

## IDENTIDADES AFRO-BRASILEIRAS: CONTAS E ROSÁRIOS

Florentina da S. Souza \*

**RESUMO:** Mapeando textos que tratam da questão etnicidade, este trabalho toma a imagem das *contas do rosário* como operador de leitura para abordar as produções discursivas que, através da história, elaboram as identidades étnicas na diáspora negra no Brasil.

**PALAVRAS-CHAVE:** Etnicidade, identidades, afro-descendentes, diáspora, poesia negra.

Em tempos de contestação de fronteiras e de limites rigidamente demarcados, de negação da validade de definições totalizadoras e das grandes narrativas, os agrupamentos são efetivados em bases que privilegiam afinidades circunstanciais e estratégicas. Nesses tempos, como propor discussões a respeito de “identidades afro-brasileiras”? No mundo da globalização e da Internet, do correio eletrônico, de blocos econômicos, viagens, migrações e exílios, não constituiria retrocesso falar-se em identidades, se origem, sangue, tradição, nação são apresentadas como categorias insuficientes e inadequadas para a leitura das relações contemporâneas?

Como não destacar que, no universo do esgarçar de limites e de fronteiras identitárias, acirram-se as lutas e guerras étnicas e religiosas, nas quais se evidenciam as radicalizações e intransigências no trato com o Outro? Como não observar que, em contrapartida ao incremento do consumo de bens simbólicos internacionais, aumenta a cada dia a distância entre os universos dos incluídos e dos excluídos?

---

\* Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais; professora de Literatura Brasileira na Universidade Federal da Bahia.

O conhecido escritor Stuart Hall, no ensaio “*Who needs identity?*” (Hall, 1997, p. 2-17), discute duas possibilidades de produção de identidades: uma, por ele denominada de essencialista, que postula a existência de características intrínsecas definidas por origens ou experiências comuns; e um outro tipo, definido por articulações entre diferenças, conexões circunstancialmente estabelecidas – uma identidade cuja ênfase se fixa nas ligações forjadas entre os fragmentos da diferença. Nesta última, importam os processos de subjetivação que constituem pontos de ligação temporária para as posições de sujeito, construídas pelas práticas discursivas; e não são nem fixas nem definitivas, mas instituídas por articulações diversas e, conseqüentemente, fragmentadas e posicionais; ainda citando Hall, a “‘identidade tornou-se uma ‘festa móvel’: formada e transformada continuamente em relação às maneiras pelas quais somos representados ou tratados nos sistemas culturais que nos circundam.” (Hall, 1997, p. 9-10).

Assim compreendidos, os modos de identificação resultam de aproximações que independem de origens ou experiências comuns. Procedem muito mais da opção e do desejo de constituir afiliações e afinidades, de traçar mapas estratégicos de atuação. Tal processo de construção de identidades grupais envolve a atividade cuidadosa de elaborar versões de acontecimentos, criar biografias de personagens, histórias, símbolos que constituam os perfis identitários – um trabalho meticoloso de pesquisa e de seleção dos aspectos que comporão o desenho no qual o grupo se reconhecerá. Os “reconstrutores” dessas identidades propõem-se a remexer os vários arquivos, retirar as poeiras do esquecimento e do silêncio, para registrar uma memória que refaz, re-lembra os episódios, os locais, as situações e personagens, as datas e os textos a serem celebrados, o que possibilitará a reatualização e a fixação dos significados que não se deseja esquecer (Nora, *apud* Fabre & O’Meally, 1994, p. 295-300).

As “identidades negras” no Brasil, ou identidades afro-brasileiras, são aqui entendidas, na esteira dessas reflexões, como

construções discursivas geradas em distintos universos histórico-culturais, e o traçado de tais perfis identitários compreende, nos seus primeiros momentos, um trabalho de busca do fragmento, dos resquícios sobreviventes para, a partir daí, produzir e reconstruir a história do grupo étnico.

A já antológica criatividade nacional para classificar os indivíduos pela cor<sup>1</sup> parece definir bem o modo como é posta a questão racial no país. De um lado, consideram-se constrangedoras as situações e discussões envolvendo a questão racial; de outro, não se articulam as desigualdades sociais ao racismo e à discriminação racial, muitas vezes institucionalizadas; e, finalmente, forja-se, nas relações sociais, na mídia e até em segmentos acadêmicos, o mito da “cordialidade” de um “racismo à brasileira”. Existiria, mesmo, a possibilidade de se produzir uma identidade afro-brasileira em um país que, há mais de um século, vem perseguindo um discurso que explique a sua identidade resultante da fusão de três raças tristes? O que incluir/excluir do campo cultural de cada grupo étnico torna-se um dilema para os intelectuais e políticos desde o século XIX, embora, em todos os projetos de discurso totalizador, o objetivo seja determinar a predominância e hegemonia da raça e da cultura brancas. O afro-brasileiro é posto, simultaneamente, como participante e estrangeiro nesse instável perfil nacional no qual ele e o índio são constituídos como o Outro, diferencialmente discriminado, sob o argumento de que é apenas um mímico, “almost the same, but not quite”, para usar a expressão de Bhabha (Bhabha, 1995, p.86).<sup>2</sup>

No entanto, se procuram negar a potencialidade construtiva dos afro-descendentes, se tentam apagar seus traços do desenho nacional, os discursos institucionais no Brasil incessantemente exploram e utili-

---

<sup>1</sup> A pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio, a ANPAD, de 1976, é exemplar nesse sentido, pois registrou um espectro de 135 diferentes modos (‘cores’) que os brasileiros se auto-atribuíram quando indagados a respeito da cor de sua pele.

<sup>2</sup> Quase o mesmo, mas não exatamente.

zam o arquivo cultural afro-brasileiro, em uma relação na qual são negados o poder e a capacidade de gerenciamento político e, concomitantemente, exploradas a produtividade e a criatividade cultural que não impliquem o agenciamento de atitudes direcionadas à disputa do poder.

