

NAVEGANDO COM GILBERTO FREYRE E EXU NO ATLÂNTICO PARDO: AS NEGRITUDES E MESTIÇAGENS NA OBRA DE MARTINHO DA VILA.

Edelu KAWAHALA¹.
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.
Faculdades Estácio de Sá Santa Catarina. FESSC.
Email: edeluk@gmail.com.

Resumo: O trabalho a ser apresentado tem como desígnio, refletir as obras do compositor Martinho da Vila, tendo como objetos seus livros *Kizombas*, *Andanças e Festanças* e *Os Lusófonos*, e algumas de suas canções, onde a questão das relações raciais aparece em destaque. Na apreciação deste escopo cultural, algumas categorias como raça, racismo, resistência negra, mestiçagem e gênero serão utilizadas como aporte para a compreensão da representação do negro na obra do autor, assim como para refletir sobre as conseqüências do colonialismo no chamado *Atlântico Pardo* de Miguel Vale Almeida (2000), com suas contradições e inconsistências. Torna-se essencial portanto reconhecer a complexidade das produções culturais dos negros afro-brasileiros, que muitas vezes se alinham ao pensamento colonial como o lusotropicalismo de Gilberto Freyre, mas que possuem no seu cerne elementos produtores de resistência, potência de Exu como argumenta Muniz Sodré (1998). Trazer, portanto Exu para o centro da discussão implica em deslocar o pensamento do centro para o movimento, o que somente será possível a partir de um processo de descolonização do saber.

Palavras-chave: Raça; Resistência Negra; Mestiçagem.

Situar um diagnóstico sobre a problemática das relações raciais no Brasil na contemporaneidade implica em pensá-la em sua complexidade. Se por um lado, a institucionalização das políticas de cotas para estudantes negros coloca-se com uma reparação histórica, por outro, a situação de opressão racial persiste em práticas camufladas de racismo. Além disso, para tornar o quadro ainda mais complexo, figura no imaginário social a imagem de um Brasil *Mestiço*, em que a cultura negra é transformada em mercadoria “para inglês ver”. Longe de ilusões, não estamos no paraíso da *democracia racial*, pois o mesmo negro que produz esta cultura nacional oficiosa, o samba, a capoeira, o candomblé, a umbanda e a literatura, continua alijado de seus direitos mínimos de cidadão, morando nas periferias, sem acesso a educação, saúde.

A produção de uma discursividade sobre a *democracia racial* constitui-se como um dos maiores desafios para os intelectuais que discutem as relações raciais, pois a

¹ Bolsista CNPQ.

democracia racial sempre sustentou em seus argumentos, a constatação de que negros, brancos e mestiços deveriam participar de um processo unitário voltado para o desenvolvimento da sociedade brasileira democrática e participativa. Contudo, os espaços de marginalização daqueles que não se enquadram nesse papel se proliferam por meio de discursos e práticas de sujeição.

É preciso localizar o ponto de convergência sobre a emergência desse discurso fazendo a retomada de uma analítica histórica *a contra pelo*, revendo o real sentido da *democracia racial* para o contexto da sociedade brasileira. E tal analítica histórica deve deter-se sobre uma problematização: qual o papel da colonização para a efetivação da *democracia racial*?

A consequência do colonialismo para aos países colonizados, tanto em termos materiais como culturais, tem sido foco de estudo dos autores pós-coloniais. Praticamente todos apontam que as colônias não usurparam somente metais preciosos e madeira, mas também o conhecimento, que depois de apropriado foi cooptado pelo colonizador e distanciado de sua origem. Freyre em *O Luso e o Trópico* (2010), afirma que o contato dos portugueses com outras culturas, sobretudo com os trópicos os transformou-os em luso-tropicais e, portanto estes saíram enriquecidos culturalmente das colônias. Não obstante, Freyre (2010), esquece-se, porém de apontar a disparidade das relações de poder estabelecidas neste contato alicerçado, sobretudo na exploração. Ou seja, se o português sai fortalecido deste contato o mesmo não acontece com os colonizados.

Embora demonstre o quanto essas relações produziram uma miscigenação positiva para a formação da cultura brasileira, Freyre (2004) negligencia as tensões raciais presentes na escravidão.

Com base na emergência do “mito da democracia racial”, Freyre (2004), articula a construção de uma brasilidade mestiça orientada para a desvalorização dos aspectos raciais, principalmente o indígena e o negro. Seu estilo discursivo e narrativo, por vezes encantador, acaba muitas vezes contribuindo para uma desvalorização desses povos configurados como “outros” para o colonizador. Essa desvalorização é acentuada, sobretudo nas relações sexuais, que quase sempre envolvem a violência e o sadismo como modelo de conduta adotado pelo homem branco em relação às mulheres negras e indígenas. Seria possível, dessa forma, inscrever Freyre (2004) na tradição do orientalismo, uma vez que tanto o Brasil quanto a África são descritos ensaisticamente como terras de encantamentos, mistérios, erotismo e exotismo. Freyre foi um

orientalista, deixando-se seduzir pelo discurso representativo que justificava o poder do colonizador perante aos demais povos.

