da liberdade dos escravos, mas deixando também explícito o seu preconceito contra o negro.

O essencial, aqui, é perceber que mesmo o autor de um romance abolicionista, numa época em que o país já vivenciava a luta pela liberdade dos negros, manifestava seu preconceito clara e abertamente, numa atitude contraditória. Uma contradição da qual não se dá conta, por não ter, muitas vezes, consciência do seu preconceito. (TRÍPOLE, 2006, p.39)

Como exemplo, podemos citar a obra *O Mulato*, uma vez que Raimundo, assim como Isaura, de *A escrava Isaura*, possui características físicas que o afastam quase que por completo das inerentes aos indivíduos da raça negra.

Raimundo tinha vinte e seis anos e seria um tipo acabado de brasileiro se não foram os grandes olhos azuis, que puxara do pai. Cabelos muito pretos, lustrosos e crespos; tez morena e amulatada, mas fina; dentes claros que reluziam sob a negrura do bigode; estatura alta e elegante; pescoço largo, nariz direito e fronte espaçosa. A parte mais característica da sua fisionomia era os olhos — grandes, ramalhudos, cheios de sombras azuis; pestanas eriçadas e negras, pálpebras de um roxo vaporoso e úmido; as sobrancelhas, muito desenhadas no rosto, como a nanquim, faziam sobressair a frescura da epiderme, que, no lugar da barba raspada, lembrava os tons suaves e transparentes de uma aquarela sobre papel de arroz (AZEVEDO, 1982, p.16).

Apesar de possuir traços negros, como o cabelo crespo, acentua-se em Raimundo a característica que mais o distingue da raça africana: os olhos “cheios de sombras azuis”. Neste ponto tornemos a tocar em um assunto que surgiu no Brasil na metade do século XIX, o branqueamento do homem negro.

Isto nos aproxima, finalmente, de mais um argumento de cunho racista que foi (e tem sido) bastante utilizado por pretensos amigos do negro: o da homogeneização racial, ou seja, a ideologia do branqueamento. De acordo com esse pensamento, a miscigenação seria um comportamento sexual a estimular – não no sentido de um entrelaçamento entre negros e brancos, mas visando o branqueamento da população. (GOMES, 1988, p.12-13)

Os argumentos para tal mentalidade eram de que o negro, com a miscigenação, herdaria as qualidades do homem branco, principalmente o intelecto. Dessa forma, o negro, ou melhor, o mulato, seria inserido em uma cultura dita superior e teria outros talentos desenvolvidos. O branqueamento, conforme visto, nada mais significava do que a supressão do homem negro na sociedade brasileira, como se este, no seu estado puro, em nada acrescentasse.

Não foram poucos os escritores que recaíram nessa falácia: retratavam os negros em suas obras, mas quando o descreviam, delimitavam enquanto melhores virtudes, as particularidades herdadas do homem branco. Poucos autores nacionais deram voz ao negro na

sua integridade. O que mais se debatia entre os intelectuais da época era a questão da escravidão, instituição, segundo muitos, falida e já incompatível com um país cujas pretensões eram o desenvolvimento social e intelectual. Assim, pensava-se no sistema escravocrata, mas não no indivíduo negro. Este relegado a uma subcultura, a uma posição de pouco ou nenhum destaque.

A idealização do negro e sua descaracterização nas obras, principalmente oitocentistas, demonstram também que os autores pouco ou nada sabiam sobre o negro, em nada se preocupando em reverter isto. Preferiam, de fato, imaginar um negro que mais se adequasse às próprias inspirações e desejos do escritor. Até hoje temos estereótipos que marcam de forma negativa o homem negro: por vezes é violento ou completamente submisso. Outras vezes, é mostrado incapaz de desenvolver trabalhos mais elaborados, restando-lhes serviços braçais, como os de empregado doméstico e serviços gerais, imagens bastante comuns nas telenovelas brasileiras. Mas o que mais predominou e ainda predomina nos dias atuais é a lasciva com que o negro, principalmente a mulher negra, é retratado. Não são poucos os poetas, os romancistas modernos e até alguns estudiosos da área que insistem em somente abordar a questão da sensualidade da mulher negra, como se esta não possuísse outros atributos. Poucos autores conseguiram se livrar dessa visão preconceituosa que se instaurou no Brasil desde os séculos passados, como Machado de Assis, de quem falaremos mais adiante, e Bruno de Menezes.

O poeta paraense, ao contrário de alguns autores nacionais, ressalta, em alguns dos seus versos, uma sensualidade e um erotismo totalmente desprovidos da visão preconceituosa mais corriqueira, dando ênfase ao caráter simbólico, tanto profano quanto sagrado, presente nas danças, requebros e movimentação dos quadris tão peculiares a mulher negra descrita em *Batuque*. Na verdade, a sensualidade apresentada pelas danças e os requebros possui uma importância muito expressiva para o homem negro, que através dela celebrava as mais diversas ocasiões, desde uma bem sucedida colheita até a preparação para a guerra. Quando de suas raras folgas do trabalho árduo, o negro dava-se à dança, ao batuque, como denominaram os senhores:

Em meados de dezembro havia um período de 15 a 16 dias de quase completa liberdade e descanso dos escravos. Os negros, nesse período de férias, festejavam Benedito e realizavam numerosas brincadeiras. Dançavam e folgavam livremente. (SALLES, 1971, p.221)

Bruno de Menezes foi um profundo estudioso da cultura nortista, ler seus poemas de modo simplista é incorrer em erro contra o seu trabalho intelectual. Em diversos poemas de *Batuque*

temos a representação fidedigna das cerimônias e festejos da nossa região. O negro, evidentemente, não poderia ser negligenciado, uma vez que muitos desses eventos foram criados por ele, como o próprio carimbó, segundo Vicente Salles²³. Citemos aqui algumas danças que foram criadas pelos negros ou que se originaram das danças africanas: o bumba-meu-boi ou meu-boi-bumbá, o lundum, bambiá, chorado, samba, marambiré, dentre outras. Bruno de Menezes deu sua importante contribuição no estudo e na divulgação dessas danças e desses festejos:

O mastro vem vindo na ginga vadia
da velha toada.
Vem vindo rolando nos ombros melados
da tropa devota de tantos festeiros .
(Mastro do Divino, p.231)

Tua alegria é feita de fogueiras creptantes,
de crespas rodinhas estreladas,
de foguetinhos pipocantes,
de bojudos balões multicores,
de toda essa alegria luminosa e aparente.

Teus cordões de bumbás,
De bichos folieiros com caçadores e pagés
de comradescos e afilhadismos
vêm dos terreiros da Casa Grande,
quando o escravo deixava o eito
e aparecia a divertir os Senhores lusitanos.
("São João do Folclore e Mangericos", 1984, p.236)

Mesmos nos versos em que se representam festividades, a presença da escravidão não abandona o pensamento do poeta (vêm dos terreiros da Casa Grande), um forte indício de que esta era uma questão que o poeta paraense desejava manter presente. Através de elementos do cotidiano do negro, como a dança, a bebida e a religiosidade, dentre outros, Bruno pintou com cores mais vivas o homem negro, dando-lhe contornos que poucos autores, até mesmo na atualidade, resolveram traçar. Bruno de Menezes fala da escravidão, fala do cotidiano do escravo, aborda as injustiças e aviltamento da escravidão sem fazê-lo de forma direta, mas representado através de uma lembrança, de um caso, de uma celebração ou no simples ato de dançar de uma negra. Igual método executou-o Machado de Assis. Este escritor que, longe de se inserir no plano polêmico da questão do negro, escolheu o caminho da reflexão, da indução ao pensamento crítico sobre a situação não apenas dos sistemas escravistas como do homem negro na sua individualidade e também na sua coletividade, ponto muito importante, haja

²³Na dança mais característica da zona litorânea do Pará, o Carimbó, de indiscutível procedência africana, os versos de cantoria estão quase sempre aludindo às atividade dos trabalhadores da região. (SALLES, 1971, p.223).

vista que a coletividade para o cativo tinha uma significação que ia muito além da simples ideia de aglomeração, de ajuntamento. Machado, assim com Bruno, falava da escravidão e da situação deplorável do negro sem lançar-se diretamente ao tema. Inúmeras obras do escritor carioca confirmam e vão ainda além: bondade e maldade, docilidade e crueldade, vingança ou perdão, todas estas e outras características fazem parte, intrinsecamente, do ser humano, independente de raça, cor, religião ou nível social. Machado nivela brancos e negros ao retirar este dos estereótipos comuns da época e também evidenciar naquele sua real situação: o de dominante.

O que está presente (nos romances de Machado de Assis) é a escravidão e suas implicações numa sociedade em que alguns, pretendendo-se melhores e superiores, se arrogam o direito de submeter á sua vontade aqueles que não tenham o mesmo *status*, sejam eles apenas brancos pobres ou negros escravizados. O mais importante, entretanto, a observar é a maneira como o “arquiteto das situações narrativas”, Machado de Assis, apresenta e discute o problema. Não apenas estão ausentes os estereótipos, como há uma tendência ao paralelismo entre um sujeito e outro; senhor e escravo são colocados no mesmo eixo comparativo. O discurso é diferente: no lugar do inimigo feroz e vingativo, da vítima algoz ou dos pobres coitados impotentes diante da coerção, existem pessoas simples, sofridas, subjugadas por uma situação de exceção, mas nem por isso menores ou piores do que quem as subjuga. Há pura e simplesmente uma exposição de acontecimentos que, envolvendo senhores e escravos, deixa à mostra quanto era insustentável o discurso da superioridade em razão da diferença. (TRÍPOLI, 2006, p.107-108).

A questão do negro, presente na obra de Machado de Assis, convergiria, desse modo, para o fator da diferença. Exclui-se o negro porque ele é diferente daquele que o oprime. Assim como muitos excluem o outro por este não possuir o mesmo nível econômico, ou o mesmo intelecto, a mesma religião ou a mesma altura ou cor da pele. Aparentemente, o homem, no geral, necessita estabelecer diferenças para que ele se sinta confortável nessa distinção, principalmente quando esta é estabelecida como forma de segregação, na qual o outro é sempre posto em um patamar inferior, como se aquele que se julga superior precisasse disto para se sentir melhor consigo mesmo. Machado de Assis, em seus romances, não distinguiu negros ou brancos, mas sim situações motivadas por desejos supérfluos e injustificados, ou seja, observou o homem em alguns dos seus aspectos mais profundos, aqueles que são negados no âmbito do consciente, mas que revolvem-se no inconsciente. Talvez por isso Machado não tenha se voltado para a escravidão, mas sim para os homens, inventores daquela. O homem branco, dominante na situação, não raro expõe seu lado mesquinho e bárbaro. São unânimes muitos estudiosos da área descreverem a vasta

quantidade de formas criadas para torturar o homem negro, fato este que demonstra que muitas vezes a punição possuía outra natureza além da simples correção da falta de um escravo. Citemos novamente Vicente Salles:

No Pará colonial e escravocrata, os senhores de engenho eram na verdade uns régulos e ferveia tiro por qualquer coisa. Os escravos sofriam açoites, a imobilização aos troncos, uma série de castigos que iam até o limite do assassinio. Os instrumentos de castigos eram variados e às vezes requintadíssimos. A tradição conserva, em muitos lugares, o fantasma do *semidouro*, lugar em que se dava sumiço aos escravos rebeldes e mercedores da pena capital (...). O símbolo da justiça era o pelourinho, para o espetáculo público do castigo. Era também o pelourinho, o marco da evolução do aldeamento, que adquiria foros de vila. Um acontecimento na vida dos burgos era a condução dos réus ao pelourinho. (SALLES, 2005, p. 159)

Edison Carneiro, em sua *Antologia do Negro Brasileiro*, reúne artigos de outros pesquisadores, como Arthur Ramos, que detalha algumas torturas sofridas pelos escravos:

Em alguns engenhos do Nordeste e fazendas do Sul, as crueldades de engenhos e feitores atingiram extremos incríveis: “novenas” e “trezenas” de matar; anavalhamento do corpo, seguido de “salmoura”; marcas de ferro em brasa; mutilações; estupros de negras escravas; castração, amputação de seios; fraturas dos dentes a marteladas... uma longa teoria de sadismo requintado. A conta é infundável. Havia processos verdadeiramente chineses, como de urtigas, o dos insetos, o da roda d’água, a darmos crédito a testemunhos da época. (RAMOS, s/d , p. 93)

A crueldade dos senhores de engenho não tinha limites, não sendo tais torturas limitadas apenas a esses, mas também as suas respeitosas e cristãs esposas que, motivadas pelo ciúme em relação aos seus esposos, mandavam mutilar escravas, chegando a cegá-las ou mandar extirpar certas partes do corpo da cativa.