O poema “Efeitos colaterais”, de Jamu Minka (José Carlos de Andrade), publicado no periódico *Cadernos Negros*, discute o tema e ressalta a ausência do afro-brasileiro no perfil que os meios de comunicação desenham para o país, mas também sugere uma reflexão sobre as sutilezas da exclusão, da depreciação e do apagamento do rosto que se quer negro nos vários discursos sobre a nação:

a propaganda enganosa  
paraíso racial  
hipocrisia faz mal  
nosso futuro num saco  
sem fundo  
a gente vê tevê  
e finge que não vê  
a ditadura da brancura  
Negros de alma negra se inscrevem naquilo que escrevem  
mas o Brasil nega  
negro que não se nega. (CN 19, p.82)

O escritor aponta para as dificuldades de o discurso nacional brasileiro lidar com a diferença (não-branca) que resiste ao branqueamento, em texto que se constrói a partir da contestação do discurso da democracia racial brasileira e a conseqüente recusa de qualquer proposta de construção de uma identidade afro-brasileira. A imagem pedagógica do paraíso racial é circundada por expressões que desautorizam o discurso da democracia racial (*propaganda enganosa, hipocrisia, saco sem fundo*) e apontam a arrogância de um discurso que prega a hegemonia de um grupo étnico e alimenta o ideal do branqueamento. O texto, contrapondo-se ao dito popular discriminatório tido por elogioso – “negro de alma branca”, descreve um quadro de invisibilidades: o afro-brasileiro finge ignorar a ausência de seu rosto nos quadros nacionais, e os discursos institucionais fingem não ver aquele

afro-brasileiro que recusa a invisibilidade e constrói um discurso identitário mediante o realce dos valores de seu grupo étnico. Os versos optam por uma “prática performativa” de impor a presença do seu rosto negro no desenho identitário nacional, não sem enfatizar, na última estrofe, os obstáculos antepostos aos afro-brasileiros, sempre que buscam suplementar a construção de um discurso identitário no país. Para o escritor afro-brasileiro, a reconstrução do discurso identitário terá uma importância e um sentido estratégico especial de garantir a construção de uma personalidade étnico-cultural e a possibilidade de contemplar-se como parte de um grupo.

Além das negociações culturais interétnicas, as identidades negras no Brasil também intercambiaram com as culturas indígenas e europeias, componentes do conjunto cultural brasileiro, de tal modo que, já mesmo no período escravista, a cultura africana no país configurava-se duplamente híbrida e de feição multiforme. Assim, devido aos vários jogos políticos e sociais dos quais participaram, as identidades negras, tanto na África como na diáspora, podem ser consideradas

...identidades fraturadas ou descentradas, (...) desde que negro (*black*) significa uma cadeia de experiências, o ato de representação efetiva-se não sobre o descentramento do sujeito, mas realmente explorando o **caleidoscópio de condições de negrura** (*blackness*).<sup>3</sup> (Grifo da autora).

A opção que faço pelo uso do termo ‘afro-brasileira’ para designar a cultura e a tradição negras no Brasil está diretamente ligada ao entendimento de que, no cômputo geral das trocas, determinados elementos da cultura africana resistem e permanecem como diferenças. Diferenças que recusam e impossibilitam qualquer desejo de produção de identidades homogêneas – é o que parecem ter percebido os diferentes grupos étnicos que vieram para o Brasil, os quais continuaram com suas divergências culturais, religiosas e políticas, mas em determinados momentos (não sem problemas) conseguiram contor-

---

<sup>3</sup> Hall, 1996. p. 91.

ná-las na defesa contra os inimigos comuns. A expressão também comporta um sentido de abrangência mais intensamente político-identitária, que resgata uma incontestável duplicidade de tradições culturais não dissolvidas ou apagadas. Porém, além disso, alarga o arco da identidade cultural, uma vez que os laços identitários estendem-se a outros territórios da diáspora negra, fortalecendo as bases da plataforma de mobilização pela disputa da plena cidadania no plano transnacional.

Como é do conhecimento corrente, **raça** é um conceito comprovadamente improdutivo e equivocado para classificar seres humanos. Entretanto, como constructo histórico-cultural, continua sendo utilizado nos vários campos institucionais e não institucionais, de maneira que, mesmo apontando seu caráter falacioso, torna-se impossível ignorar a sua ocorrência na estruturação das relações sociais. Com todas as objeções ao conceito, a categoria continua sendo usada nas ciências sociais e, por vezes, confunde-se com o conceito de etnicidade, em alguns momentos, preferido por alguns estudiosos que a descrevem como uma categoria resultante de interações culturais provenientes do consentimento de grupos.<sup>4</sup>

Vale ressaltar que, entre os sociólogos e os antropólogos, não existe unanimidade quanto à diferença precisa entre o conceito de raça e de etnia. Alguns consideram a raça um subconjunto da etnia, outros consideram esse termo um substituto menos problemático para o termo raça, outros insistem no caráter de construção imaginada dos dois conceitos e outros ainda apontam as indelévels heranças da hierarquização de base fenotípica presente na palavra raça e preferem etnia pelo seu caráter transnacional de comunidade etnocultural (Pougnat; Srteiff-Fernart, 1998. p. 21-44).

---

<sup>4</sup> *The Columbian dictionary of modern literary and cultural criticism* apresenta em um único verbete race/ethnicity. Childers & Gary Eds., 1995. p.250-251.

Wallerstein propõe a diferenciação entre raça e etnia nos seguintes termos:

...”raça” é definida de modo a constituir um categoria genética, que tem uma forma física visível(...) Um grupo étnico é definido como uma categoria cultural, da qual se diz haver certa continuidade de comportamentos que são transmitidos de geração a geração e que, em teoria, *não* são normalmente ligados às fronteiras de estado.<sup>5</sup>

Barth é um dos fundadores de uma linhagem teórica que concebe a identidade étnica como “uma forma de organização social baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores.” (Poutignat; Srteiff-Fernart, 1998, p. 141). Segundo essa concepção, a etnicidade é construída e modificada na interação dos grupos, estabelece limites entre os indivíduos que integram ou não o grupo e funciona como recurso mobilizado na disputa pelo poder político e na conquista dos bens econômicos. Também Werner Sollors ressalta esse caráter imaginário do conceito, definido como o ato de “pertencer e ser percebido pelos outros como parte de um grupo étnico.”(Sollors Ed., [199..?]. p. xiii), imaginado como real, estável e estático, que requer a manutenção de certos mitos, traços e capital humanos. Poutignant & Streiff-Fenart, no estudo das revisões do conceito de etnia pelos sociólogos e antropólogos de língua inglesa, enfatizam que

... o grupo étnico não é mais definido *per se*, mas como uma entidade que emerge da diferenciação cultural entre grupos que interagem em um contexto dado de relações interétnicas (estrutura das relações entre centro e periferia, situações migratórias, fenômenos de colonização e descolonização, sociedades pluralistas etc.).<sup>6</sup>

A análise do conceito, segundo eles, não pode perder de vista nem o seu caráter de construção simbólica nem o fato de os grupos

---

<sup>5</sup> Balibar; Wallerstein, 1991. p.77.