Em *Culture and Imperialism*, Said (1993) realiza um diagnóstico entre cultura e império por meio dos instrumentos linguísticos de sujeição das nações europeias frente a países latino-americanos, asiáticos e africanos. Para Said (1993), existe uma narrativa e um espaço social responsáveis por reiterarem a exploração cultural dos povos colonizados tão grave quanto à própria exploração econômica. Isso significa que os estudos gilbertianos constroem uma representação da mestiçagem cujo efeito é a promessa para o colonizado de um dia vir a tornar-se um igual. Logo, há que se pensar nas múltiplas estratégias criadas pelo colonizador, principalmente na África, para tornar o colonizado em um assimilado.

Constatação semelhante realiza Fanon (2008) ao enxergar no assimilado um fantasma, um rosto sem nome que, ao negar a sua condição existencial, acaba abrindo mão da potencialização da revolta e da subversão contra o colonizador. Sendo assim, este sujeito cooptado torna-se um instrumento de propagação ideológica de uma hegemonia unilateral eurocêntrica. Essa é uma condição que extrapola os limites da questão racial, necessitando, portanto, ser visualizada pelo viés da cultura através de um recorte que envolva os papéis de gênero e a questão da linguagem, por exemplo. Problematicar a mestiçagem implica abordá-la criticamente, diagnosticando as relações raciais, as tensões e negociações em torno desse lugar.

A complexidade da mestiçagem está em retirar dela seu caráter essencialista e universal. No entanto, é preciso pensar o mestiço para além do biológico, como resultado histórico de relações de dominação colonial e de escravidão. Enquanto sujeito não pertencente, o mestiço ocupa o interstício de uma relação desigual entre colonizado/colonizador, escravo/senhora, podendo, portanto, supor-se capaz de flutuar entre esses dois lugares; crê-se quase um branco ou quase um negro, mas, de qualquer forma, sua identidade estará incondicionalmente marcada por esse “quase”, conforme afirma Fanon (2008, p. 45): “Ainda não branco, já não totalmente negro, era um maldito”.

A questão racial no Brasil seria, portanto, um tema essencial para a perspectiva pós-colonial. Ao debruçar-se sobre a mestiçagem, visitar esse conceito, seria portanto contribuir para estratégias de superação dos conflitos raciais. Por sua vez, pesquisar a obra de Martinho da Vila implica promover um corte em relação ao eurocentrismo, trazendo para a discussão outras possibilidades de literaturas emergentes.

Toda a produção literária de Martinho da Vila corresponde a uma contribuição efetiva na luta contra o racismo cultural que tradicionalmente condena ao esquecimento as produções de artistas e intelectuais negros e negras, tratando-as de maneira folclorizada ou ignorando os elementos étnicos raciais representados.

Neste sentido, não há como fazer referência a esse processo heterogêneo das relações raciais no Brasil sem recorrer a uma das maiores vozes da literatura e da música negra, no caso Martinho da Vila. Em outras palavras, trata-se de elaborar um procedimento de análise sobre sua trajetória intelectual encontrando as ressonâncias que permitem situá-lo como alguém que procura articular as relações entre os diferentes países de língua portuguesa a partir de dois escritos seus: *Os Lusófonos* e *Kizombas, Andanças e Festanças*. Pensando na importância das produções culturais periféricas na construção da sociedade e das subjetividades contemporâneas, a análise dessas duas obras constitui-se como a possibilidade imediata de situar Martinho da Vila como uma voz marginal que canta a negritude, o suburbano e o sambista. Cabe, portanto, pensar suas obras como inseridas na complexidade das produções culturais/ideológicas, que representam as relações raciais no Brasil a partir de uma transitoriedade que circula na relação Brasil-Portugal-Angola, compondo, um efeito que se desdobra em um processo de criação de uma literatura afro-brasileira voltada para a condição do negro nestas sociedades. Em outras palavras, a estética de Martinho da Vila configura-se como uma representação das relações raciais no Brasil.

Acerca da metodologia, foram analisadas na obra de Martinho da Vila, suas composições musicais que tratavam dos temas gênero/raça e relações raciais. Quanto às obras literárias de Martinho da Vila, a saber, neste trabalho foram analisadas as seguintes obras:

- *Kizombas, Andanças e Festanças* (1992): trata-se de uma autobiografia do autor onde ele relata sua trajetória, com destaque para sua primeira viagem a Angola e sua relação com a Vila Isabel;
- *Os Lusófonos* (2006): trata-se de um romance em que Martinho da Vila ressalta a importância da língua portuguesa como a alma e a essência de alguns povos. nesse romance, seus personagens entrelaçam suas culturas e vidas num passeio por diversos países de língua portuguesa. Explicitamente a obra caracteriza-se por uma defesa contundente da lusofonia.