A barbárie sempre esteve presente na história da humanidade. Desde épocas remotas tem-se o relato de cruéis crimes que o homem pratica contra o seu semelhante, seja por causas religiosas, políticas, econômicas, culturais ou simplesmente por diferenças raciais. No Brasil colônia tivemos nossa parcela de barbárie, sendo esta até mesmo justificada pela religião, como já foi abordado, e pelas leis públicas, que eram o reflexo dos anseios dos senhores: “A lei era o resultado da opinião geral dos senhores, elaborada por eles e para eles exercitarem os instrumentos de mando. Era, portanto, a expressão de sua vontade transformada em certos princípios jurídicos” (SALLES, 2005, p. 139).

Machado de Assis, muitas vezes acusado de negligente, deu sua opinião sobre a escravidão, mas de modo bastante particular. Sua obra evidencia inúmeros exemplos que

comprovam isso, mas tal estudo seria de proporções gigantescas, o que nos desviaria do objetivo do presente trabalho, portanto, serão citados apenas dois exemplos, o primeiro encontrado em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* e o segundo em um conto chamado “Pai contra Mãe”.

No romance *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, tem-se como personagem principal Brás Cubas, indivíduo que representa com nitidez o homem branco, escravocrata, que viveu e morreu sob o estigma da existência improdutiva. Mentalidade esta bastante comum na época, pois a ideia de trabalho foi, inicialmente no Brasil colonial, deixada ao encargo do escravo, que produzia para o sustento e enriquecimento do homem branco.

A sociedade de Brás Cubas é ainda a escravista, de mentalidade retrógrada e que busca mantê-la tal como está por ser do seu interesse. Os escravos mantêm com o seu trabalho esta sociedade ociosa, conservadora, de acentuada divisão social. O próprio Brás Cubas confirma, no final do romance, essa característica: “Verdade é que, ao lado dessas faltas, coube-me a boa fortuna de não comprar o pão com o suor do meu rosto” (ASSIS, 1995, p. 320).

A crítica de Machado de Assis a esta sociedade se faz ouvir na obra. Na infância do narrador-defunto temos outros exemplos significativos dessa visão que poucos leitores conseguem entrever em uma leitura simplista da obra. Brás Cubas, quando pequeno, possui características que desde cedo demonstram uma personalidade exploradora, vingativa e malévola.

Desde os cinco anos merecera eu a alcunha de “menino diabo”; e verdadeiramente não era outra coisa; fui dos mais malignos do meu tempo, arguto, indiscreto, traquinas e voluntarioso. Por exemplo, um dia quebrei a cabeça de uma escrava, porque me negara uma colher de doce de coco que estava fazendo, e, não contente com o malefício, deitei um punhado de cinza ao tacho, e, não satisfeito da travessura fui dizer à minha mãe que a escrava é que estragara o doce “por pirraça”; e eu tinha apenas seis anos. (ASSIS, 1995, p. 191)

Brás Cubas encarna com precisão o indivíduo escravocrata, possibilitando-nos afirmar que as semelhanças entre um e outro vão bem mais longe do que os simples silogismos. A presença de um “moleque de casa”, chamado Prudêncio, reforça tal concepção, uma vez que, em uma brincadeira que se repetia todos os dias, Brás Cubas fazia-o de montaria:

Prudêncio, um moleque de casa, era o meu cavalo de todos os dias: punha as mãos no chão, recebia um cordel de queixas, à guisa freio, eu trepava-lhe no dorso, com uma varinha na mão, fustigava-o, dava mil voltas a um e outro lado, e ele obedecia – algumas vezes gemendo -, mas obedecia sem dizer palavra, ou, quando muito, um “ai, nhonhô!”, ao que eu retorquia:
- Cala a boca, besta! (Idem, 1995, p.191).

A inocente brincadeira que se estabelece entre duas crianças no trecho acima inexistente. Reforçamos aqui a sutileza de Machado, ao estabelecer suas críticas de modo sutil, demonstrando, através da ação de duas crianças as relações de poder na sociedade de sua época. Relação esta baseada quase que exclusivamente na força, na opressão, na imposição de um desejo sobre o de outro indivíduo. Brás monta o jovem escravo e golpeia-o. Este obedece sem quase nada dizer, apenas lamentando-se vez ou outra. Brás Cubas possui a força de uma sociedade escravocrata. Suas atitudes, longe de serem condenadas, eram até motivo de riso do pai: “Sim, meu pai adorava-me” (Ibidem, 1995, p. 191). A figura paterna, assim, poderia ser interpretada como a figura do Estado, que nada interferia no comando dos senhores de escravos que, conforme já foi dito, fazia o que desejava com os seus escravos, matando-os até, sempre com a conivência estatal, e, em outro extremo, da Igreja.

Memórias Póstumas de Brás Cubas está repleta de nuances como a analisada acima. Machado nunca se ausentou ou mostrou-se indiferente em relação à escravidão, mas antes de atacá-la, sua observação, sua visão aguda voltava-se para o homem, para aquele que pode e quer oprimir. Machado aponta apenas para o que há de errado, cabendo ao leitor desvendar o que há de errado na situação indicada. No conto “Pai contra mãe”, presente na obra *Relíquias de Casa Velha*, tem-se a mesma característica: a questão da escravidão está posta, mas de modo indireto, disfarçado, sombreada por outra temática que tem por função iludir ou conduzir para um rumo diverso. No caso do referido conto, tem-se como tema principal a questão da luta pela sobrevivência.

Machado inicia “Pai contra mãe” falando da escravidão e alguns aparelhos de tortura, como a máscara de folha-de-flandres, esta “fazia perder o vício da embriaguez aos escravos, por lhes tapar a boca. Tinha só três buracos, dois para ver, um para respirar, e era fechada atrás da cabeça por um cadeado” (ASSIS, 1990, p.17).

É preciso observar que este conto foi publicado em 1906, ou seja, dezoito anos após a libertação oficial dos escravos, mas a sua história se passa ainda no período escravocrata. Alguns opositores do escritor carioca podem acusá-lo de uma crítica tardia, haja vista que o referido conto aborda de forma direta a questão da escravidão, apesar deste não ser o tema central do conto. Entretanto, Machado não mais está voltado para os efeitos desse sistema sobre o indivíduo, e talvez nunca estivesse, mas sim para as questões de dominação e sua lógica:

Enfim, meu argumento é que, ao centrar suas histórias nos antagonismos entre senhores e dependentes, Machado de Assis abordava, na verdade, a

lógica de dominação que era hegemônica e organizava as relações sociais no Brasil oitocentista, incluindo aí o problema do controle dos trabalhadores escravos, a “relação produtiva de base” (CHALHOUB, 2003, p. 57).

Mas tal dominação não se limita apenas à relação entre dominantes e dominados, ela adquire proporções que ultrapassam por vezes os limites estabelecidos entre esses dois polos, tornando-se por vezes até institucional. Com o término da escravidão oficial, a questão da dominação não se alterou, como veremos melhor mais adiante, com a análise do poema “Gente da estiva”, apenas modificou sua forma, sua maneira de atuação, mas ainda mantendo o controle de um indivíduo sobre o outro, o trabalhador, no caso, seja o negro ou homem branco pobre. Demonstra-se, assim, que a escravidão somente foi benéfica economicamente para uma pequena e restrita parcela da população, convergindo a questão para o embate de forças, por assim dizer, entre ricos e pobres, situação que apenas se reforçou com o capitalismo. Em “Pai contra mãe”, tem-se, no final da obra, o aborto sofrido pela escrava Arminda após resistir contra a sua captura, o que poderia ser considerada uma história cruel ou realista demais para alguns leitores, algo bastante significativo na obra machadiana, sempre marcada pela sutileza, pelo refinamento, humor e psicologia. O que então quis Machado com uma história de tal conteúdo? Talvez quisesse mostrar o quanto os resultados da escravidão foram nefastos apenas para aqueles que dela nada usufruíram, ou antes, o caráter corrosivo deste sistema para os que foram manipulados por aqueles que enriqueceram com tal “empreendimento”.

A estilística machadiana tende quase sempre a mostrar um elemento em primeiro plano quando o secundário merece tanto ou mais destaque quanto o principal. É o que ocorre em “Pai contra mãe”, cuja presença da escravidão se faz refém de outros planos, como a miséria social, a necessidade de sobrevivência, o egoísmo, o embate por vezes grotesco e violento entre indivíduos de uma mesma classe social, no caso em questão, pessoas desfavorecidas econômica e socialmente: uma escrava e um homem branco paupérrimo, Cândido. Este é caçador de negros fugidios, uma função surgida na sociedade pela necessidade da época, uma vez que a fuga de negros era constante, como diz o narrador: “Há meio século, os escravos fugiam com frequência. Eram muitos, e nem todos gostavam da escravidão.” (ASSIS, 1990, p. 18). Cândido exercia sua função em âmbito apenas urbano. Anúncios de jornais oferecendo recompensas pela recaptura de algum cativo fugidio abundavam nesse meio de comunicação.

Quem perdia um escravo por fuga dava algum dinheiro a quem lho levasse. Punha anúncios nas folhas públicas, com os sinais do fugido, o nome, a

roupa, o defeito físico, se o tinha, o bairro por onde andava e a quantia de gratificação. Quando não vinha a quantia, vinha promessa: "gratificar-se-á generosamente", — ou "receberá uma boa gratificação". Muita vez o anúncio trazia em cima ou ao lado uma vinheta, figura de preto, descalço, correndo, vara ao ombro, e na ponta uma trouxa. Protestava-se com todo o rigor da lei contra quem o acoutasse. (ASSIS, 1990, p. 18)

O narrador deixa claro que esta é uma função de pouco prestígio, sendo executada por aqueles indivíduos pouco ou nenhum estudo, pobres e necessitados: “Ninguém se metia em tal ofício por desfastio ou estudo; a pobreza, a necessidade de uma achega, a inaptidão para outros trabalhos (...)” (ASSIS, 1990, p. 20). Observa-se o fator social presente na obra machadiana, um elemento que agora atua sobre o indivíduo, conduzindo-o a ações que são consideradas indignas ou de menor valor. É a busca por sobrevivência em uma sociedade desigual, a luta por uma existência que está longe de ser a satisfatória. A miséria não se impõe diretamente, ela espreita o personagem, como se o rondasse, em um permanente estado de sobreaviso. Negro e homem branco pobre são postos em patamares iguais. Este último é dito livre, mas sua condição de miserável o coloca em uma posição incômoda, na qual ele deve encontrar qualquer forma para a sua subsistência. Falarmos em liberdade e em individualidade plena em uma sociedade de opostos tão extremos é uma contrariedade, quase um paradoxo, como nos indica Machado de Assis. Reforçando esta concepção, citamos Bauman: “Ser indivíduo não significa ser necessariamente livre” (BAUMAN, 2000, p.70). A questão econômica se impõe de forma cruel. O negro, ao ser liberto, sentirá essa mesma imposição, que o conduzirá a atitudes desesperadas para sobreviver, pois não conta com o apoio dos antigos senhores e nem do Estado, uma vez que a Abolição privilegiou mais os brancos do que os negros, deixando a estes desamparados e, pior, sem condições de competir com os homens brancos, como nos diz Florestan Fernandez:

Na verdade, a Abolição constituiu um episódio decisivo de uma revolução social feita pelo branco e para o branco. Saído do regime servil sem condições para se adaptar rapidamente ao novo sistema de trabalho, à economia urbano-comercial e à modernização, o “*homem de cor*” viu-se duplamente espoliado. Primeiro, porque o ex-agente de trabalho escravo não recebeu nenhuma indenização, garantia ou assistência; segundo, porque se viu, repentinamente, em competição com o branco em ocupações que eram degradadas e repelidas anteriormente, sem ter meios para enfrentar e repelir essa forma mais sutil de despojamento social. Só com o tempo é que iria aparelhar-se a isso, mas de modo tão imperfeito que ainda hoje se sente impotente para disputar “*o trabalho livre na Pátria livre*” (FERNANDES, 2007, p.66-67).