<sup>6</sup> Poutignat; Srteiff-Fernart, 199. p. 82.

étnicos serem formados a partir da necessidade de definir espaços de poder político ou social.

Assim, a etnia é estudada como categoria criada para justificar ajuntamentos estratégicos de indivíduos de origens e formações diversas que desejam ou precisam estabelecer laços sólidos de união e convívio, sendo entendida como resultado da combinação de aspectos biológicos e culturais, comunidade de traços físicos, de cultura, de língua, como elementos que se fazem comuns para determinados grupos que decidem unir-se em determinadas situações plurais. Concebido como invenção e construção, o desenho étnico torna-se mais nítido e é reivindicado mais intensamente como consequência da composição das forças de poder em um dado momento; relacional e estratégico, ele aflora como elemento de mobilização quando o grupo é mais enfaticamente discriminado ou excluído da vida política e social (como, aliás, qualquer identidade).

Na discussão de identidades afro-brasileiras, faço uso do conceito de etnia sob a ótica contemporânea, interdisciplinar, de uma construção simbólica de pertença situacionalmente determinada e freqüentemente manipulada pelo grupo. Uma manipulação que determina a escolha dos elementos mobilizadores para a construção de perfis que o distinguirão dos demais e organizarão as relações sociais e reivindicações estruturadas como estratégias de agência no campo das relações interétnicas. Entendo que as identidades afro-brasileiras, desde o início do século XX, estavam projetadas para a organização do grupo e para a sua inserção no universo social brasileiro; para isso, os grupos e entidades tentavam criar uma identidade negra que contestasse as imagens produzidas pela **definição** que impunha aos negros um rótulo modelar de convívio social marginal, inferior e anômico.

Após o fechamento da Frente Negra, em 1937, e a contínua exclusão dos afro-descendentes das conquistas sociais, os movimentos negros no Brasil insistirão nos dois aspectos da etnicidade. Em um



primeiro momento, incentivarão a construção de um discurso de identidade étnica, por meio da valorização de aspectos culturais afro-brasileiros, com vistas à reversão de rótulos e estigmas inferiorizantes e para a produção de uma auto-estima elevada. Tal prática tinha por objetivo produzir uma solidariedade e unidade do grupo pela ativação dos signos culturais que o singularizavam. Constatase, nesse período, a ênfase na urgência da construção de um discurso étnico-cultural agregador.

A partir de um momento seguinte, mais ou menos em meados da década de oitenta, intensifica-se, nos discursos de alguns periódicos, um propósito de direcionar a energia acumulada pela produção da etnicidade para o acesso e a participação ativa nas esferas decisórias do poder. Alguns líderes dos movimentos começam a enfatizar, nas suas agendas políticas, o interesse por candidatos que incluam em seus projetos políticos a discussão e o encaminhamento de estratégias que dêem visibilidade às questões étnicas. Começam também a questionar a incorporação e a utilização de símbolos étnicos culturais pelo discurso hegemônico e a concomitante permanência de práticas discriminatórias e de exclusão. Entendem a construção da identidade em termos que transcendem os limites do discurso de resistência e têm, por meta, intervir no processo de transformação da realidade e de instituição do poder.

Concomitantemente aos estudos desenvolvidos no meio acadêmico, grupos de negros desvinculados de órgãos institucionais organizam, desde o início do século XX, atividades festivas, associações e jornais, discursos por meio dos quais buscam modificar o sistema de representação do seu grupo étnico. A já citada *Imprensa Negra*, com seus jornais dirigidos ao público negro, os clubes e as entidades recreativas para negros e mestiços, o *Teatro Experimental do Negro* terão por meta congregar os afro-brasileiros para contestar as imagens depreciativas que a sociedade lhes impingia, com o fim de justificar a sua exclusão do universo social do país.

Nos inícios dos anos setenta, grupos como o Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), o Grupo Palmares, o movimento *soul* e os blocos afros promovem reuniões e seminários nos quais são discutidas propostas para a organização dos afro-descendentes e de seus discursos identitários. O Movimento Negro Unificado é criado no final da década com um discurso mais direto de combate ao racismo e maior explicitação dos seus objetivos políticos. Os afro-brasileiros desejam desestabilizar a fotografia de unidade-síntese da Nação, empenhando-se em mostrar seus rostos e marcas “destoantes” como indispensáveis para a configuração do seu perfil multifacetado. Para isso, insistirão em mostrar-se parte suplementar do projeto unificador, como faz o poeta Carlos Assunção, em diálogo com Langston Hughes, outro poeta afro-descendente; o poeta afro-brasileiro inscreve-se no quadro, evoca um passado de participação no processo de construção do país e, recusando a exclusão, evidencia o desejo de atuar na vida pública:

Fui eu que construí o que esta nação tem  
Agora a nação tem vergonha de si mesma  
Agora tem vergonha de minha presença  
Agora tem vergonha de minha cultura  
Agora tem vergonha de meu sangue  
Agora se volta contra mim  
(...)  
Só sei que esta nação é minha também (CN5, p.19)

A criação das identidades afro-brasileiras está diretamente articulada à necessidade de transformação, pelas minorias, dos espaços hierárquicos em espaços de atuação produtiva e à necessidade de transformar a identidade intervenção (*agency*). O escritor Lawrence Grossberg no ensaio “*Identity and Cultural Studies: Is that all there is?*” afirma que, no campo dos estudos culturais, *agency* compreende, em sentido mais amplo, as possibilidades de atividade e de intervenção nos processos por meios dos quais a realidade vem continuamente sendo transformada e os modos como o poder vem sendo assumido (Grossberg *apud* Hall, 1996, p. 97-100). Ele destaca as relações de

participação e acesso como possibilidades de movimentar-se em particulares locais de atividade e de poder e deles participar de forma a viabilizar a assunção de seus poderes. Nessa perspectiva é que relaciono *agency* e identidade, vendo essa última como instrumento de promoção/viabilização de estratégias indicativas dos laços de pertencimento e das possibilidades de influenciar e interferir nos territórios de poder.