Em *Kizombas, Andanças e Festanças*, o autor relata sua trajetória de vida destacando-se a sua militância no movimento negro, sua relação com Angola e com a

Vila Isabel. Sua primeira edição data de 1992, o livro está dividido em onze capítulos, Canto Livre, Axé. 1988 Primeiras Festanças, A festa da Raça, Carnavais de Ilusão, Fala Zé Leite, Fala Pelé, Vila Isabel na Passarela, Escola de Samba a Grande Paixão, A Vitória e 1988 e Últimas Festanças, Kizomba.

No capítulo Canto Livre, o autor narra a sua primeira viagem a Angola em que relata seu contato com um país marcado pela exploração colonial e pelas lutas de emancipação política.

O efeito desse contato pode ser pensado como influência do movimento pan-africanista, que tinha como princípio o retorno dos negros à África.² Em 1972, Martinho da Vila busca suas raízes genealógicas em Angola, momento em que o país ainda era colônia de Portugal. A experiência desse convívio faz com que ele envolva-se profundamente com a realidade angolana, tanto pela fascinação de regressar à terra que crê ser de seus bisavós, quanto pela perplexidade frente às atrocidades cometidas pela empresa colonial. A passagem abaixo ilustra a alegoria da transitoriedade de afecções vivenciadas por Martinho da Vila, num acontecimento público em um show na capital Luanda:

Eu não sabia nada do que estava acontecendo politicamente naquele país. Por coincidência era dia sete de setembro; o meu lado sargento resolveu aflorar e falei com naturalidade, na cadência do samba, quase no final do espetáculo: eu sou brasileiro e estou realizando o meu sonho, que é pisar este solo africano. Me emociona muito estar aqui em Angola, talvez a terra dos meus bisavós. Lá no Brasil hoje se comemora a sesquicentenário da nossa independência. Espero quando aqui voltar encontrar um país também livre. [...] A platéia veio abaixo [...] Depois eu soube que os que se excederam na vibração foram presos pela PIDE, a terrível organização policial portuguesa. (VILA, 1992, p. 26-27)

Oriundo de um país em que a memória colonial foi apagada, Martinho da Vila se vê surpreendido pela violência da PIDE³ e pela ausência de liberdade em Angola. Para ele, a África vista outrora como a terra prometida aos negros na diáspora, paradoxalmente apresentava-se como um território aonde havia tão somente a ausência

² Segundo Hernandez (2005, p. 138), o Pan-africanismo “é um movimento político-ideológico centrado na noção de *raça*, noção que se torna primordial para unir aqueles que a despeito de suas especificidades históricas são assemelhados por sua origem humana negra”. Esse movimento impulsionou muitos ativistas negros a buscarem suas origens africanas.

³ PIDE – Polícia Internacional de Defesa do Estado.

de liberdade devido a instabilidade política e da exploração praticada pelas mãos agressivas do colonialismo europeu.

Neste primeiro capítulo Martinho da Vila, narra também sua experiência de vigem por terra e o contato que teve com um grupo de *mumuflas*, relato que sinaliza para uma representação que remete o leitor a cenas de verdadeiros clássicos da literatura e cinema sobre a África Selvagem:

Em dado momento ouvi uns ruídos, vozes e passos. Estaquei os sentidos aguçados e sem medo algum. Eram jovens *mumuflas* e algumas senhoras *besanganas*, com os peitos nus e muitas miçangas ornando os colos, punhos e tornozelos. Elas pararam, assustadas comigo, e em seguida puseram-se em fila indiana e caminharam de cara fechada, passando por mim sem me olhar, com suas vasilhas na cabeça cheias d'água. [...] Na estrada, um negão enorme de lança na mão fazia sinais de pouco amigos, soltando uns berros numa língua ininteligível, mas me fazendo entender que era para *cair* eu fora. Sinceramente, não tive a noção de perigo, mas recuei desapontado e sentei-me num tronco de árvore caído próximo a aldeia. Acendi um cigarro e fumei tranqüilo pensando nos meus antepassados. (VILA, 1992, p. 42-43).

No mesmo capítulo, o autor dá visibilidade a uma Luanda urbana, relatando sobre os musseques e relacionado-os as favelas do Rio de Janeiro, trecho em que cita o poeta Agostino Neto e seu poema *Sábado nos Musseques*. Novamente aqui a influencia pan-africanista fica evidenciada, assim como em outros capítulos quando a exaltação de figuras negras importantes figurava como uma das principais estratégias de afirmação étnica positiva, o que aparece também em seu relato “[...] Voltei para o meu Brasil, muito mais rico culturalmente, mais forte e bem mais negro.

No final do capítulo Martinho da Vila, relata sobre o seu retorno a Angola em 1982, e a organização do projeto *Kalunga*, levando vários nomes da música popular brasileira para fazer shows naquele país. Três anos mais tarde, inverte o caminho e organiza o manifesto *Canto Livre de Angola*, quando traz para o Brasil nomes representativos da música angolana. Após essa experiência, Martinho da Vila estrutura o *Kizomba*, que consistiu na formação de um grupo de trabalho composto por artistas angolanos, estadunidenses e de outros países africanos.