O negro pouco ou nada foi absorvido pelo trabalho especializado. Sua mão-de-obra ainda não foi satisfatoriamente absorvida inclusive na sociedade moderna. Hoje, o negro, não é mais o cativo, recebeu o título de trabalhador, mas ainda é uma espécie de objeto, tal como na época da escravidão, com a exceção de que ele é “livre” agora. O homem-objeto, para lembrar, mostrou-se de modo mais evidente durante a revolução industrial, na qual homens, mulheres e até crianças possuíam uma carga horária de trabalho extenuante e absurda. Tanto senhores (empresários) quanto escravos (trabalhadores) querem a recompensa por seus esforços, com a diferença de que o primeiro quer acumular e desse modo enriquecer, enquanto que o segundo busca somente a manutenção da sua existência na maioria dos casos. É o que se depreende também em Cândido Neves, personagem bastante comum em nossa sociedade. O tipo que tenciona melhorias, mas pouco faz por merecê-las, sendo ainda detentor de um orgulho que muitas vezes não se coaduna com as suas pretensões:

Cândido Neves, — em família, Candinho, — é a pessoa a quem se liga a história de uma fuga, cedeu à pobreza, quando adquiriu o ofício de pegar escravos fugidos. Tinha um defeito grave esse homem, não aguentava emprego nem ofício, carecia de estabilidade; é o que ele chamava caiporismo. Começou por querer aprender tipografia, mas viu cedo que era preciso algum tempo para compor bem, e ainda assim talvez não ganhasse o bastante; foi o que ele disse a si mesmo. O comércio chamou-lhe a atenção, era carreira boa. Com algum esforço entrou de caixeiro para um armarinho. A obrigação, porém, de atender e servir a todos feria-o na corda do orgulho, e ao cabo de cinco ou seis semanas estava na rua por sua vontade. Fiel de cartório, contínuo de uma repartição anexa ao Ministério do Império, carteiro e outros empregos foram deixados pouco depois de obtidos. Quando veio a paixão da moça Clara, não tinha ele mais que dívidas, ainda que poucas, porque morava com um primo, entalhador de ofício. Depois de várias tentativas para obter emprego, resolveu adotar o ofício do primo, de que aliás já tomara algumas lições. Não lhe custou apanhar outras, mas, querendo aprender depressa, aprendeu mal. Não fazia obras finas nem complicadas, apenas garras para sofás e relevos comuns para cadeiras. (ASSIS, 1990, p. 21)

O relacionamento e posterior casamento com Clara exigiu de Cândido Neves maiores esforços, principalmente depois que a moça engravidou e deu a luz a um menino, rebento muito desejado por Cândido Neves. Mas a situação de pobreza da família, constituída ainda por uma parenta da moça, tia Mônica. Esta aconselha o casal a doar a criança, uma vez que não há condições financeiras para sustentar-se uma criança ali. Cândido hesita o máximo que pode, mas depois cede, uma vez que o seu serviço torna-se escasso, com poucos escravos fugidios e muitos concorrentes no ramo. No dia combinado para entregar a criança, avista

uma escrava que havia fugido do seu dono, persegue-a e a captura. Esta explica que está grávida:

— Estou grávida, meu senhor! exclamou. Se Vossa Senhoria tem algum filho, peço-lhe por amor dele que me solte; eu serei tua escrava, vou servi-lo pelo tempo que quiser. Me solte, meu senhor moço! (ASSIS, 1990, p. 22).

O desejo irredutível de querer ficar com o filho faz com que Cândido Neves não dê ouvidos aos apelos da escrava, ao contrário, age com truculência, mesmo a cativa afirmando estar grávida. Há um embate de forças, não mais entre senhor e escravo, entre negros e brancos, mas entre indivíduos de sorte semelhantes, cuja pobreza molda-os para adequarem-se aos desejos mais obscuros de uma sociedade desigual. A máscara de folha-de-flandres agora é posta não apenas sobre o escravo, mas sobre qualquer um que seja incompatível com os moldes burgueses.

A escravidão findou-se juridicamente, mas de fato ela não apenas permanece como abarcou em si outras classes e raças. Escravidão quase se assenta sobre o conceito de pobreza, estando uma implícita na outra. Machado de Assis expôs essa visão, fez sua manifesto acerca da sociedade e dos indivíduos, mas com uma visão calculista e imparcial, assim como o fez Bruno de Menezes. A maior parte dos poemas de *Batuque* revela uma crítica, um teor de denúncia social, um questionar vivo que somente desenvolve aquele que está atento ao que ocorre não apenas consigo, mas com aquilo ao seu redor. Alma de poeta, Bruno sempre carregou em si também o viés político, não o vulgar, daqueles que apenas politizam de modo burocrático e dócil, mas sim na mais aguda observação, transformando verso em crítica, poema em denúncia. Ao lado da lírica ressoa o canto de um homem que conhece seu (ante)passado e reflete sobre o seu futuro, ambos indissociáveis. Mãe Preta inegavelmente é um dos poemas de *Batuque* que deixam entrever toda a força crítica de Bruno de Menezes.

3.1 Peles negras no *Batuque*: análise dos poemas “Mãe Preta”, “Pai João” e “Gente da Estiva”.

Incontestavelmente a poesia de Bruno de Menezes é marcada por um forte apreço ao caráter libertário que os negros no Brasil conquistaram. Evidentemente que a palavra ‘Liberdade’ deve ser observada com bastante cautela quando a situamos nos versos do poeta paraense, uma vez que ela não se restringe somente ao caráter de autonomia do negro sobre si,

ou melhor, sobre sua existência como um todo, mas também a outros aspectos, sociais, políticos, religiosos, culturais, nos quais o negro ainda busca reconhecimento e participação. “Mãe Preta” é um dos poemas de *Batuque* que sintetizam com maestria e beleza esses aspectos, que permanecem inconclusivos para alguns poucos, mas que para o afro-descendente já se delineou com clareza. Usou-se o termo *inconclusivo* para sintetizar toda uma tendência de uma parcela da população brasileira que insiste em pôr em segundo plano, algumas vezes tentando subtraí-lo por completo, a participação do negro na História do Brasil. Quer-se, por força e por motivos torpes, por vezes, negar que o negro foi um agente ativo na sociedade brasileira, que a sua atuação na constituição de nosso país não se deu apenas de maneira superficial e que estivesse restrita somente ao aspecto da força física.

A “Mãe Preta” da qual fala o poema, em um caráter metafórico, não é somente a genitora dos africanos trazidos da África para o Brasil, ela também se tornou mãe de todos os indivíduos aqui nascidos, seja em maior ou em menor grau, ponto este que abordaremos mais adiante. Por enquanto, nos deteremos diante do próprio termo: ‘Mãe Preta’.

A extensão da compreensão da palavra mãe é bastante significativa, mas nos fixaremos na concepção usual, ou seja, daquela que fecunda, que gera a vida e que a sustenta com sua própria seiva. Mas esta mãe em particular possui uma peculiaridade que lhe faz única: ela, que já havia gerado uma nação, gerou outra no novo mundo e dotou-a com as especificidades da primeira. Bruno de Menezes destaca tal ideia logo no início do poema²⁴.

No acalanto africano de tuas cantigas,
nos suspiros gementes das guitarras,
veiu o doce langor
de nossa voz,
a quentura carinhosa de nosso sangue.

A herança já se inicia com a voz e o sangue. A cantiga africana se faz ouvir aqui, cantiga esta que acalenta seus novos filhos, herdeiros diretos desse sangue que aquece carinhosamente. Mas a mãe preta não é só isso, é também o começo de uma trajetória, de uma travessia marítima, por assim dizer, que se inicia nas cabanas africanas e se estende às senzalas no Brasil, onde a história nacional propriamente dita começa a ser escrita, mas, infelizmente, sob a insígnia da escravidão.

És Mãe Preta uma velha reminiscência
das cubatas, das senzalas,
com ventres fecundos padreando escravos.

²⁴ As citações que se seguem foram retiradas da obra *Batuque*, respectivamente dos poemas: “Mãe Preta”, “Pai João” e “Gente de Estiva”. Vide publicação constante nas referências bibliográficas.

Os novos filhos nascidos no novo mundo traziam o título de escravos, mas no paradoxo desse título existe outra vertente, a daquele que, se nasceu escravo, também passou a existir com o desejo de ser livre, condição almejada e que deveria ser conquistada. Contudo, figuram entre as crias da mãe preta não apenas aqueles que por desventura se tornaram cativos, mas também outros filhos que se distinguem dos demais, principalmente no que se refere à questão da cor.

Mãe do Brasil? Mãe dos nossos brancos?

Na aparente simplicidade do questionamento acima oculta-se uma vasta gama de outras indagações de natureza enigmática. Enigmática porque, se a mãe não faz distinção entre seus filhos, tal como genitora amorosa, o mesmo não ocorre com alguns dos seus rebentos, que renegam veementemente a condição de filhos da mãe preta. O poeta pergunta: mãe do Brasil? A questão é pertinente. Se a resposta for sim, deve-se considerar que tal mãe não é somente a genitora daqueles que lhe são semelhantes na cor e na raça, mas também daqueles que lhe são diferentes. Ser mãe do Brasil equivale a dizer que ela também é mãe dos brancos e de toda a descendência nascida da mescla dessa raça com as demais que aqui já existiam ou que para cá fora trazidas por força ou por livre vontade. Em um aspecto de contribuição, pode-se dizer sem ressalvas que a mãe preta é sem dúvida a mãe do Brasil incluindo-se aí aqueles que lhe são (in) diferentes, uma vez que a nação brasileira tal qual a conhecemos somente se tornou possível devido a presença do negro em nossa terra, presença essa que, diferentemente do europeu, que na maioria das vezes, aqui vinha somente para explorar, e instalou-se definitivamente. Seja por força ou não, o negro teve que adotar a nova pátria como sua, uma vez que o seu regresso para a pátria mãe era impraticável.