Os africanos e os afro-descendentes não se mantiveram inertes e passivos diante do conjunto de representações que lhes foi imposto como caracterização; escravos ainda, alguns aprenderam a ler, escrever, dominaram a cultura do dominado e atuaram nos limites que as condições dos locais em que viviam lhes impuseram; outros, como Phyllis Wheatley e Frederick Douglass, destacaram-se, em séculos passados, como exemplos históricos de luta pela demonstração das capacidades intelectuais dos negros e da recusa ao lugar de escravo que lhes era imposto. No Brasil, Zumbi, Luís Gonzaga das Virgens, Lucas Dantas, Manoel Faustino e João de Deus (os inconfidentes condenados à morte na Revolta dos Búzios), Luiza Mahin, Luís Gama entre outros muitos e anônimos, através das suas histórias de vida e das lutas cotidianas, de modos variados, contestam, de forma veemente, a suposta inferioridade dos africanos e afro-descendentes.

Se o discurso é um meio de instauração do poder, a desautorização e a ruptura com certo tipo de discurso promoverão abalo nas estruturas discursivas e nas malhas do poder. As representações discursivas, produzidas e construídas no regime de “verdade”, legitimam a posição hegemônica de um grupo étnico racial. Minar as bases desses discursos, mediante a produção de contradiscursos que apontem seu caráter unilateral e tendencioso, constitui-se em forma de resistência e também de evidenciar o desejo de galgar acesso às instâncias

de poder. Os grupos minoritários vão, assim, operar uma reversão<sup>7</sup> nos discursos instituídos: explicitam os seus mecanismos de funcionamento, apontam seus interesses e objetivos, expõem as suas hierarquias e valores, como estratégia de contestá-los e disputar com eles o poder de persuasão. Enunciador consciente de sua formação cultural e de sua dupla posição social, *double voiced*,<sup>8</sup> que transita entre as culturas de origem africana aprendidas de modo assistemático e a cultura obtida através dos universos institucionais, o escritor afro-brasileiro constata que seu perfil está ou ausente ou esmaecido no desenho dos componentes da família nacional e, como grupo minoritário na economia das relações de poder, sente-se simultaneamente incluído e excluído no discurso da cultura ocidental.

Não será a cor da pele ou a origem étnica o elemento definidor dessa produção textual, mas sim o compromisso de criar um discurso que manifeste as marcas das experiências históricas e cotidianas dos afro-descendentes no país. O conjunto de textos circula pela história do Brasil, pela tradição popular de origem africana, faz incursões no iorubá e na linguagem dos rituais religiosos, legitimando tradições, histórias e modos de dizer, em geral ignorados pela tradição instituída.

Inventada pela cultura ocidental, o que se chama hoje de cultura africana prescinde de toda e qualquer idéia de pureza. Entretanto a convivência imposta e também negociada com a tradição ocidental e cristã não gerou o total afastamento de uma ontologia na qual o mundo físico e o mundo interior, o sagrado e o secular, interagem intensamente. Afinal, “a tradição africana é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor nos permite remontar à Unidade primordial” (Bá Hampaté, *apud* Luz, 1995, p.629).

---

<sup>7</sup> O sentido de ‘reversão’ é aqui utilizado a partir das reflexões propostas por Deleuze no ensaio “Platão e o simulacro” (Deleuze, 1974, p.259-271).

<sup>8</sup> Utilizo a expressão no sentido que lhe empresta Gates, ao caracterizar a produção literária negra da diáspora e sua ambivalência expressa no fato de estar simultaneamente ligada à tradição ocidental e às tradições de origem africana levadas e adaptadas na diáspora. (Gates, 1988).

*Rosário rezado*  
*Reisado nagô.*

Na vida dos povos africanos em diáspora no Brasil, as linhas do relacionamento identitário eram retraçadas, na Bahia e em outros espaços, pelos fios e fios de miçangas enrolados nos corpos. Os africanos usavam colares feitos de búzios (rosário de ifá) e de contas coloridas, como forma de apontar pertencimentos e devoções religiosas; entretanto, o “sistema educativo colonial”, desde logo, procurou ensinar aos africanos que as contas faziam parte da devoção católica, tentando outra reconfiguração do seu sentido.

A cultura religiosa católica tecerá laços cristãos para os negros por meio da criação de igrejas e irmandades “dos pretos”, entre elas destacando-se a de Nossa Senhora dos Rosários dos Pretos. Seria ela diferente da outra Nossa Senhora? Menos exigente na defesa dos seus fiéis e protegidos? Menos sensível aos sofrimentos e agruras da vida de um escravo?

O discurso do padre Vieira expõe os artifícios retóricos utilizados para conduzir a interpretação do estado do escravo na sociedade católica, uma interpretação que não motivasse o questionamento da infinita bondade e justiça do Senhor nem incitasse os africanos a almejar a alteração da sua situação de desprestígio:

...deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós viveis como gentios; e vos ter trazido a esta, onde instruídos na fé, viveis como christãos, e vos salveis. (...) **e que farão assim ajoelhados? Não baterão as palmas como costumam, mas fazendo oração levantarão as mãos ao mesmo Deus.**

(...)

Não se pudera, nem melhor nem mais altamente, descrever que coisa é ser escravo em um engenho no Brazil. Não ha trabalho nem genero de vida no mundo mais parecido à Cruz e Paixão de Christo, que o vosso em um d'estes engenhos. (...) Bemaventurados vós se soubereis conhecer a fortuna do vosso estado, e com a conformidade e imita-

ção de tão alta e divina similhaça aproveitar e santificar o trabalho.<sup>9</sup>  
(Grifos da autora).