No segundo capítulo *Axé*, Martinho da Vila relata suas atividades no centenário da abolição da escravatura, retomando novamente a questão da raiz africana, ao falar da

ancestralidade com uma amiga que questionava se poderia ser de Angola, canta para ela o *Semba dos Ancestrais* (1985).

Interessante pensarmos que, se com o fim da escravidão no Brasil, muito documentos de ex-escravos foram perdidos, existe quase uma impossibilidade de de confirmação desta ascendências, o que não impediu muitos militantes negros de buscarem suas raízes, mesmo que de forma imaginária o que é condizente com o ideal Pan-africanista. Gilroy (2001) aponta para a construção de um pensamento híbrido em contraposição a um pensamento único ao tratar da cultura negra e do perigo de pensar a negritude a partir de um essencialismo. Corre-se assim o risco de se reinventar o que Gilroy (2001), chama de um “pan-africanismo bruto” e de retomar ideais que estejam estratificados em essências e no retorno a uma África utópica e indiferenciada.

No capítulo *Festa da Raça*, o autor aborda a questão do racismo, elencando como uma das principais estratégias a Lei Caó, de 1989, fazendo inclusive uma crítica a Gilberto Freyre:

1988 foi um ano de muitas reflexões e o dado mais positivo foi que se detectou a doença do racismo e nunca mais se falou que o Brasil é o país descrito pelo grande sociólogo Gilberto Freire (sic), autor do famoso *Casa-grande e senzala* (sic), fantasia pura. (VILA, 1992, p. 97).

Para ele, ao contrário do que afirmou Gilberto Freyre, a Brasil não seria um exemplo de fraternidade racial, mas sim um país em que o racismo era determinante para a condição do negro na sociedade.

Algumas páginas depois Martinho da Vila traz a biografia de algumas lideranças negras, entre eles: Manoel Congo, Amílcar Cabral, Samora Moisés Machel, João Cândido, Winnie Mandela, Martin Luther King Jr., Agostinho Neto, Malcolm X e por fim Zumbi dos Palmares.

Chama atenção, sobretudo o destaque para algumas personalidades africanas de países de colonização portuguesa, já que a primeira edição de *Kizombas, Andanças e Festanças*, data de 1992, ou seja, 11 anos antes da Lei 10639, que trata da obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira.

No último capítulo intitulado *Últimas Festanças, Kizomba*, Martinho da Vila retoma a questão racial ao relatar sobre o projeto *Kizomba* e a relação do Brasil com os países africanos de língua portuguesa, a África do Sul e os negros dos EUA.

De maneira geral o livro *Kizombas, Andanças e Festanças*, reflete a ideologia que permeava o movimento negro no Brasil nas décadas de 80 e 90, fortemente influenciado pelo ideal pan-africanista, que busca o retorno a ancestralidade africana, mesmo que mitificada, a aliança com todos o seus “irmãos de cor”, e a afirmação da negritude conforme e da consciência negra aos modos de Léopold Sédar Senghor e outros ativistas do movimento panafricanista. Pensar os ideais pan-africanistas hoje pode parecer inadequado, avançamos na crítica em termos de relações raciais, e vários questionamentos sugem como, Que África? Que negro? Que raça? Em relação aos princípios daquele movimento, o que conseqüentemente desloca a ação política, buscando amplia-la na sua complexidade. De qualquer forma trata-se de uma obra de grande importancia no contexto das relações raciais, sendo necessário portato, compreender o valor político de *Kizombas, Andanças e Festanças*, como uma obra diaspórica o que implica reconhecer a existência de uma teoria literária voltada para a visibilidade daquilo que não emerge do centro, percorrendo-a dessa maneira, como uma produção que aponta para outras possibilidades de representações culturais da sociedade contemporânea.

Se em *Kizombas, Andanças e Festanças* (1992), os ideais pan-africanistas aparecem como o principal elemento da obra em *Os Lusofonos* (2006), esta radicalidade é diluída e a questão da negritude já não é mais o principal foco do autor, embora ainda apareça em alguns trechos. Se a primeira obra é lançada no contexto do centenário da abolição da escravatura em 1988, quando a denuncia em relação ao racismo consistia na principal estratégia do Movimento Negro, *Os Lusófonos* é lançada num contexto em que algumas ações começam a ser visibilizadas em direção a equidade racial, no em 2001 acontece em Durban a III Conferência Mundial Contra Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, no mesmo ano o então Presidente Fernando Henrique Cardoso admite publicamente que o Brasil é um país racista, também em 2001 a UERJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro torna-se a primeira universidade brasileira a implementar cotas para negros, em 2003 é criada a Lei 11639 e a SEPPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República. Como se pode perceber as obras foram produzidas em contextos bastante diferenciados, sendo possível perceber na obra de 2006, em vários momentos um alinhamento do autor com a teoria lusotropicalista de Gilberto Freyre.