O negro (...) é o grande povoador, aquele que chega em ondas sucessivas para preencher os vastos espaços geográficos desocupados. Enquanto o Reino vinha para a aventura da colonização pensando em breve regresso, deixando, muitas vezes, a família em Portugal, o negro africano sabia que a sua viagem era definitiva e que as possibilidades de voltar não existiam. (MOURA, 1989, p.8)

A questão geográfica certamente, em um primeiro momento, foi dinamizada pela presença do negro no Brasil. Para avaliarmos o crescimento da Colônia com essa entrada permanente de africanos, basta dizer que em 1586 as estimativas apontavam uma população de cerca de 57.000 habitantes e deste total 25.000 eram brancos, 18.000 eram índios e 14.000 era negros. Segundo o cálculo de Santa Apolônia, em 1798, para uma população de 3.250.000

habitantes, havia um total de 1.582.000 escravos, dos quais 221.000 pardos e 1.361.000 negros, sem contarmos os negros libertos, que ascendiam a 406.000 (MOURA, 1989, p.8-9). Nascido aqui ou não, o negro se fez presente de tal forma que é impossível ignorar tal fato. E na história essa presença se fez sentir com intensidade, mas sempre sob um ângulo distante, quase imperceptível, como se o negro fosse uma sombra permeando o homem branco. ‘Mãe preta’ sintetiza essa presença deslocada, surgindo apenas sob um ângulo no qual é apresentada parcialmente. Ela, por exemplo, é quem cria os filhos dos senhores, que embalam as personalidades ditas marcantes da nossa história, como os inconfidentes.

Tú, que nas Gerais desforraste o servilismo,
tatuando-te com pedras preciosas,
que deste festas de esmagar!
Tú, que criaste os filhos dos Senhores,
embalaste os que eram da Marqueza de Santos,
os bastardos do Primeiro Imperador
e até futuros inconfidentes!

Estes inconfidentes têm nome e figuram nos livros de história, nos quais são descritos seus feitos e sua jornada, mas a mãe preta permanece oculta, indefinível, sem nome ou feições, não são citados as suas obras, não lhe é dado espaço para mostrar quem é. Isto está refletido nos próprios romances brasileiros, nos quais, muitas vezes, o negro somente aparece como um vulto, uma imagem longínqua, geralmente presente em áreas da casa grande como a cozinha ou a senzala. Quando lhe é dado voz para se expressar, geralmente é para exaltar o seu senhor branco e lhe render a mais absoluta fidelidade.

O que o afro descendente produziu, e ainda produz, não é válido para um ou outro segmento da sociedade brasileira, não é de importância somente para aqueles que comungam com a sua raça, mas para o país em geral. A sua cultura, a afro descendente, não é de domínio restrito aos indivíduos da raça negra, mas um forte elemento constitutivo de nossa identificação enquanto brasileiros, e não se está aqui querendo dizer que ela é uma parte, mas sim que ela, ao lado de outras, são os alicerces da cultura brasileira, pois esta nada mais é do que o reflexo da sua multiplicidade étnica. E nesta junção de etnias, o poeta Bruno de Menezes pergunta novamente:

Quem mais teu leite amamentou, Mãe Preta?...

A resposta não deve se restringir somente ao homem branco, mas a qualquer homem que tenha adotado essa nova terra como sua. Foi a Mãe Preta que alimentou seus filhos desde a “infância” de nossa nação, auxiliando na formação para a chegada ao estágio adulto, ao

amadurecimento do Brasil enquanto país autônomo. Não estaria a Mãe Preta presente na infância também da nossa literatura? Certamente que sim. Ela não apenas nutriu o poeta, o romancista brasileiro: “Foste tú que na Bahia alimentaste o gênio poético de Castro Alves? No Maranhão a gloria de Gonçalves Dias?”. Mas que também serviu de modelo inspirador para a nossa nascente literatura, e quando falamos em literatura autenticamente brasileira, estamos nos referindo ao Romantismo brasileiro que, segundo Antônio Cândido, foi o responsável por adequar a nossa literatura ao presente (CÂNDIDO, 1989, p.9). Ou seja, seja, liberta de influências estrangeiras que pregavam um retorno ao passado clássico.

Apesar das críticas tanto à poesia de Castro Alves e de Gonçalves Dias, (crítica esta que basta aqui resumir: ao primeiro critica-se a tomada do tema da escravidão como mera exigência estilística, um mote, por assim dizer; ao segundo, aponta-se a forte relação com o indianismo, enquanto que nada, ou pouco, foi dito sobre o negro.) o negro se fez presente na literatura, não nos moldes desejáveis, mas no início de um processo que o conduziria na modernidade a uma tomada de consciência para com a sua ancestralidade. O poeta refere-se ainda a Cruz e Souza, representante máximo do Simbolismo em nossa literatura.

Terias ungido a dor de Cruz e Souza?

A questão que aqui se apresenta com a evocação de Cruz e Souza é certamente bastante interessante e que merece um olhar mais atento. Se colocarmos Bruno de Menezes lado a lado com Cruz e Souza, ver-se-á que entre ambos somente a cor da pele os aproxima, pois os dois poetas se posicionam de modo bastante diverso sobre a questão do negro na literatura enquanto agente. No primeiro temos a presença mais ativa do negro, uma identificação profunda com a cultura afro que em nenhum momento é renegada, ao contrário, exalta-se seus aspectos mais cruciais, mais autênticos. Em Cruz e Souza tem-se a busca da fuga da sua ancestralidade, o renegar de uma herança única para a assimilação de outra, externa e distante de si. Cruz e Souza manteve-se alheio à situação do negro, ao cativo daqueles que lhe eram iguais epidermicamente. Não se manifestou, ao menos diretamente, sobre o assunto. Não o fez, segundo alguns críticos seus, por vergonha, por não querer ser associado à questão do negro no Brasil, mas ainda assim teve sua unção por parte da Mãe Preta, ou seja, querendo ou não, a africanidade o buscou, mesmo renegando-a.

Cruz e Souza, no Simbolismo, procura ocultar sua origem afro almejando ascender racialmente, ultrapassar a linha da cor. Por isso, para provar sua superioridade oferece ao leitor a “torre de marfim”, o poema obscuro compreensível para poucos; a cultura da inteligência e da sensibilidade,

nunca a vulgarização; uma arte de reticências e sutilezas; de linha melódica de longos suspiros dos violinos. (FARES, 2005, p. 88)

Não nos precipitemos em erigir julgamentos sobre Cruz e Souza. Sua mentalidade refletia um posicionamento bastante comum à sua época: a visão de inferioridade do homem negro, sua suposta incapacidade para questões intelectuais, a exaltação do homem branco, principalmente europeu, como o modelo de homem a ser seguido e admirado. Deve-se ter em mente que Cruz e Souza pertenceu a uma época em que a escravidão como instituição perdia forças, mas que ideologicamente mantinha-se forte e vigorosa. Cruz e Souza nasceu vinte anos antes da abolição da escravatura. Apesar de vir ao mundo na condição de indivíduo “livre”, era-o apenas conceitualmente, pois na prática, como já vimos acima, no convívio social, aos olhos alheios, mais precisamente do homem branco, era ainda filho de escravos, título que o perseguiu, assim sentiu o próprio poeta, até o fim da vida. Por outro lado, pode-se afirmar que essa pressão e perseguição sofrida pelo negro arrefeceu com o passar do tempo? Em 1893, ano de nascimento de Bruno de Menezes, pode-se dizer que o negro nivelou-se ao homem branco nos diversos aspectos sociais? Não era mais vítima de perseguição e preconceito? A resposta é evidente. Bruno de Menezes certamente não viveu a escravidão física, mas com certeza a moral. A condição de pobreza, o preconceito, a perseguição, dentre outros fatores, sempre foram constantes na vida da maioria dos negros no Brasil e de seus descendentes. No caso específico de Bruno de Menezes, conta-nos Alonso Rocha: “Pobre, paupérrimo mesmo, trabalhou Bruno como aprendiz de gráfico na Livraria Moderna, de Sabino Silva, onde, como era de praxe àquela época, sofria vexatórios castigos impostos por Manoel Costa” (ROCHA, 2006, p. 46).. O poeta paraense assimilou esses obstáculos, mas não se deu ao lamento ou a fuga, não renegou a maternidade africana. Novamente voltamos à mãe preta, a qual, indistintamente, alimentou a todos seus filhos, até mesmo aqueles que a desprezavam. Mas no caso de Cruz e Souza, a fuga, mesmo que ansiada com toda sua força, não podia ser efetuada, pois a sua pele não o permitia. Nos dias atuais essa tentativa de escape da raça ainda existe, mas agora oculta, sob certas tendências impostas ainda pelo homem branco, este mesmo que, tendo criado o modelo de beleza, excluiu as características físicas do negro, refinando o racismo e mascarando-o sob os signos da estética, da beleza e da moda. Neste pequeno parêntese, citemos a professora Nilma Lino Gomes:

O racismo faz parte de uma racionalização ideológica que constrói e advoga a existência não só de uma distância social e cultural entre negros e brancos, mas também biológica. Para isso lança mão de símbolos distintivos oferecidos pela própria organização social, a fim de cristalizar grupos e

indivíduos no seu “devido lugar” e legitimar essa distância. Assim, atribui-se um sentido negativo às diferenças culturais, físicas e estéticas como as crenças, a arte, o corpo, a cor da pele, e tipo de cabelo, dentre outros (GOMES, 2006, p.142).

Observa-se que a integração cultural não se efetua de forma significativa. São, ainda, traçados certos parâmetros distintivos que tendem a engrossar a linha divisora de raças no Brasil. Mas pode-se dizer que esta é uma via de mão única, posto que o mais desejoso dessa separação certamente é o elemento que se julga em posição superior. “Mãe preta” ignora essa postura e está disposta a compartilhar com os seus a sua cultura, mesmo que em cantigas de ninar. Torna-se a contadora de histórias, trazidas de terras distantes, e aqui adaptadas.

Gostosa, contando a história do Saci,
ninando murucú-tú-tú²⁵
para os teus netos de hoje...

Nessa imagem poética revelada pelo poeta, é apresentada a questão da troca cultural. A mãe preta narra aventuras de seres mágicos, estes mesmos que se introduzirão de uma maneira marcante na constituição de uma mentalidade nacional. Evidentemente que a contribuição da cultura africana foi bem mais além do que as simples narrativas, mas a representação da mãe preta, narradora e repassadora de conhecimento é um recurso poético que abarca muito mais do que inicialmente pode transparecer. Quando os filhos e filhas dos senhores chupam o sangue da Mãe Preta, “quanto Sinhô e Sinhá-moça/chupou teu sangue, Mãe Preta”, depreende-se a ação da sucção sob, pelo menos, dois sentidos. O mais usual pode ser interpretado no sentido de alimentação, ou seja, a mulher que amamenta os filhos do seu senhor. Contudo, a questão também pode ser analisada de um outro ângulo. Sabendo-se que o negro sustentou, e ainda sustenta, uma pequena parcela de indivíduos ricos, diz-se que o vampirismo econômico do branco para com o negro ainda não cessou e o “sangue negro” continua a ser sorvido para o deleite do branco rico e de seus descendentes. É o que nos diz Carlos Hasenbalg:

Após a abolição da escravidão, o modelo arcaico de relações raciais destinados a regular as relações entre senhores, escravos e libertos manteve-se quase totalmente. Com ele manteve-se também o padrão tradicional de poder, riqueza e prestígio. A destruição do regime de castas associada à escravidão não afetou as formas de acomodação racial desenvolvidas no passado; ao invés de entrar nas condições de classes, típicas da nova ordem

²⁵“Era o espantalho para fazer as crianças dormirem mais rápido, com quadrinhas em forma de cantiga de ninar” (ASSIS, 2006, p. 56).

social competitiva, negros e mulatos encontraram-se incorporados à plebe urbana e rural (HASENBALG, 2005, p. 80).