Lido hoje, o texto de Vieira chega a soar-me estranho: como agradecer ao Deus do amor e da misericórdia pelos benefícios do desterro, dos castigos, do cativoiro, do trabalho forçado e da desumanização? Como entender os mistérios e milagres do Rosário que elege uns para senhores e outros para escravos? Por outro lado, o desejo de ensinar outros costumes está evidente principalmente na “correção” do sentido do ato de ajoelhar-se.

O rosário cristão, introduzido na cultura dos afro-descendentes, é pretexto para que Conceição Evaristo deslize, suba e desça, desfie as suas contas, brinque com as possibilidades de significados da expressão “contas/contar” e ofereça, conta a conta, verso a verso, uma descrição de “um rosário dos pretos” – constituído “de contas negras e mágicas”. Ao desfilar suas contas em “Meu rosário”, ela fala de percursos, histórias, identidades, alegrias e frustrações que são também meus e de outros afro-brasileiros.

Do meu rosário eu ouço os longínquos batuques do meu povo e encontro na memória mal-adormecida as rezas dos meses de maio de minha infância. As coroações da Senhora, onde as meninas negras, apesar do desejo de coroar a Rainha, tinham de se contentar em ficar ao pé do altar lançando flores. (CN, 15, p. 23)

As miçangas ou contas, conhecidas e utilizadas pelos povos africanos como marcas externas de preservação de seus vínculos identitários e das afiliações míticas, serão “aproveitadas” pelo padre Vieira para delinear um discurso construtor de outra marca identitária. As contas brancas opacas de Oxalá, as vermelhas de Xangô, as brancas transparentes de Yemanjá, as azul-claras de Oxóssi, fragmentos da religião dos Orixás, trazida juntamente com os africanos e recriada no Brasil, compunham a indumentária das negras como se fossem apenas meros adereços. Interessado num processo pedagógico com base nas

---

<sup>9</sup> Vieira, 1951. Sermão XIV, v.11, p. 303 e 309.

comparações e identificações, o padre Vieira procurou atribuir ao uso dos adereços um sentido católico, ensinado no seu sermão XXVII da série Maria Rosa Mística:

As voltas de contas que trazeis nos pulsos e ao pescoço (fallo com as pretas) sejam todas das contas do Rosário. As do pescoço cahidas sobre os peitos, serão a marca do peito: (...) e as dos pulsos como bracetetes, serão a marca do braço (...) e uma e outra marca, assim no coração como nas obras, serão um testemnuho e desengano publico para todos, de que já estão livres vossas almas do captiveiro do demonio e do peccado, para nunca mais o servir.<sup>10</sup>

Para o jesuíta, uma vez instaurado o processo de ressignificação, as contas (símbolos dos pertencimentos étnicos, passam a símbolos da “libertação do paganismo”, do pecado e do demônio), tornam-se marcos de ruptura com as tradições de origem africanas e de adoção do catolicismo; no entanto, “obedecendo” à orientação dos jesuítas, as pretas continuaram utilizando as contas dos Orixás (em geral sob as roupas), juntamente com as do rosário católico, prestando, assim, culto às divindades das duas tradições religiosas. Um procedimento idêntico à síntese do panteão dos Orixás e à reconfiguração do espaço sagrado do terreiro africano, efetivados com o objetivo de reinstalar e preservar, de acordo com as limitações da situação, seus marcos da memória cultural na diáspora.

Pressionados pelos colonizadores, cientes das dificuldades do enfrentamento direto, os africanos, no Brasil, procederam a uma reelaboração de seus cultos e produziram “um jogo de contatos com vistas à preservação de um patrimônio comum na origem embora diversificado na especificidade do ritual” (Sodre, 1988b. p. 57). O jogo negociado em que ambas as partes, mesmo que uma seja majoritária, farão concessões e adequações é muito bem figurado pelo poema “Meu rosário”. Analisado como parte do processo de adaptação à nova realidade, esse jogo faz parte de um mecanismo de aproveitamento das brechas do sistema, a fim de manter os cultos e outras

---

<sup>10</sup> Vieira, 1951. Sermão XXVII, v. 12, p. 356.

tradições. Como pontua Hall, a hegemonia cultural não fixa papéis definidos de hegemônico e subordinado, mas consiste num equilíbrio instável de estruturas e configurações de poder sempre ajustáveis (Hall, 1996, p. 468). As proibições dos cultos, vigentes até o século XX, por exemplo, motivaram várias tentativas de soluções negociadas, buscadas na “proteção” de elementos dos grupos prestigiados ou ainda mediante o pagamento de taxas de licença de funcionamento e mesmo da supressão de determinados elementos do ritual, de modo que o templo de culto, o terreiro, e os bens simbólicos pudessem reinstalar a atmosfera mítica da cosmovisão étnica. As contas desse “rosário dos pretos” quebram a tradicionalidade do rosário católico, composto apenas de padres-nossos e ave-marias; nele, “cant[a-se] Mamãe Oxum e fal[am-se] padres-nossos, ave-marias”, mesclam-se a tradição de origem africana e a tradição ocidental branca. As contas mágicas do rosário misto permitirão a circulação de energias diversas pelo corpo dos fiéis, possibilitarão um longo percurso passado a dentro, ativando memórias e lembranças distantes e recentes. Desde “os longínquos batuques” festivos e sacros, que se estendiam pela madrugada, nos quais os Orixás fazem do corpo dos fiéis seu “cavalo”, instrumento, para aconselhar, contar histórias, desvendar intrincados segredos, até as especificidades das discriminações raciais à brasileira, que restringem e hierarquizam as possibilidades de intervenção e participação ativa dos afro-descendentes na vida do país, escondendo-os sempre nos lugares desprestigiados das fotografias nacionais: “[as] coroações da Senhora, onde as meninas negras, apesar do desejo de coroar a Rainha, tinham de se contentar em ficar ao pé do altar lançando flores”.