Em sua estrutura *Os Lusófonos* (2006) é dividido em trinta pequenos capítulos e mais alguns textos informativos sobre os países de língua portuguesa que compõe o

cenário do romance. O romance trata história de um escritor que ao escrever um livro, percorre as suas memórias relatando suas dores e seus amores, vividos nos países lusófonos.

O narrador/personagem inicia sua narrativa quando descobre que vai ter um filho, momento em que iniciava um livro, as primeiras páginas tratam exatamente da angústia de Aris diante da escrita, é quando autor, narrador e personagem, se unificam ao expor o processo da escrita. No romance escrito pelo personagem, desde a escolha do tema é partilhada com o leitor, aliás o narrador busca um diálogo constante com o leitor e chega mesmo a explicitar esta estratégia machadiana como intencional, no capítulo intitulado *Machadiano*. Neste o narrador fala da admiração de Aris por Lima Barreto e Machado de Assis e apresenta, de forma quase didática cada um desses autores. Assinala também o fato de Machado de Assis ter sido enredo da escola de samba Aprendiz da Boca do Mato, já em 1959, trecho este que marca uma das características da literatura de Martinho da Vila, que é a sua proposição de visibilizar o trânsito entre o popular e o erudito como constante e constituinte da cultura brasileira, ilustrando a sua tese, de a lógica dicotômica que separa diferentes “níveis culturais”, não se aplica as diversas manifestações culturais periféricas que precisam ser pensadas na sua complexidade.

No capítulo *Dedicatória*, o personagem, que agora se torna narrador, fala da sua intencionalidade de produzir uma literatura que possibilitasse ao leitor um conhecimento sobre os países lusófonos, e ao narrar a sua história de viajante, possibilita ao leitor também este trânsito, o leitor é convidado a se tornar seu companheiro de viagem. O elemento sentimental em relação aos países visitados e de morada de Aris pode ser percebido durante todo o romance. Aris nasceu em São Tomé e Príncipe, é filho de lusitano com santomense, vive parte da sua infância em Goa e outra em Macau, na sua adolescência vai para Lisboa, já adulto faz uma viagem para o jornal onde trabalhava por todos os países lusófonos a pretexto de escrever sobre a lusofonia. Interessante perceber que os mesmos países foram visitados por Gilberto Freyre a convite de Salazar, buscando a afirmação da sua tese lusotropicalista, cabe também salientar outro ponto comum entre a obra de Martinho da Vila e Freyre, que sempre destacam os elementos comuns, destas sociedades pouco falando das suas diferenças. Aris embora tenha revisitado estes países a trabalho, será guiado, sobretudo pelas suas memórias afetivas, não é pela ciência, mas pelas emoções e relações com as pessoas dos lugares que ele se reconhece.

A viagem por estes países lusófonos é apresentada durante toda a narrativa do romance desde o nome do personagem principal, *Aristides Samora Cabral Neto*, uma referência a personalidades importantes de países africanos lusófonos:

Minha graça é formada por nomes de grandes homens:

- Aristides Maria Pereira, primeiro presidente de Cabo Verde, que governou de 1975, ano da independência, a 1991, quando promoveu eleições livres.

- Samora Machel, primeiro presidente de Moçambique, brilhante orador e enfermeiro que, depois da morte de Eduardo Mondlane, comandou a Frelimo (Frente de Libertação Moçambicana), organização guerrilheira que conseguiu a independência do país desligando-o de Portugal em 1975.

- Amílcar Cabral, organizador do PAIGC (partido Africano de Independência da Guiné e Cabo Verde) que em 10 de janeiro de 1973 proclamou a República de Guiné Bissau e empossou seu irmão Luiz Cabral na Presidência.

- Antônio Agostinho Neto, médico e poeta, criou o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), proclamou a independência do seu país em 1975 e tornou-se primeiro mandatário. (VILA, 2006, p. 35-37)

Assim como na explicação sobre o nome do personagem, são vários os momentos que o narrador recorre elementos históricos para visibilizar e explicar a situação política dos países lusófonos, há uma busca certamente, de articular estas informações com a trajetória das personagens, porém em alguns momentos os elementos políticos se sobrepõem à narrativa tomando um caráter mais didático do que romanesco. Como no capítulo *Origem* quando ao dirigir-se aos seus futuros leitores Aris explicita: “Espero contribuir para que muito mais gente saiba que existe uma cidade linda com o nome de Ponta Delgada, na Ilha de São Miguel, no Arquipélago dos Açores, de onde tudo é muito bonito.” (VILA, 2006, p.33)

Neste sentido, talvez a trajetória pessoal e política do autor possa ser pensada como elemento, importante na sua constituição como escritor, sendo as marcas do pensamento marxista socialista, muitas vezes mapeadas nas obras de Martinho da Vila.

Em *Os Lusófonos* (2006), tenta trazer para o leitor um retrato dos países lusófonos, muitos deles ainda em processo de construção da sua nacionalidade após as guerras de libertação e a independência, o sentido político da obra ganha destaque ao explicitar a realidade destes países, que para ele defensor da lusofonia, seriam irmãos.