A questão inclina-se inevitavelmente para o fator trabalho, no sentido usual da palavra. Sabe-se que a relação do brasileiro com o trabalho sempre foi um tanto problemática, uma vez que o trabalho desde, principalmente, os primórdios da história brasileira, foi relegado às ditas camadas inferiores, no caso os escravos. Senhores ou seus descendentes voltavam-se apenas ao acúmulo de riqueza, o gosto pelas artes e os estudos, conforme os padrões europeus, mais precisamente o português. O trabalho, assim posto, adquiriu contornos de fardo, de algo desagradável, castigo, forçado à maioria dos brasileiros, como analisa Roberto Damatta:

Entre nós, porém, perdura a tradição católica romana e não a tradição reformadora de Calvino, que transformou o trabalho como castigo numa ação destinada à salvação. Mas nós, brasileiros, que não nos formamos nessa tradição calvinista, achamos que o trabalho é um horror. Não é à toa que o nosso panteão de heróis oscila entre uma imagem deificada do malandro (aquele que vive na rua sem trabalhar e ganha o máximo com um mínimo de esforço), o renunciador ou o santo (aquele que abandona o trabalho neste e deste mundo e vai trabalhar para o outro, como fazem os santos e líderes religiosos) e o caxias, que talvez não seja o trabalhador, mas o cumpridor de leis que devem obrigar os outros a trabalhar (...). O fato é que não temos a glorificação do trabalhador, nem a ideia de que a rua e o trabalho são locais onde se pode honestamente enriquecer e ganhar dignidade (...). Mas poderia ser de outro jeito numa sociedade em que até outro dia havia escravos e onde as pessoas decentes não saíam à rua nem podiam trabalhar com as mãos? É claro que não... (DAMATTA, 1986, p.22).

O negro durante a escravidão foi incumbido das mais diferentes funções, desde as mais degradantes até aquelas que exigiam técnicas um pouco mais aprimoradas, como as de ferreiro, chaveiro, marceneiro, etc., pois a colônia carecia de tais trabalhadores. Novamente faz-se presente a importância do negro para a configuração de uma sociedade que se estruturava naturalmente:

As grandes propriedades acastelavam o sistema social e econômico. O esvaziamento das urbes, pela dispersão dos trabalhadores e a aversão que os brancos tinham por qualquer trabalho manual, exigiam ação enérgica do governador. Nada se modificou, porém. Os costumes perduraram por todo o período colonial. Chegaram aos meados do século XIX (...) (SALLES, 2004, p. 53).

Contudo a situação do negro desde os séculos passados pouco se alterou. Paira como nuvem sombria sobre o país o preconceito velado, que se disfarça sobre incontáveis máscaras, mas que inevitavelmente emerge vez ou outra, nos mais variados meios. Histórias de preconceito

abundam por todo a nação. Contudo, e apesar de tudo, Mãe Preta continua sua celebração, seu festejo, pois ela, querendo-se ou não, é a Mãe de leite do país:

Agora, como ontem, és a festeira do divino,
a Maria Tereza dos quitutes com pimenta e com dendê.
És, finalmente, a procriadora cor da noite,
Que desde o nascimento do Brasil
te fizeste “Mãe de leite”.

Em um trecho do poema, Bruno de Menezes chama Mãe Preta de “virgem de Loanda”, título este que retoma o caráter de pureza, de inocência, qualidades estas tão distintas daquelas as quais a negra, a mulata em nossa sociedade e também fora dela, fora estigmatizada, ou seja, a mulher sensual, de apetite sexual descontrolado etc. Bruno de Menezes brinda-nos com uma imagem tão virginal de Mãe Preta, “continuas a ser a mesma virgem de Loanda/cantando e sapateando no batuque” que não abandona suas raízes, não se esquece do clamor da raça, do batuque que chama para dançar. O poeta paraense, intencionalmente, situa Mãe Preta em Loanda, região esta que, em termos geográficos, pode designar dois lugares distintos segundo Vicente Salles: uma comunidade no Pará, pois há uma comunidade em Alenquer denominada de Loanda. Em termos de região africana, refere-se ao povo Angola, que habitavam uma região de semelhante nome (SALLES, 2003, p. 163). Com este simples termo, Loanda, Bruno de Menezes interliga a região norte com a região africana, como se, através de Mãe Preta houvesse uma união entre esses dois pontos equidistantes. Ou seja, temos aqui uma parcela da África, não como mera observadora, mas como construtora de uma identidade nacional. O que confere à Mãe Preta uma importância ainda maior, digna de admiração e respeito, como se pode ler ao fim do poema:

Abençoa-nos, pois, aqueles que não se envergonham de ti,
que sugamos com avidez teus seios fartos
- bebendo a vida! –

O poeta relembra a todo instante o fator de alimentação que a Mãe Preta representa para o Brasil. Ela nutriu o país através do seu esforço e do trabalho, e do resultado disso nós nos nutrimos, mas em um sentido bem diverso de “sugar o seu sangue”, mas “beber a vida”. ou seja, modifica-se o sangue, líquido muitas vezes associados com dor, sofrimento e morte, por vida, uma vez que quem dela se nutre agora são aqueles que dela não exploram, mas sim aqueles que dela não tem vergonha, que se orgulham de tê-la como força matriz do nosso país. Comungamos com Mãe Preta, que nos deu um pouco da sua vida, da sua africanidade

para adaptá-la em nossa região. Por tanto que fez, resta-nos, humildemente, tomar sua benção em ato de agradecimento e respeito: “Tua benção, Mãe Preta!”.

Bruno de Menezes mostra-nos, personificada em ‘Mãe Preta’, uma descendência africana no Brasil. Com isto o poeta quer de um modo geral celebrar essa presença em nosso país, destacando a sua incomensurável importância para toda a nossa história. Até então temos versos que não introduzem uma crítica direta à escravidão ou a situação de cativo do negro no Brasil, ao contrário, parece não querer tocar profundamente neste assunto, limitando-se mais a concentrar-se em demonstrar a importância dessa mulher, que nos surgiu tão nova e virginal da África para amadurecer no Brasil e servir de genitora para uma significativa parcela da população.

Através da metafórica figura de “Mãe Preta”, Bruno de Menezes conduz aquele que lê o poema por diversos rumos, estes que não raros incidem repetidas vezes sob um caráter social bastante contundente. O negro tem sua parcela significativa na construção de uma identidade nacional e “Mãe Preta” exige que isto não seja esquecido. Nas músicas, na alimentação, nos festejos e na religiosidade, na arte em geral e nos mais diversos aspectos sociais e tradicionais temos a figura do negro se fazendo presente, e isto não pode ser renegado. Há o caráter reivindicatório, portanto, a se impor a todo momento durante o poema. Desse modo, através de uma simbologia materna, Bruno convida seu leitor a não apenas sentir a beleza dos seus versos, mas também a profundas reflexões: reconhecemos de fato a importância que o negro tem para nossa cultura e sociedade? Não continuamos a excluir, em todos os sentidos, o indivíduo negro que, com seu suor e sangue, auxiliou de modo vigoroso para a construção do país e seu posterior desenvolvimento? Ao negarmos essa contribuição, não estamos perdendo parte significativa da nossa história e, portanto, alienando-nos quanto a que deveria ser lembrado e celebrado de fato? Nossa postura diante da “vergonha de Ti”, ou seja, vergonha de nossos ancestrais negros, sejam diretos e indiretos, em maior ou menor grau, não mostra, de maneira bastante evidente, que ainda somos um povo de mentalidade retrógrada, pois mantemos o pensamento racista de outrora? Existe de fato a famosa igualdade que prega nossa constituição, o famoso “somos todos iguais perante a lei” ou este é mais um mero discurso de igualdade que não ultrapassa a mera teoria? Estes e outros questionamentos estão em “Mãe Preta” não de forma evidente, escancarada, mas sutilmente posta, como se aguardasse do leitor mais atento qualquer gesto sutil para que possa surgir, revelar-se. Bruno de Menezes, tal qual Machado de Assis, não afronta o leitor, não demanda deste nenhuma reflexão ou pensamento que esteja inacessível, faz-se necessário apenas uma visão mais apurada da realidade e uma leitura mais crítica não apenas do poema, mas também da

realidade que nos cerca, pois um complementa o outro na hora da leitura de “Mãe Preta”. Na ausência de um destes componentes, ou seja, nas mãos de um leitor desatento ou a-crítico, “Mãe Preta” torna-se apenas um belo poema.

O poder crítico de Bruno de Menezes não se encerra somente em “Mãe Preta”, outros poemas comungam da mesma natureza, como “Pai João”. Neste, temos a imagem de Pai João, “sonolento e bambo” que “cisma no tempo de ontem”, ou seja, Pai João relembra o seu tempo passado, mas este rememorar não é o de qualquer um, mas de um “veterano”, de alguém que não apenas observou, mas também participou dos fatos trazidos à memória, o que lhe confere uma maior autoridade. Pai João, portanto, é um personagem que pode ser analisado sob duas vertentes: a do passado, no vigor da juventude, e no presente, cansado e limitado pela idade. Ao adentrar-se no poema e, conseqüentemente, nas reminiscências de Pai João, o leitor retorna com ele aos períodos de lutas, resistência e até guerra. Pai João portanto, não foi apenas observador da história do país, mas também um constituinte ativo.

De olhos vendo o passado recorda o veterano
a vida brasileira que ele viu, e gosou e viveu!

Mas o poeta nos fornece uma importante informação sobre Pai João: este é filho de escravos.

Mãe Maria contou que o pai dêle era escravo...

A questão da escravidão se faz outra vez presente nos poemas de Bruno de Menezes, que ressaltou tal questão em uma frase distinta das demais, ou seja, conferindo-lhe maior relevância na própria constituição do poema. Ser filho de escravos é um título que, depreende-se, não pode ser desconsiderado. Bruno de Menezes poderia ter escrito todo “Pai João” sem necessariamente comunicar que este é filho de cativos. O entendimento do poema não seria alterado, ainda teríamos um negro idoso lembrando as façanhas de sua juventude, o que pode ser considerado até comum em muitos idosos. Mas com o acréscimo da ideia de que Pai João é descendente de escravos, altera-se significativamente a ideologia do poema, que se transmuta em um poema de reminiscências para o que expressa luta, valentia, relacionadas à questão da identidade, da cultura popular. Pai João era “capoeira e navalhista”, dois termos que estavam associados, pois o negro capoeirista também utilizava navalhas e outras armas em junção com a capoeira:

No Brasil, os negros não só aprimoraram sua técnica (da capoeira), como ampliaram seus recursos de agressão – ou defesa -, incluindo navalhas, facas, paus ou cacetes. Estes últimos instrumentos foram tomados do opressor. Contribuições da malandragem portuguesa (SALLES, 2004, p. 114).

Vicente Salles analisou a questão da capoeira classificando-a como um sistema de defesa elaborado pelo negro, sistema este que tinha o próprio corpo deste como instrumento de proteção (SALLES, 2004, p. 113). O corpo, novamente, torna-se motivo de análise, pois será ele que, através da força, agilidade, ginga e movimento rápidos, possibilitará ao negro estabelecer mais uma forma de resistência à opressão. Em muitos estudos sobre o assunto, os capoeiristas são tidos como brigões, arruaceiros, perturbadores da paz social, valentões e até criminosos, mas não se deve perder de vista que tais classificações foram instituídas pelos segmentos dominantes da sociedade, policiais e/ou políticos, que viam os capoeiristas como uma ameaça à harmonia social, principalmente do indivíduo branco afortunado.

Segundo Vicente Salles, é comum classificarem a capoeira como de origem brasileira, mas ela foi trazida da África, mais precisamente da Angola (Idem, 2004, p. 114), e logicamente está relacionada à questão da escravidão no Brasil, mas que permaneceu após esta, tendo sido suprimida em posterior perseguição empreendida pela polícia. É necessário frisar que a capoeira suprimida foi a que estava relacionada à luta, praticada em círculos de “malandros”.

Por ser considerada uma espécie de técnica de combate, alguns capoeiristas foram utilizados como capangas de ricos senhores rurais, que também tinham envolvimento político. Contudo, a capoeira tornou-se um elemento social, praticada nas mais diversas regiões do país, o que por si só já lhe confere um valor cultural bastante expressivo.