Conceição Evaristo, verso a verso, em “Meu rosário”, explorando as possibilidades de sentido da palavra “conta/contar”, descreve débitos, créditos, responsabilidades, marcas, apreços e sofrimentos, rosário negro que, toque a toque, constrói um perfil híbrido, afro-



brasileiro, e, por outro lado, “dá conta” das nossas histórias passadas e presentes, nem sempre vividas de modo tão amistoso e harmônico:

Meu rosário é feito de contas negras e mágicas.  
 Nas contas de meu rosário eu canto Mamãe Oxum  
 E falo padre-nossos, ave-marias.  
 Do meu rosário eu ouço os longínquos batuques do  
 meu povo e encontro na memória mal-adormecida  
 as rezas dos meses de maio de minha infância. As coroações da Se-  
 nhora, onde as meninas negras, apesar do desejo de coroar a Rainha  
 tinham de se contentar em ficar ao pé do altar lançando flores.  
 As contas do meu rosário fizeram calos nas minhas mãos,  
 pois são contas do trabalho na terra, nas fábricas, nas casas, nas esco-  
 las, nas ruas, no mundo.  
 As contas do meu rosário são contas vivas.  
 (Alguém disse um dia que a vida é uma oração, eu diria porém que há  
 vidas-blasfemas.)  
 Nas contas de meu rosário eu teço entumecidos sonhos de esperanças.  
 Nas contas de meu rosário eu vejo rostos escondidos por visíveis e  
 invisíveis grades  
 e emballo a dor da luta perdida nas contas do meu rosário.  
 Nas contas de meu rosário eu canto, eu grito, eu calo.  
 Do meu rosário eu sinto o borbulhar da fome no estômago, no cora-  
 ção e nas cabeças vazias.  
 Quando debulho as contas de meu rosário,  
 eu falo de mim mesma um outro nome.  
 E sonho nas contas de meu rosário lugares, pessoas, vidas que pouco  
 a pouco descubro reais.  
 Vou e volto por entre as contas de meu rosário,  
 que são pedras marcando-me o corpo-caminho.  
 E neste andar de contas-pedras, o meu rosário se transmuda em tinta,  
 me guia o dedo, me insinua a poesia.  
 E depois de macerar conta por conto o meu rosário, me acho aqui eu  
 mesma e descubro que ainda me chamo Maria.  
 (CN15, p.23-24)

*Rosário negro/reisado nagô*, como descreve Miriam Alves, mantendo o mesmo tom místico no poema “Passo, Praça”, o periódico literário *Cadernos Negros*, no qual estão publicados os contos e poemas aqui referidos, narram, letra a letra (em diferentes caligrafias), conta a conta (de formatos e em disposições variadas), as histórias de lutas, rostos fictícios e reais, mas também reivindicam, cobram as contas pelos trabalhos impostos. Transitam entre sonhos, desejos, esperan-

ças, denúncia. Não deixam, entretanto, de vivamente caminhar para contar as *contas-pedras*, as pesadas e elevadas contas difíceis de serem quitadas, “fizeram calos nas minhas mãos, pois são contas do trabalho na terra, nas fábricas, nas casas, nas escolas, nas ruas, no mundo”.

Calos que se formaram nas mãos, nos pés, na mente, no olho e no peito daqueles que, devido a uma série de fatores, rezam o rosário de outro modo. Contas que, uma vez maceradas, extraído seu sumo e despida a casca superficial, desvelam outras histórias, em que sujeito e objeto se confundem para apresentar um outro lado da parcialidade.

O rosário composto de rezas católicas e cantos dos Orixás do poema “Meu rosário” é posto lado a lado com o “Rosário rezado/Reisado nagô” de Miriam Alves, para que os dois poemas falem das histórias contadas em jeje, longas histórias jamais esquecidas por gerações que carregam, no peito e nas costas sensíveis e resistentes, séculos de tentativas de expressão, de gritos silenciados e de pequenas vitórias que, algumas vezes, mudaram os rumos dos ventos.

Histórias e estórias que falam do Brasil, narradas em uma língua portuguesa larga e intensamente influenciada pelas línguas africanas que, por força do contato e da resistência, moldaram o português do Brasil, trazendo a musicalidade de suas línguas tonais (Castro, 1991), emprestando palavras que, de tanto tempo incorporadas à língua portuguesa do Brasil, já nos soam “portuguesas” ou brasileiras.<sup>11</sup>

Porém, se rezar o rosário indica crença e dedicação religiosa, às vezes não tão espontânea, não é a prática católica que determina o rezar de rosários e terços como forma de o fiel purgar os pecados cometidos e confessados? O ato de rezar o rosário é também um castigo, uma fatura a ser paga pelo transgressor pecador. Esse pesado rosário-punição e devoção, de santos e orixás, é apresentado por Con-

---

<sup>11</sup> De acordo com Yeda Castro, palavras como mocotó, samba, marimbondo, cochilo, denço, caçula, já assimiladas pela língua portuguesa, são palavras originárias das línguas africanas e constituem marcos explícitos do processo de africanização pelo qual passou o português no Brasil.

Conceição Evaristo e Miriam Alves como motivação para cantos e contos.

Os três terços que compõem o outro rosário, o dos pretos, contam, pois, histórias – de navios, de viagens, de outros mares, humilhações, violência e exclusão; histórias de fugas, lutas, matas, quilombos e resistência; histórias de outros contadores, agora sujeitos e objetos da narrativa, interessados em compor outras versões, narrar outras viagens e trânsitos, elaborar outras identidades e discursos, nos quais são cobradas e prestadas contas, narrados contos e ensinadas lições. Conta a conta, também eu circulo pelos textos-rosários que repetem rezas, gritos e reivindicações, histórias, subindo e descendo, macerando presente e passado, retiro e acrescento contas nas quais os fragmentos da vida vão sendo desfolhados e dão corpo a vozes que escavam, às vezes sem querer, também a mim e às minhas histórias: pedra a pedra, conta a conta, *conta por conto[s]*.

Contos e contos aos quais são atribuídas responsabilidades utilitárias e pedagógicas: propositalmente, eles pintam rápidos painéis, nos quais narrador e provável leitor identificam-se pela origem étnica e também pela similaridade dos problemas vivenciados em decorrência dessa origem. A experiência vivenciada pelo narrador, como mais velho ou mais ‘vivido’, ou mais atento, será compartilhada com o leitor, recuperando, de certa forma o valor da experiência e a utilidade da narrativa<sup>12</sup> – o que não implicará o mero restabelecimento da narrativa tradicional.