A referência e esses países sempre aparece repleta de dados geográficos e sociológicos, há neste sentido uma busca por uma exatidão, dando muitas vezes a impressão de que o narrador tenta induzir ao leitor um reconhecimento ou mesmo uma intimidade, como uma estratégia de formação de uma identidade lusófona.

Ao tratar da lusofonia no seu romance, Martinho da Vila o faz de maneira em que a unidade linguística, aparece como um legado luso capaz de criar uma identidade e uma rede de solidariedade entre os países lusófonos, possibilitando quase que um apagamento das bases que sustentaram o colonialismo português, como a exploração, racismo, violência e a miscigenação na maioria das vezes fruto da exploração sexual do homem branco sobre a mulher negra. No capítulo *Fazendo as Malas*, Aris chega a falar da pouca colaboração de Portugal e do Brasil para com os outros países lusófonos, mas não problematiza a condição destes países como resultado do colonialismo.

Um dia escrevi um artigo sobre a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, a CPLP, uma organização com a personalidade jurídica e autonomia financeira criada em 1966, com sede em Lisboa e que tem como estados-membros Angola, Brasil, Cabo verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Timor Leste. Tem como princípio a cooperação mútua, a reciprocidade de tratamento e sem ingerir nos assuntos internos de cada país, colaborar para a promoção do desenvolvimento da educação, saúde, ciência e tecnologia, cultura, desporto e difusão da língua portuguesa. No artigo critiquei a pouca colaboração dos países-membros, principalmente dos mais ricos, Brasil e Portugal. (VILA, 2006, p. 191).

Ao ressaltar a importância de Brasil e Portugal entre os países lusófonos, sem marcar as diferenças e, sobretudo sem lançar um olhar crítico sobre o colonialismo português e um certo neo-colonialismo brasileiro, Martinho da Vila desliza para o para um pensamento que se aproxima do pensamento luso-tropical, cunhado por Gilberto Freyre entre as décadas de 30 e 40.

No romance *Os Lusófonos*, há e certa forma uma reprodução das viagens de Gilberto Freyre, quando a convite de Salazar, que comandou Portugal dos anos 50 até os 70, o intelectual brasileiro visitou as colônias de Portugal na busca de reafirmar o pensamento Luso-tropical, como uma utopia bem como afirma Schmidt:

Na base desta utopia, sobreviviam, como uma fantasmagoria de grande utilidade, as teorias de Gilberto Freyre, então a serviço da interpretação do projeto colonial português como um colonialismo cordial, inter-racial, mestiço e não-racista[3]. Às interpretações que então se fizeram das idéias de Gilberto Freyre, subjazia a legitimação da empresa do poder colonial português. Este conjunto de princípios, que buscava justificar a permanência

de Portugal em África, num momento histórico em que outras colônias africanas encontravam-se em pleno processo de descolonização, pode ser resumido no conceito de “lusofonia”. (Schmidt, 2006, s/p)

Embora haja uma obviedade nisto é preciso ressaltar que apesar de seu trânsito, sobretudo pelos países africanos, Martinho da Vila é um escritor brasileiro, e portanto constituído a partir de uma noção de brasilidade fundada no pensamento de uma miscigenação positiva, onde o Brasil apresenta-se como um modelo de nação que deu certo e que seria neste sentido um modelo para as ex-colônias portuguesas, não é de se admirar portanto o seu posicionamento diante da lusofonia. Já na primeira página, logo após o prefácio, o autor abre o capítulo *Lusofonia* com uma epigrafe, retirada do samba enredo de uma escola de samba onde afirma esta utopia lusófona: “É sonho ver um dia a música e a poesia sobreporem-se às armas na luta por um ideal e preconizar a lusofonia na literatura universal” (VILA, 2006, p. 1). Apresenta-se assim como afirma Thomaz (2007) uma utopia que marca a possibilidade de uma superação dos conflitos coloniais pela via relacional ou mesmo pela miscigenação.

Porém como assegura Thomaz (2007) a unidade “espiritual” do *mundo que o português criou*, não pode ser verificada com tanta eficácia, como buscava Gilberto Freyre e agora Martinho da Vila, o colonialismo principalmente africano, que irá diferenciar-se, sobretudo por conta da miscigenação que não foi tão ampla como no Brasil e uma política portuguesa calcada na hierarquia das raças, que impossibilitou a ascensão de grande parte da população aumentando assim a segregação, impediu que a ilusão do mito da democracia racial, elemento determinante para pensar sobretudo as políticas raciais brasileiras, ganhasse a força atenuante e escamoteadora do racismo do racismo no Brasil. Deste modo esta unidade só existirá enquanto uma (re) invenção, a serviço de um novo neo-colonialismo luso e/ou brasileiro.

Neste sentido, a abstração desta lusofonia precisa ser pensada criticamente, pois se não há uma unidade, mas fraturas e descontinuidades é preciso compreendê-las a partir não, de uma essência do espírito português, mas, como híbridas e diferenciadas entre si.