No poema “Pai João”, Bruno de Menezes não detalha a vida do velho veterano, mas depreende-se que, ao informar sobre a sua fama de capoeirista e navalhista, a juventude de Pai João tenha sido permeada de intensa atividade, como era comum aos capoeiristas, que dada a sua presença considerada incômoda e ameaçadora por alguns segmentos da sociedade da época, sofreram intensa e forte repressão policial, fato este presente no poema.

E rabo-de-arraia, cabeçada na polícia,
xadrez, desordens, furdunço no cortiço
e o ronco e o retumbo do zonzo som molengo do carimbo.

No fragmento acima, Bruno de Menezes faz uma interessante relação da capoeira com o carimbó, numa integração entre luta e dança. Vicente Salles observa que tal relação não

possui fortes elementos comprobatórios, contudo a questão é válida, uma vez que o carimbó, tal como a capoeira, era dançada sozinha ou em dupla, e em círculo.

Teria efetivamente o carimbó se associado, alguma vez, à capoeira? Bruno de Menezes deixou-nos uma incógnita. Mas é sabido que o carimbó era dançado outrora, em Belém, nos terreiros, como o batuque, com solista ou par no centro de uma grande roda. Aí a de capoeiragem? (SALLES, 2004, p. 134).

Ao propor uma ligação entre o carimbó e a capoeira, Bruno de Menezes reafirma a importância cultural da segunda, pois a classifica como um elemento que pode e deve ser compreendido sob um contexto mais significativo em nossa sociedade. Se nos dias atuais a capoeira, e outros aspectos da herança africana, ainda sofrem algum tipo de resistência por uma parcela da sociedade, deve-se isso à mentalidade preconceituosa que se estabeleceu no Brasil desde a época da escravidão. Nega-se a descendência africana, mas comemora-se o carnaval como um evento nacional, unificador da nação, ao menos durante três dias; criam-se bloqueios sociais e econômicos para o indivíduo negro, mas celebra-se o gol marcado por um jogador negro durante a copa, e se a seleção vence, somos “brasileiros com orgulho”; exalta-se o ídolo negro, o cantor de pagode, o jogador de futebol, o ator de novela, mas o negro comum, aquele que não representa nenhum *status* significativo, continua preso a um sistema carcerário invisível, que o mantém cativo a uma política que distingue indivíduos de uma mesma sociedade sem qualquer receio. A ambiguidade do Brasil em relação aos assuntos raciais atinge níveis de hipocrisia: criou-se até mesmo o mito da democracia racial. Mito este que novamente desfavorece o negro e reafirma a não-responsabilidade do branco em relação ao primeiro, como afirma Carlos Hasenbalg:

Os princípios mais importantes da ideologia da democracia racial são a ausência do preconceito e discriminação racial no Brasil e, conseqüentemente, a existência de oportunidades econômicas e sociais para brancos e negros. De fato, mais do que uma simples questão de crença, esses princípios assumiram caráter de mandamentos: “(1) Em nenhuma circunstância deve ser admitido que a discriminação racial deva existir no Brasil; e (2) Qualquer expressão de discriminação racial que possa aparecer deve ser sempre atacada como não-brasileira.” O conteúdo desse “verdadeiro culto da igualdade racial” é consubstanciado em afirmativas populares tais como “o negro não tem problema”, “não temos barreiras baseadas em cor” e “somos um povo sem preconceito” (HASENBALG, 2005, p. 251).

Mas esse mito volta-se de forma negativa ao próprio grupo discriminado:

Do ponto de vista dos não-brancos, os efeitos da ideologia da democracia racial são semelhantes àqueles do credo liberal da igualdade de oportunidades. Isto é, a responsabilidade pela sua baixa posição social é transferida ao próprio grupo subordinado. A consequência lógica da negação do preconceito e discriminação é a de trazer para o primeiro plano a capacidade individual dos membros do grupo subordinado como causa de sua posição social, em detrimento da estrutura das relações intergrupais (Idem, 2005, p. 251).

Responsabiliza-se, segundo Carlos Hasenbalg, o negro por causa da sua condição de desfavorecido social, como se não existisse um sistema excludente que enfraquece o afrodescendente, colocando-o em uma posição de desvantagem. A democracia, sobretudo de um ponto de vista racial, é uma ilusão no Brasil. Creditar o rebaixamento social, cultural e econômico de um grupo social à sua suposta “incapacidade”, é renegar todo um passado histórico no qual o negro atuou de forma intensa, muitas vezes influenciando de forma direta os rumos do país. “Pai João”, com base no que foi dito, aprofunda-se em importância, uma vez que o poema não enfoca simploriamente ou de forma despreziosa as recordações de um homem negro idoso, mas sim articula a retomada histórica de uma parcela significativa da população brasileira. “Pai João” não se limita a uma só pessoa, mas a todo um grupo, a todos aqueles que estão em contato com ele. Bruno de Menezes estrutura, assim como em “Mãe Preta”, toda uma análise social elaborada por intermédio da história, utilizando-se para isso das imagens de ‘Mãe Preta’ e ‘Pai João’. Ambos representam uma raça, escravizada ou liberta, ignorada ou reconhecida, discriminada ou aceita. Uma raça que tem o direito de lutar e se defender, assim como também, de amar. Pai João, entre as suas memórias, recorda também antigas paixões.

De amores... uma anágua de renda engomada,
um cabeção pulando no bico duns peitos,
umas sandálias brancas bem na pontinha dum pé.

Independente do grupo, o homem tem propensão à luta, o desejo de carinho, de afeição. O capoeirista descrito nos documentos históricos oficiais (o assassino, o bandido impiedoso, o arruaceiro beberrão etc.) não encontra eco no poema de Bruno de Menezes, ao contrário, aflora no velho capoeirista de Bruno as reminiscências de coragem, força, intrepidez e paixão. Até mesmo a participação na guerra.

E a guerra do Paraguai! Recrutamento!
Gurjão! Osório! Duque de Caxias!
Itororó! Tuiutí! Laguna!

Sabe-se que em muitos conflitos, os negros foram convocados para participar, como na guerra do Paraguai; em outros foram forçados a lutar.

Em quase todos os movimentos sócio-políticos que se desenrolaram no Brasil durante a sua trajetória social e histórica, houve a participação, a contribuição do negro escravo ou livre. Sem nos referirmos aos quilombos, que também consideramos movimentos políticos independentes, dos próprios escravos, em todas ou quase todas as lutas que se travaram ou foram projetadas eles estiveram presentes, quer na Colônia, quer no Império, até chegarmos aos dias atuais (MOURA, 1989, p.39).

A presença do negro na política brasileira é inquestionável, e não poderia ser de outro modo. Forçadamente, ou não, é bastante improvável que um indivíduo, tendo a sua liberdade subtraída e tendo sido posto sob a condição de mercadoria, não tenha desenvolvido, ou apurado, o seu posicionamento político. Evidentemente que em muitos casos, o negro estivesse objetivando mais vantagens pessoais ao adentrar em uma litígio político do que preocupado com os rumos do país, mas não se descarta a ideia bastante plausível de que muitos cativos adotaram a nova terra como sua, e por ela lutaram por livre vontade. Quando Bruno de Menezes escreve: “E não sabia nem o que era monarquia”, tal frase pode ser interpretada de diversos modos. Uma delas é de que se Pai João participou de conflitos e guerras, como a do Paraguai, não foi por defesa de uma ideologia dominante, mas sim porque talvez tivesse outros motivos. Ainda na época da escravidão, muitos escravos foram enganados com a falsa promessa de liberdade se participassem nos conflitos do país. Assim, voltamos à guerra do Paraguai.

Tudo isso irá culminar com a Guerra do Paraguai, na qual os negros serão envolvidos na sua grande maioria compulsoriamente, nela morrendo cerca de 90.000. Aqueles que fugiram ao cativo, apresentando-se como voluntários, acreditando na promessa imperial de libertá-los após o conflito, foram muitos deles reescravizados (MOURA, 1989, p. 57).

É preciso observar que a situação do homem negro no Brasil sempre foi delicada, principalmente no início da história brasileira, pois ele era um elemento presente na sociedade, atuando em boa parte dos seus segmentos. Contudo, pela condição de escravo não usufruía de praticamente nenhum direito, o que deve tê-lo forçado a buscar, por diversificados meios, melhorias para si, desde a resistência à opressão até a integração passiva com esta mesma sociedade. A participação na guerra do Paraguai, como nos diz acima Clóvis Moura, é um desses meios. O fato, portanto, de Pai João não saber o que vem a ser o sistema político da monarquia não pode ser interpretado como algo negativo em relação ao negro, pois este

estava mais voltado para a sua condição do que para algo que estava distante de si ou que pouco lhe dizia respeito, assim como para muitos brasileiros em geral, uma vez que o sistema monárquico não teve uma aceitação plena como dentre os povos europeus, por exemplo, na Inglaterra ou na Espanha. A participação do negro na política brasileira deu-se, e talvez ainda se dê, de modo bastante particular, dada toda a sua trajetória desde a forçada vinda da África até a sua adaptação em terra brasileira, somando-se a isso o preconceito que sofre até os dias atuais. Bruno de Menezes expõe todo esse percurso em “Pai João”, poema impregnado de brasilidade, termo utilizado na concepção mais usual.

O poeta nos diz que Pai João não era escravo, apenas filho de escravos, mas sabe-se que o estigma criado em torno do negro abrange a todos sem distinção. Pai João nunca foi escravo, mas como se lê no poema, ele sofreu as consequências, não por ser filho de escravo, mas sim pelo razão de ser negro. O fato de ser capoeirista, de ser perseguido pela polícia, dentre outros indícios que se podem supor, somente fazem parte, por assim dizer, da particular história do homem negro, que sendo integrante da população brasileira, também se torna parte da História desta. Todos os componentes da sociedade brasileira, como os japoneses, os italianos, os libaneses, dentre outros, tiveram trajetórias bastante particulares na vinda para o Brasil e posterior integração a nossa pátria, mas especialmente nas narrativas dos negros, sofrimento, dor e morte ganham proporções quase inacreditáveis. Pai João representa essa necessidade de lembrar, de não deixar morrer essa relevante lembrança. Mais do que uma necessidade histórica, tem-se também a necessidade moral de manter viva essa história do homem negro, uma vez que Pai João não relembra somente a história do negro, mas a do Brasil.

Pai João ao recordar a vida brasileira,
que ele viu e gosou e viveu,
diz do Brasil de ontem:

Ah! Meu tempo!...

Bruno de Menezes integra o negro ao Brasil, reafirmando uma unidade e uma identidade cultural única. O saudosismo de Pai João nos remete a um passado quase ignorado do Brasil. Passado e presente se confrontam na imagem do velho “sonolento e bambo”, cuja experiência centra-se em um espírito de resistência e luta. A unidade representada por esse personagem simboliza a coletividade do grupo, dos afro-descendentes, cuja história se mantém viva não através dos livros, mas em sua grande parte pela voz viva de tantos Joãos, que não permitem que uma parte significativa do seu passado pereça.

O ontem e o hoje parecem mesclar-se a todo o momento em diversos poemas de Bruno de Menezes. Provavelmente, o poeta paraense concluiu que é bastante complexo falar sobre o negro sem associá-lo com épocas passadas, uma vez que o presente é um reflexo do passado, na mais evidente relação entre causa e consequência. Observa-se isto no poema “Gente da estiva”, cujos versos abordam, em uma primeira leitura, a vida dura das pessoas que trabalham na estiva, no descarregamento de navios que vieram do além-mar.

O navio está ai ancorado no cais.
 comeu do mar grosso
 jogou no oceano
 a carga que trouxe botou nos galpões.

No cais o serviço na sua bruteza
 é ver como em faina
 qualquer formigueiro
 com a gente da estiva
 empurrando o carrinho.