As narrativas sugerem uma compreensão do ato de narrar como programático e pedagógico, interessado na fixação de uma memória. O narrador dos contos que compõem os números pares dos *Cadernos* compartilha suas experiências, apresenta *flashes* cotidianos comuns aos negros e mestiços na sociedade do país, com o intuito de ordenar e

---

<sup>12</sup> Refiro-me aqui aos traços da narrativa tradicional levantados por Benjamin no seu famoso texto “O narrador, observações sobre a obra de Nikolai Leskov”. (Cf. Benjamin, *et al.* 1983. p.57-74).

organizar uma memória, de transmitir os seus saberes de conselheiro experiente, não necessariamente mais velho. Os textos mantêm traços de uma tradição não ainda de todo perdida, e objetivam, com essa prática, arregimentar aliados, reconstruir uma tradição da oralidade que perpassa tanto a cultura de origem europeia quanto a cultura de origem africana.

Utilizando a linguagem escrita, o narrador acalenta o desejo de aproximar-se a tal ponto do leitor/ouvinte, que consiga atingir e interferir na sua maneira de posicionar-se no mundo; seu objetivo é “ensinar” o leitor a entender sua história como continuação da história exemplar que foi narrada e estimular o seu desejo de atuar na vida política do país.

Os traços do narrador da tradição oral, o narrador clássico (Benjamin, 1983, p. 57-74), descrito e valorizado por Walter Benjamin, em oposição ao narrador do romance, podem caracterizar o narrador de grande parte dos contos; ele possui um saber vivido, legitimado pela experiência e acredita na utilidade desses saberes para os seus leitores/ouvintes; desse modo, sua narrativa estará carregada de suas marcas pessoais e da intenção de orientar e sugerir comportamentos. Embora não contenha todos os traços selecionados por Benjamin para caracterizar o narrador clássico, ao narrar a experiência de jovens desintegrados da sociedade, de amores infelizes, de personagens antigos, o narrador dos *Cadernos*, em geral, emite opiniões, insere-se nos acontecimentos, faz críticas, tece as histórias do seu grupo étnico. Reside, aí, a utilidade da narrativa: ensinar, passar a experiência para outros que, por sua vez, memorizarão e reproduzirão, com o mesmo objetivo, o fato narrado. O interesse em tornar evidente a utilidade da narrativa é que faz o narrador repetir seus conselhos, pois, segundo Benjamin, “clara ou oculta, ela [a narrativa] carrega consigo sua utilidade. Esta pode consistir ora numa lição de moral, ora numa indicação prática, ora num ditado ou norma de vida – em qualquer caso o narrador é um homem que dá conselhos ao ouvinte” (Benjamin, 1983,

p. 58). Nesse aspecto, a narrativa interessada e comprometida com um fim pedagógico, descrita por Walter Benjamin, pode gerar veios de aproximação com as narrativas dos *Cadernos Negros*.

As experiências particulares do militante afro-brasileiro, atento aos discursos que refletem os desenhos culturais, na sua complexidade e limitações, constituirão as contas, os fios de histórias compostas de fatos, mitos e crenças. Caberá ao narrador reunir, colecionar os fios do passado para rememorá-lo e torná-los lições de vida.

Conto a conto, os *Cadernos* pretendem-se sementes por germinar e organizam seu programa de transmissão de experiências, seu projeto didático de discutir facetas variadas das experiências dos afro-brasileiros e as dificuldades em concretizar o projeto de atuar no traçado e na organização política do país. Embora os Estudos Culturais os tenham apontado como falhos, e o decorrer da história venha demonstrando que o são, os projetos de redenção e resgate dos espaços e vozes dos grupos minoritários ainda se constroem com base numa crença em crescimentos e progressos que chegam mesmo a contradizer alguns dos objetivos propostos. Acredito que esse fato seja mesmo o resultado de uma impossibilidade de as mudanças e alterações nas agendas político-sociais acontecerem fora dessa perspectiva.

Contar para unir os traços e organizar sua própria história de vida, catar e colar os fragmentos da memória para compor um desenho, nada inocente, que ressalta ou esquece tudo que interessa ou não ao perfil, à memória que se deseja fixar. O ato de esquecer, aqui considerado elemento produtivo e indispensável para o traçado desse perfil, atinge, deliberadamente ou não, determinadas partes da história (que são esquecidas ou deixadas de lado). Esquecer e lembrar, ações diversas que, em conjunto, possibilitam dar feição de quadro não lacunar à história construída, permitem estabelecer conexões, eleger precursores e construir uma tradição afro-brasileira. Em “Jeremias Um e Jeremias Dois”, o personagem principal, homônimo do profeta

bíblico, tem seu perfil traçado em moldes que recusam o ideal de embranquecimento, criando uma auto-imagem positiva, fincada em uma narrativa criada para valorizar as origens antes depreciadas. O personagem possui um discurso auto-exaltativo, divulga um conhecimento da história, cultura e tradição, capaz de motivar, para si e para outros, a construção de uma auto-estima elevada, diferentemente do homônimo, conhecido como “o profeta chorão”,

Jeremias era valentão. E além de valentão, bastante dado a gabolices. Gabava-se da cor retinta de sua pele, dizendo ser a cor mais linda do mundo. Seu nariz chato e cabelo pixaim eram dádivas divinas; seu andar gingado era um pouco de harmonia e do ritmo do universo no seu corpo; seus dentes claros e fortes eram capazes de triturar ossos de frangos e até mocotó, na sua loucura por tutano. Quando falava dos antepassados, os avós de Jeremias despontavam como os escravos mais rebeldes e destemidos que, com frequência, provocavam rebelião nas senzalas. Falava em tom jactancioso dos seus conhecimentos de rezas bravas e mansas para as mais variadas circunstâncias, e que os seus orixás não o deixavam desprotegido em momento algum. (CN4, p.7.)