Devemos, portanto pensar essas culturas como híbridas, sujas, e lambuzadas entre si, como diz Mia Couto, no documentário *Língua - Vidas em português*,⁴ por outro

⁴ *Língua - Vidas em Português*. Direção de Victor Lopes Roteiro, Ulysses Nadruz e Victor Lopes. Produção executiva: Renato Pereira e Suely Weller. Elenco: José Saramago, Martinho da Vila, João Ubaldo Ribeiro, Mia Couto, Grupo Madredeus e outros. Ano: 2004. Distribuição: TV Zero.

lado, não podemos deixar de apontar que essas inter-relações não são pacíficas, mas repletas de tensões e negociações.

Também sobre a questão do hibridismo cultural dos países lusófonos e antropólogo português Miguel Vale de Almeida (2007), aponta para uma especificidade da colonização portuguesa, alertando que não se trata de uma aceitação de uma excepcionalidade luso-tropical, mas de implicações advindas da mestiçagem e, sobretudo do discurso luso-tropical, o que gera uma “dupla consciência” que manifesta-se na luta pelos direitos civis e a manutenção de tradições e especificidades inventadas ou não, aponta neste sentido para a importância de se pensar um Atlântico Pardo em contraposição ao Atlântico Negro de Gilroy, já que o hibridismo e a mestiçagem advindos do colonialismos português seriam essenciais para pensar a identidade de nação de cada ex-colônia como um espaço transnacional.

Deste modo os laços fraternais não se dariam por uma unidade lingüística, é bom lembrar, por exemplo, que em Moçambique, só 30% da população fala o português, mas conforme enuncia Schmidt (2006, s/p), por um “[...] espaço de cruzamento das experiências, e o compartilhamento da memória da violência em busca de respostas, atualizadas e localizadas para os dramas vividos nestes contextos [...]”.

Não se trata aqui de desqualificar a obra de Martinho da Vila, mas de problematizar a forma como vem sendo tratadas as questões raciais no Brasil e como ecoa ainda hoje um pensamento que descontextualiza a violência colonial e ameniza as relações de poder implicadas ainda hoje entre o norte e o sul global, entendidos não só geograficamente, mas como uma relação de poder saber entre países centrais e periféricos.

Os Lusófonos, configura-se como uma obra importante não só porque escrita por um escritor de periferia, mas principalmente pela materialização deste trânsito no Atlântico Negro ou Pardo e apesar das críticas apontadas aqui a respeito da lusofonia, a idéia da criação de laços de solidariedade, sobretudo entre os países periféricos no pós-colonial, parece não só adequada mas essencial. Talvez o grande problema desta obra consista exatamente na intencionalidade política do romance, a forma persuasiva com que o narrador muitas vezes nos impõe a lusofonia, engessa o leitor, é preciso compreender como afirma Segolin (1978), que toda literatura é política, mas que é a linguagem que trás realmente a possibilidade e a potencia da transformação social.

Pensar as diferenças entre *Kizombas, Andanças e Festanças* e *Os Lusófonos*, talvez não implique em pensar em contradição, mas numa paradoxidade consequente do

processo colonial. É assim que o mesmo brasileiro que orgulha-se da sua mestiçagem pode ser racista e ver inferioridade nos elementos que o constituem biológica e culturalmente, o que gera uma atitude de subalternização, sobretudo na população negra.

Como as ressonâncias na obra de Martinho da Vila do pensamento de Gilberto Freyre, mais especificamente no que diz respeito à “democracia racial” ou ao projeto de um Brasil miscigenado tem-se por exemplo, a sua composição intitulada *Brasil Mulato*, de 1969:

Brasil mulato

Pretinha, procure um branco
 Porque é hora de completa integração
 Branquinha, namore um preto
 Faça com ele a sua miscigenação
 Neguinho, vá pra escola
 Ame esta terra
 Esqueça a guerra
 E abrace o samba
 Que será lindo o meu Brasil de amanhã
 Mulato forte, pulso firme e mente sã
 Quero ver madame na escola de samba sambando
 Quero ver fraternidade
 Todo mundo se ajudando
 Não quero ninguém parado
 Todo mundo trabalhando
 Que ninguém vá a macumba fazer feitiçaria
 Vá rezando minha gente à oração de todo dia
 Mentalidade vai mudar de fato
 O meu Brasil então será mulato
 (Martinho da Vila, 1969).