Contudo, Bruno de Menezes vai sutilmente fornecendo no decorrer do poema informações que demonstram que a temática dessa poesia não se limita a isso. Compara o serviço bruto dos estivadores com o de um formigueiro, mas estas não são “simples” formigas, mas sim “escuras formigas troncudas”. Evidentemente que na época de Bruno de Menezes a escravidão já fora suprimida há muito e que tanto os negros quanto os brancos pobres muitas vezes dividiam o mesmo trabalho difícil, mas aos primeiros, cujo preconceito racial fechou muitas portas, restava em sua grande maioria os serviços braçais, portanto não seria equívoco considerar nessa emblemática frase de “Gente da estiva” que as “escuras formigas troncudas” se referem não em sua totalidade, mas em parte, aos afro-descendentes. Bruno de Menezes já antecipava em “Gente da estiva” o que muitos sociólogos, livres pensadores, antropólogos etc., somente vieram concluir tempos depois: de que a escravidão não havia terminado, apenas se alterado, mudado a sua máscara, se disfarçado de “progresso”. Mas progresso para quem? Certamente que não para o afro-descendente e para a grande maioria pobre do país. Sobre o assunto, diz Olivier Pétré-Grenouilleau:

No geral, como se vê, seria no mínimo ingênuo acreditar que “os progressos da civilização” vieram automaticamente acompanhados da erradicação da escravidão, ou mesmo de sua extinção gradativa. (PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, 2009, p.101)

Bruno de Menezes, tal qual Machado de Assis, indica para um caminho, mas quer que o leitor siga outro, aquele que está implícito, mas carrega toda a verdadeira dramaticidade do

poema. Através da situação de miserabilidade das pessoas que trabalham na estiva, Bruno expressa mais do que se supõe.

E a gente da estiva
ao voltar a casa,
faminta esfalfada
nem come daquilo
que lhe andou nas mãos
calejadas e humildes.

A situação do negro na modernidade não difere muito daquela vivida durante o período escravocrata. Continua-se a produzir e gerar riqueza e acúmulo de capital a uma minoria, com a diferença agora que temos tipos de escravidão assalariada, legalizada pelo Estado, uma vez que este surgiu somente para defender os interesses das classes economicamente superiores.

Com a exploração dos homens pelos homens, surgiram as primeiras formas de sociedade de classes. Existem agora interesses antagônicos, inconciliáveis: de um lado os exploradores, de outro os explorados. Para manter a sua dominação, os primeiros criaram o Estado, que é o conjunto formado pelos funcionários públicos (a burocracia), a polícia, o exército e o Direito (LESSA, 2008, p.57).

A situação do negro, desde a sua chegada ao Brasil, sempre foi marcada por luta e racismo. A lei Áurea não modificou isto: o negro continua a ser tratado de forma injusta. Isto, aos olhos de Bruno de Menezes, não poderia passar despercebido. O trabalho executado ainda é árduo e por vezes até mesmo degradante.

A escravidão foi suprimida unicamente por ter se tornado economicamente inviável. Manter a exploração de mão-de-obra escrava mostrava-se mais dispendioso do que remunerar o trabalhador assalariado, pois na escravidão tinha-se gastos com a alimentação, a moradia, a saúde e outros fatores, relativos ao escravo. Sem contar as fugas, os suicídios e as variadas formas de resistência que os negros desenvolveram contra a sua condição de cativos. Com a passagem do sistema escravista para o sistema capitalista, ao homem negro restou inalterada a sua condição de marginalizado. Sujeitam-se a trabalhos forçados, que em muitos casos se assemelham ao trabalho escravo. São os chamados escravos contemporâneos.

Alguns escravos contemporâneos ainda trabalham nos campos, mas também realizam trabalhos manuais em muitas indústrias, tanto na área urbana quanto rural. Essas formas contemporâneas de escravidão são tão antigas quanto a tradicional (quando o escravo era comprado e tornava-se uma propriedade), e as tentativas para erradicá-las têm sido menos bem-sucedidas

que as campanhas, realizadas no século passado, contra o tradicional tráfico de escravos (ANTI-SLAVERY INTERNATIONAL, 1999, p.49).

O Brasil apresenta-se como um país de contrastes: se por um lado desponta como a nação mais desenvolvida da América Latina, por outro, ainda possui pessoas trabalhando em condições que se assemelham a dos escravos dos séculos passados. Tais pessoas, como bem se percebe em “Gente da estiva”, submetem-se a este tipo de serviço unicamente por necessidade.

E a gente da estiva
ao voltar a casa
faminta e esfalfada (...)

É de notório saber que o Brasil tem uma desigualdade social e econômica bastante acentuada. E como qualquer país capitalista, prima pelo lucro, não por melhorias sociais, o que somente agrava ainda mais a situação daqueles que, historicamente, já são negligenciados. Em áreas rurais a situação é ainda mais complexa, pois a falta de fiscalização deflagrada pela ausência do poder público, o poder político e econômico concentrado nas mãos de grandes latifundiários, a impunidade e o descaso governamental fazem com que o trabalho escravo se torne uma triste realidade no Brasil, tomando proporções absurdas.

O assassinato dos fiscais do Ministério do Trabalho, João Batista Soares Lage, Erastótenes de Almeida Gonçalves e Nelson José da Silva, e do motorista Aílton Pereira de Oliveira, nas proximidades de Unaí (MG), no dia 28 de janeiro de 2004, enquanto inspecionavam as condições de trabalho em fazendas durante a colheita de feijão, foi uma das principais manchetes da imprensa durante alguns dias. Passados seis meses, o crime foi aparentemente desvendado com a prisão de executores e mandantes e, talvez, não engrosse a estatística de crimes de pistolagens impunes cometidos a mando de fazendeiros, ainda que um dos acusados de mandante do crime tenha sido eleito prefeito de Unaí e colocado em liberdade para assumir o cargo. Esse episódio serviu para relembrar a violência endêmica no campo brasileiro e a persistência de condições de trabalho análogas à escravidão (...). Se ainda hoje o trabalho com variadas formas de coerção persiste em áreas rurais e mesmo em setores urbanos, como oficinas de costura de São Paulo, que empregam imigrantes ilegais, particularmente bolivianos, com jornadas de trabalho que rivalizam com as praticadas no início da Revolução Industrial, parece evidente que a abolição da escravidão não assegurou o fim da coerção extra-econômica no trabalho (DE PAULA, 1973, p.97).

Não é propósito deste trabalho aprofundar-se nas questões envolvendo conflitos rurais no Brasil, pois este é um assunto que, pela sua extensão, comportaria outro trabalho, mas apenas

abordar-se tal questão para demonstrar que Bruno de Menezes, em “Gente da estiva” entreviu problemas sociais que ainda não se destacavam na mídia ou recebiam pouca atenção por parte das autoridades competentes. O poeta, por exemplo, constatou que a escravidão ainda se mantém no Brasil, e não apenas isto, ela também tornou-se mais complexa, com variadas vertentes. Onde muitos veem trabalho e progresso, com o intercâmbio comercial entre países, “o inglês nem se apressa”, Bruno viu a desigualdade, a pobreza, a escravidão. Desde o período colonial até os dias atuais, as “escuras formigas troncudas” continuam a sustentar um sistema desigual e excludente. “Gente da Estiva”, portanto, adentra em questões que são pertinentes e, infelizmente, parece que demorarão a perder sua atualidade. A legislação brasileira, em seu artigo 149, trata a escravidão como crime:

Art. 149. Reduzir alguém a condição análoga à de escravo, quer submetendo-o a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva, quer sujeitando-o a condições degradantes de trabalho, quer restringindo, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto:
Pena - reclusão, de dois a oito anos, e multa, além da pena correspondente à violência.

§ 1º Nas mesmas penas incorre quem:

I - cerceia o uso de qualquer meio de transporte por parte do trabalhador, com o fim de retê-lo no local de trabalho;

II - mantém vigilância ostensiva no local de trabalho ou se apodera de documentos ou objetos pessoais do trabalhador, com o fim de retê-lo no local de trabalho.

§ 2º A pena é aumentada de metade, se o crime é cometido:

I - contra criança ou adolescente;

II - por motivo de preconceito de raça, cor, etnia, religião ou origem.

Contudo, os casos de escravidão de trabalhadores abundam pelo país. Bruno de Menezes demonstra em muitos dos seus poemas que a questão da escravidão não é simples mote para embelezamento estético literário, é fonte de denúncia, uma vez que este mal ainda não foi extirpado no país e parece dar indícios de não sê-lo tão cedo. “Gente da estiva” ultrapassa as questões raciais, que não devem ser ignoradas, e toma contornos sociais agudos. O negro, o pobre, os marginalizados, todos aqueles que são de algum modo excluídos, encontram resguardo nos versos de Bruno de Menezes. “Batuque”, sob esse enfoque, torna-se uma espécie de quilombo literário, pois, segundo Clóvis Moura:

Nele (quilombo) se incluem não apenas negros fugitivos, mas também índios perseguidos, mulatos, curibocas, pessoas perseguidas pela polícia em geral, bandoleiros, devedores do fisco, fugitivos do serviço militar, mulheres sem profissão, brancos pobres e prostitutas (MOURA, 1989, p.25).

Bruno de Menezes dá voz ao negro, mas não apenas a este, mas a qualquer um que se sinta desmerecido, que tenha sido excluído seja por sua cor ou por sua condição financeira, e tenha sofrido a extirpação dos seus direitos, não apenas como cidadão, mas como ser humano, como o poeta canta no final de “Gente da estiva”.

A gente da estiva,
Camisa suada
Estômago murcho,
Como se fizesse trabalho forçado,
Recolhe o carrinho
Pra outras lingadas
Sem ter o direito até de fumar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Bruno de Menezes resiste ao tempo e à mudança de mentalidade do homem. Isto porque ela se baseia em elementos que não arrefecem o seu caráter crítico, fazem parte, de um modo bastante discutível, do comportamento humano, como a questão da escravidão, não somente a que se processou no Brasil, mas em qualquer lugar do mundo em que ela foi praticada, o que por si só já torna a obra de Bruno de Menezes, em específico *Batuque*, um texto universal. Adentrando-se ligeiramente no campo psicológico, parece-nos que o ato de um indivíduo subjugar o outro, mantendo-o sob seu controle, é uma característica humana, criticável, como tantas outras, mas ainda assim humana. E não nos limitemos aqui a abordar a questão da escravidão apenas pelo plano físico, concreto, corpóreo. Como se sabe há tantas outras maneiras de escravização, de controle, de encarceramento, que citá-los exigiria aqui mais tempo e mais folhas. Precisamos saber apenas que a questão encerra fatores bem mais complexos e extensos. Bruno de Menezes aborda uma variedade de assuntos semelhantes em *Batuque*, sempre tendo por base a questão da escravidão.

Com a assinatura da abolição da escravidão em 1888, encerrou-se, ao menos oficialmente, o cárcere do negro, a sua exploração por parte do homem branco. Contudo, sabe-se claramente que um processo tão forte e tão marcante como o da escravidão (incluindo-se aí todas as nuances referentes ao assunto, como as torturas, desvalorização do homem, assassinato etc.) não poderia simplesmente desaparecer da história do Brasil e, acima de tudo, das mentes daqueles que por ela foram atingidos direta ou indiretamente, através dos seus descendentes. “Batuque” é um exemplo de que os efeitos da escravidão ainda se fazem sentir nos dias atuais. Tal obra mantém seu vigor e sua postura crítica uma vez que o preconceito criado e reforçado no período da escravidão ainda se faz sentir nos dias de hoje.