Figuram como no exemplo acima diversas menções a miscigenação nas letras compostas por Martinho da Vila, ainda que seja presente, também a afirmação da identidade negra como na composição a seguir:

Semba dos Ancestrais

Se o teu corpo se arrepiar
 Se sentires também o sangue ferver
 Se a cabeça viajar
 E mesmo assim estiveres num grande astral
 Se ao pisar o solo
 O teu coração disparar
 Se entrares em transe
 Sem ser da religião
 Se comeres fungi quisaca e mufete de cara-pau
 Se Luanda te encher de emoção
 Se o povo te impressionar demais

É porque são de lá os teus ancestrais
Podes crer
No axé dos teus ancestrais
(Rosinha de Valença - Martinho da Vila, 1985)

Embora em sua obra apareçam, por várias vezes, estes paradoxos, não se pode simplesmente apontá-los como contraditórios, mas como um reflexo da complexa compreensão da sociedade brasileira a respeito das relações raciais. Almeida (2000) trás à tona esta contradição do negro brasileiro:

Os afro-brasileiros – que não são uma minoria demográfica ou um grupo étnico que disputa território com outros – confrontam-se com a escolha entre um nacionalismo étnico inventado (a África no Brasil) e a luta pela democracia racial como um sonho incumprido e denunciada como mito. (ALMEIDA, 2000, p. 31).

Segundo Curiel (2007), o colonialismo cria nos colonizados um processo de subjetivação que internaliza a polaridade negativa desta relação de poder, gerando o que chamará de subalternização . Aponta ainda que o caminho para a desconstrução desta subalternização assimilada, só será possível com da produção de conhecimento que se dê a partir do sul, caso contrário o risco que se corre é da criação de categorias universalizantes, que não dão conta de traduzir a realidade dos países periféricos. É preciso compreender este sul não somente como um espaço geográfico, mas como uma construção social conseqüente dos processos coloniais. Assim é preciso criar epistemologias que deixem espaço, fissuras, para a compreensão do “local”, compreendido também como um translocal, constituído por múltiplas variáveis.

Neste mesmo sentido Jordan (1985) aponta para a necessidade a produção de conhecimento e a produção de estratégias de superação da opressão estará implicada, sobretudo a partir de outras epistemologias que possibilitem pensar os sujeitos e as sociedade a partir de novos paradigmas que não os do norte.

Somente a partir do que Quijano (2005) aponta como uma descolonização do saber se poderá produzir uma sociedade que consiga transpor as nefastas conseqüências do colonialismo nas Américas.

Assim, torna-se essencial reconhecer a complexidade das produções culturais dos negros afro-brasileiros, que muitas vezes se alinharão ao pensamento colonial como o lusotropicalismo de Gilberto Freyre, mas que possuem no seu cerne elementos produtores de resistência, potência de Exu como argumenta Muniz Sodré (1998), se

para Exu se instala na sincopa gerando o movimento no samba, proponho aqui um paralelo, pensando numa epistemologia de Exu. Seria portanto no vácuo produzido pelas epistemologias que se cruzam, na encruzilhada que se instala Exu criando assim o movimento, a resistência, a possibilidade criativa, neste sentido Exu seria a manifestação da própria desobediência epistêmica que nos fala Mignolo (2008), porque Exu não responde a nada, ele é corte, rompe com a colonialidade do saber/poder gera incertezas, subverte as convenções estabelecidas e com isso cria outras possibilidades de leitura do real, abrindo inclusive a possibilidade de outros caminhos para além da razão. Trazer, portanto Exu para o centro da discussão implica em deslocar o pensamento do centro para o movimento, o que somente será possível a partir de um processo de descolonização do saber.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Miguel Vale de. Atlântico Pardo. Antropologia pós-colonial e o caso "lusófono". In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela. . **Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros**. Campinas (SP): UNICAMP, 2007. 443p.
- COSTA, Claudia de Lima e AVILA, Eliana. **Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o "feminismo da diferença"**. *Rev. Estud. Fem.* [online]. 2005, vol.13, n.3,
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 49 ed. São Paulo: Global, 2004.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência**. São Paulo, Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- HALL, Stuart. **Quem Precisa da Identidade?** In SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODMARD, Katharyn. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Trad. Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói-RJ, n. 34, p. 287-324, 1º semestre/ 2008. 333 p.

SCHMIDT, Simone Pereira. **Cravo e canela, bala e favela**. *Rev. Estud. Fem.* [online]. 2009, vol.17, n.3, pp. 647-651. ISSN 0104-026X

_____. **Navegando no Atlântico pardo ou a lusofonia reinventada**. *Revista Crítica Cultural*, v. 1, n. 2, 2006.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. 2ª ed., Rio de Janeiro, Mauad, 1998.

TADEI, Emanuel Mariano. **A mestiçagem como dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional**. In: *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, vol. 22, nº 4, p. 02 – 13, dezembro, 2002. disponível em: <<
<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pcp/v22n4/02.pdf>>>. Acesso em: 16/09/09.

THOMAZ, Omar Ribeiro. **Tigres de papel**: Gilberto Freyre, Portugal e os países africanos de língua oficial portuguesa. In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela. . **Trânsitos coloniais**: diálogos críticos luso-brasileiros. Campinas (SP): UNICAMP, 2007. 443p.

VILA, Martinho da . **Kizombas, andanças e festanças**. Rio de Janeiro: Léo Chistiano Editorial, 1992.

_____. **Os lusófonos**. Rio de Janeiro: Ciência Moderna, 2006.

_____. **A rainha da bateria**. São Paulo: Lazuli Editora: Companhia Nacional, 2009.