No que se refere ao corpo, este torna-se um alvo também. Tido como “padrão de beleza”, o cabelo liso contrapõe-se ao cabelo encaracolado. Não raro veem-se afrodescendentes em conflito consigo, com seu corpo e com sua cor: nariz afilado, lábios finos, eis uma das muitas características daquilo que preconceituosamente se denomina de belo. Contudo, em um âmbito religioso, invertem-se os papéis, pois para os afrodescendentes o corpo é uma espécie de receptáculo para o recebimento das entidades, logo ele deve estar preparado, purificado, em perfeito estado de saúde, enquanto que para o homem branco, cristão, o corpo é algo impuro, que leva o homem ao excesso, que é sujo e muitas vezes conduz à perdição, através do vício e outros atos nos quais o corpo necessita de satisfação

para os seus desejos, como se fosse ele o principal responsável pelo desvirtuamento do homem. Nesse âmbito, a concepção do afrodescendente assemelha-se ao dos gregos antigos, cuja exaltação do corpo é algo de conhecimento geral.

Em *Batuque*, Bruno de Menezes expõe o negro nas suas características mais marcantes, mais evidentes, exaltando-as, anunciando-as em certos momentos nem como melhores nem como piores, apenas particulares, pertencentes a um determinado grupo, a uma raça. Nesse sentido, os versos de *Batuque* são polivalentes: demonstram, celebram, anunciam, relembram e também criticam, exigem, indagam, requerem o que foi retirado do negro ou o que foi tentado retirar, pois como não poderia deixar de ser houve resistência, luta, dos mais diversos modos e das mais diferentes intensidades para que o negro mantivesse suas características culturais, sua religião, seus costumes, sua dignidade como homem, ou seja, sua vida. O negro de Bruno de Menezes é o produto desse processo, é o indivíduo que não renega a si e sabe que não houve reparação para o crime cometido contra ele, contra a sua etnia. *Batuque* aborda todo esse conflito, por vezes de modo direto, outras vezes indiretamente, tornando-se uma obra completa, com vigor suficiente para servir de objeto de análise para as mais diversas áreas, como a história, sociologia, antropologia, psicologia e, como foi demonstrado em alguns pontos deste trabalho, a filosofia. Negar o teor filosófico de *Batuque* é cometer um erro grave, porém insustentável, uma vez que Bruno de Menezes adentra em assuntos diversos e complexos, tendo sempre como abordagem principal o afrodescendente.

Não é sem mérito que Bruno de Menezes figura entre os nossos principais escritores, apesar de seu nome não ter recebido o devido reconhecimento em algumas regiões do país. Relacionar Bruno de Menezes com Machado de Assis, portanto, não foi tão complicado quanto parece em um primeiro momento. Tem-se, entre os dois, ligações que se estendem para além do plano literário, atingindo o caráter da raça, o que reforça ainda mais uma análise entre a obra de ambos. Análise esta demonstrada no trabalho e que adentra na visão que os dois escritores apresentaram sobre o homem, tanto o negro quanto o branco, pois a história destes dois elementos se entrelaça em incontáveis momentos do desenvolvimento histórico do Brasil, afirmando-se que são indissociáveis, por mais que algumas pessoas insistam em dizer que isto não ocorreu ou não ocorre, numa injustificada divisão de raças, o que por si só se torna complicado, uma vez que estamos falando em âmbito do Brasil, país reconhecido pela sua mescla das mais diversas etnias. Fato este negado e combatido pelo segmento branco nas mais diversas áreas, inclusive literária, na qual abundam personagens negros submissos, tidos como animais ou ignorantes. Machado de Assis e Bruno de Menezes indicam as consequências de um sistema como o escravocrata sobre o homem, de qualquer tipo, de

qualquer raça, e concluem que este sistema, no Brasil em particular, somente beneficiou uma reduzida parcela da sociedade, excluindo-se aí até mesmo o homem branco pobre, evidenciando assim que todo esse mecanismo exploratório do passado e do presente é fruto da ambição de um punhado de homens que, protegidos pelo Estado, escravizaram (no passado) e exploram (no presente) conforme os seus interesses.

Batuque demonstra com visão crítica alguns desses sistemas de controle, que são resultados de todo um processo que ainda permanece até os dias atuais. Por isso “Batuque” é uma obra de força inquestionável, pois atesta-se em seus poemas as relações de força entre os homens; a tentativa de imposição de uma cultura sobre a outra; a barbárie, que muitos estudiosos negam, mas que outros indicam existir de forma intrínseca ao ser humano; a ambição, que leva uma sociedade a tentar se sobrepor a outra na intenção única de explorá-la dos mais diversos modos, desde sexualmente até economicamente. Assuntos estes se encontram no cerne de “Batuque”, de forma por vezes aberta, outras vezes implicitamente, nas entrelinhas, que só podem ser lidas por olhos mais críticos e menos românticos. Assuntos estes que jamais perderão sua atualidade, o que torna “Batuque” e, portanto, seu criador, também atuais, que podem e devem ser lidos em qualquer parte do mundo e em qualquer época sem nunca se tornarem ultrapassados, pois tratam, basicamente, do homem. Como foi dito, o afrodescendente figura como agente principal da obra, mas os conflitos humanos são seu alicerce.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*; [tradução da 1º ed. brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti], 4 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALVES, Castro. *Os Escravos*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

AMADO, Jorge. *Jubiabá*. 40 ed. Rio de Janeiro: Record, 1981.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

ANTI-SLAVERY INTERNATIONAL. "Formas contemporâneas de escravidão" In VV.A.A. *Trabalho Escravo no Brasil Contemporâneo*, São Paulo: Loyola, 1999.

ASSIS, Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1995.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*; [livro II, cap. 6, seleção de textos de José Américo Motta Pessanha], São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 32-33

ASSIS, Machado de. *Iaiá Garcia*, 17 ed., São Paulo: Ed. Ática, 2000.

ASSIS, Machado de. *Relíquias de Casa Velha*, São Paulo: Ed. Garnier, 1990.

ASSIS, Rosa. *Batuque, de Bruno de Menezes: um Glossário*. Belém: FCV/Secretaria Especial de Estado e Promoção Social, 2006.

AUGRAS, Monique. "Diferenças e semelhanças entre as nações das casas-de-santo" In *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde*. São Luiz: Projeto ATÓ-IRE, 2003. p. 12-19

AZEVEDO, Aluísio. *O Mulato*, Goiás: Ed. Waldré, 1982.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, 2 ed., São Paulo: Ed. Pioneira, 1985.

_____, "A incorporação da poesia africana à poesia brasileira" In *Poetas do Brasil*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Duas Cidades, 1997. p. 16-54

_____, *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Ed. Perspectiva: 1983.

BATALHA, Claudio. "Limites as Liberdade: trabalhadores, relações de trabalho e cidadania durante a primeira República" In LIBBY, Douglas Cole. *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*, organização Douglas Cole Libby e Júnia Ferreira Furtado. São Paulo: Annablume, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*; tradução Marcus Penchel. Rio De janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

BERN, Zilá. *Introdução à Literatura Negra*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988 a.

_____, *Negritude e Literatura na América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

_____, *O que é Negritude*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988 b.

BOSI, Alfredo. “Colônia, Culto e Cultura” In *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 11-37

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros: com origem das palavras*; introdução de José Carlos Rodrigues, Rio de janeiro: Forense Universitária, 1977.

CÂNDIDO, Antônio. *Formação da Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro: Ed. Agir, 1989.

CARNEIRO, Edison. *Antologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Ediouro, s.d.

_____, *Religiões negras: notas de etnografia religiosa; Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e do folclore*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CARNEIRO, Maria Luzia Jucci. *O racismo na História do Brasil: Mito e Realidade*, coordenação da série Francisco M. P. Teixeira, 8 ed., São Paulo: Ática, 1999.

CASTRO, Alves. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Aguillar, 1997.

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?*, Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1986.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias, Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

DE PAULA, Eurípedes Simões. *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII E XIX*; São Paulo: Ed. Anpuh, 1973.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*/Frantz Fanon; tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*; [apresentação de Lila Moritz Schwarcz]. 2 ed., São Paulo: Global, 2007.

FERREIRA, Euclides Menezes. “Os terreiros e a saúde” In *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde*. São Luiz: Projeto ATÓ-IRE, 2003. p. 30-34

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. (Coleção Nietzsche em Perspectiva)

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*; tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Heloisa Toller. *O negro e o romantismo brasileiro*, 1 ed., São Paulo: Atual, 1988.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos de identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GUIMARÃES, Bernardo. *A escrava Isaura*, 10 ed. São Paulo: Ática, 1981.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*; traduzido por Patrick Burglin; prefácio de Fernando Cardoso. 2. ed., Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.

JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001.

JOSSE, Fares & NUNES, Paulo. “Batuque: farol e espelho de uma raça” In *Asas da Palavra*, Belém: Unama, v. 10, nº 21, 2006. p. 83-86

JURANDIR, Dalcídio. “Belém e o seu batuqueiro” In *Asas da Palavra*, Belém: Unama, v. 10, nº 21, 2006. p. 137-139

LESSA, Sérgio. *Introdução à filosofia de Marx*; 1. ed., São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2008.

LOPES, Nei. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MACEDO, Joaquim Manuel de. *A Moreninha*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2000.

MENEZES, Bruno de. *Batuque*. 6ed. Belém: Imprensa Oficial, 1984.

MOURA, Carlos Alberto R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MOURA, Clóvis. *História do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1989.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 2 ed. São Paulo: Editora Ática, 1988.

_____, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*, 3 ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____, *Genealogia da Moral: uma polêmica*; tradução, notas e posfácio Paulo

César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____, Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 a.

_____, *O Anticristo: Maldição ao cristianismo*; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____, *Sabedoria para depois de amanhã*; seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich; tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005 b.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de Oliveira. “Identidade étnica, identificação e manipulação” In *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976. p. 1-25

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.

OTTO, Walter Friedrich. *Os Deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*; tradução e prefácio Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Oliver. *A história da escravidão*; tradução Mariana Echalar, São Paulo: Boitempo, 2009.

POLLACK, Michael. “Memória, Esquecimento, Silêncio” In *Estudos Históricos*, 1989/3. p. 3-15

QUIJANO, Aníbal. “O que é essa tal de raça?” In *Diversidade, espaço e relações sociais: o negro na geografia do Brasil*, organizado e traduzido por Renato Emerson dos Santos. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 43-51

RABASSA, Gregory. *O negro na ficção brasileira: meio século de história literária*; tradução de Ana Maria Martins. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1965.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, texto proveniente de: Seção Braille – CAP da biblioteca pública do Paraná, 2 ed., Marília – Curitiba – PR: Companhia das Letras, 1995.

ROCHA, Alonso. “Bruno de Menezes” In *Asas da Palavra*, Belém: Unama, v. 10, nº 21, 2006. p. 45-61

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense: Textos Reunidos*. – Belém: Paka-Tatu, 2004. p. 113-155

_____, “O negro na sociedade escravocrata” In *O negro no Pará, sob o regime da escravidão*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, Serv. De Publicações [e] Universidade Federal do Pará, 1971. p. 111-156

_____, *Vocabulário crioulo: contribuição do negro ao falar regional amazônico*. Belém: IAP, Programa raízes, 2003.

SAMARA, Eni de Mesquita (Org.). *Racismo & Racistas: trajetória do pensamento racista no Brasil*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.

SANCHEZ VASQUEZ, Adolfo. *Ética*. 14^a. ed., Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1993.

SILVA, Elanir Pessoa Gomes. *O Africanismo em Bruno de Menezes*, Belém, Secretaria de Estado de Cultura, Desportos e Turismo, 1984.

SILVA, José Marmo (Org.). *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde*, São Luis: Projeto ATÓ-IRE: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003.

SILVA, Marcos Rodrigues da. *O negro no Brasil: história e desafios*. São Paulo: Ed. FTD, 1987.

_____, *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense. 1986. p. 36-44: Da raça à cultura: a mestiçagem e o nacional.

TRÍPOLE, Mailde Jerônimo. *Imagens, máscaras e mitos: o negro na obra de Machado de Assis*, Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.