Os elementos biográficos escolhidos para caracterizar Jeremias apontam a convivência entre a atmosfera mágica de um passado ancestral africano e a tradição judaico-cristã, uma identidade híbrida cujas marcas podem ser notadas no momento em que descreve os auxiliares do seu projeto de vingança: “Os orixás à minha direita, à minha esquerda e nas minhas costas e o São Cipriano na minha frente formavam uma cruz”. Podem ser identificados, no texto, vários exemplos de utilização dos elementos das duas culturas que compõem o perfil identitário do personagem. No texto, os traços fenotípicos são aceitos, afinal são imutáveis e resultam de aspectos culturais que não precisam ser apagados para que se torne produtiva uma discussão de cunho político-social.

Os povos na diáspora, diferentemente do que pensaram as elites colonizadoras, não são tábula rasa, mas inscrevem a si e às suas culturas no corpo da tradição que lhe é imposta. Os arranhões e cortes, consciente e inconscientemente realizados pela cultura minoritá-

ria, deixam marcas indeléveis e incontestes, inventando, na diáspora do Brasil, o reisado nagô. *Rosário rezado/reisado* que narra uma história de sofrimento e de insubmissão, mas também de alegrias e realizações, “apesar da cruz (cristã) pesar”.

Paissandu a Praça  
 Passo no Paissandu  
     a Praça  
     há Pedra  
     há  
 Rosário negro a desfiar...  
 há estória

Paissandu a Praça  
 Passo  
 Ouço  
 Rosário rezado  
     Reisado  
 negro a desfiar...  
 há estória em gêge  
 praça pedra a pedra  
 conta  
 a  
 conta

Conta  
 das costas que não se curvaram  
 conta  
 ah!  
 Conta  
 apesar da cruz (crista cristã) pesar  
 apesar  
 conta  
 rosário rezado  
     Reisado nagô  
 conta a conta  
 conta. (CN17, p. 40-41)

O peso da cruz cristã sugere à leitura de, pelo menos, três qualidades de fardo: primeiramente, o peso do trabalho forçado, imposto aos nossos ancestrais sob o sistema escravocrata; em segundo lugar, remete para o conjunto de castigos impingidos como meio de forçar a desumanização e coisificação do escravo; em terceiro, o peso da im-

posição de uma língua, uma cultura, uma forma de vida e de uma religião fundamentadas em bases alheias e totalmente desconhecidas, mas que precisavam ser o mais rapidamente “aprendidas” para garantir a sobrevivência.

Para os senhores, contudo, os africanos e afro-descendentes eram considerados objetos, ou, no máximo, seres humanos inferiores, por mais que fossem adestrados na cultura, língua ou tradição branca. Por maior habilidade que demonstrassem no processo de tradução cultural, eles constituiriam apenas uma “diferença que é quase a mesma, mas não exatamente” – “quase o mesmo, mas não brancos” (Bhabha, 1995, p.130 e 135).

Entretanto, devido à ambivalência do conceito de mímica proposto por Bhabha, se leio o processo do ponto de vista dos afro-descendentes, posso ver nessa “mímica” também a atuação da cultura dominada que, ainda de acordo com o autor, simultaneamente revela e desestabiliza a autoridade do discurso hegemônico. O africano e seus descendentes aprendem, transformam, utilizam, torcem, distorcem, remodelando a tradição imposta e recusando curvar-se plenamente, camuflam a insubmissão e impõem sua feição e marcas ao discurso imposto, fraturam-no tornando visível a atuação da alteridade – *rosário rezado/reisado nagô*. Essa prática será lida pelo discurso instituído, de um modo produtivo para os objetivos da versão hegemônica, isto é, será “entendida” como demonstração da incapacidade para o aprendizado, sendo utilizada como fundamento para as representações e as estratégias discriminatórias.

O peso da escravidão modifica-se, atualiza-se no século XX, e muitos discursos expõem o modo como os afro-brasileiros têm tentado combater a exclusão; mas, como lembram os versos de Miriam Alves, muitas “costas não se curvaram” e seus descendentes empreendem, hoje, uma luta pela emancipação, herdeiros que são de vozes revoltosas e rebeldes, como as “Vozes-mulheres” de Conceição Eva-



risto. Através de cinco tempos, gerações diferentes (a da bisavó, da avó, da mãe, a voz da poetisa e a voz da filha), as vozes assumem modulações diversas em sintonia com a época e as condições político-sociais, constituindo sua biografia. As vozes das mulheres assumem atitude obediente em um momento, de revolta tímida em outro, um tom guerreiro, tudo sintetizado no eco da “vida-liberdade” da última geração, que funde e herda o vigor de todos os tempos. “Vozes-mulheres” em seis momentos, que não posso deixar de registrar:

A voz de minha bisavó ecoou  
criança  
nos porões do navio.  
Ecoou lamentos  
de uma infância perdida.

A voz de minha avó  
ecoou obediência  
aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe  
ecoou baixinho revolta  
no fundo das cozinhas alheias  
debaixo das trouxas  
roupagens sujas dos brancos  
pelo caminho empoeirado  
rumo à favela.

A minha voz ainda  
ecoa versos perplexos  
com rimas de sangue  
e  
fome.

A voz de minha filha  
recolhe todas as nossas vozes  
recolhe em si  
as vozes mudas caladas  
engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha  
recolhe em si  
a fala e o ato.  
O ontem – o hoje – o agora.  
Na voz de minha filha  
se fará ouvir a ressonância  
o eco da vida-liberdade. (CN13, p.32-33)

Choro, submissão, revolta contida, palavras poéticas, atuação, As vozes-mulheres, diversas, fragmentadas, espalham-se pelos *CADERNOS Negros* persistentemente – Conceição Evaristo, Miriam Alves, Esmeralda Ribeiro, Sônia Fátima, entre outras –, múltiplas, dissonantes e melodiosas vozes, semelhantes e diferentes, frágeis, tímidas e resistentes, atentas, sensíveis e cheias de esperança “ao escrever a fome, a dor, a vida.”

Ao escrever a dor,  
sozinha,  
buscando a ressonância  
do outro em mim  
há neste constante movimento  
a ilusão-esperança  
da dupla sonância nossa. (CN19, p.27.)

Conta a conta, constituindo rosários diversos, algumas descrevem-se em ânsias de mudanças, transformações de lugares e modos sociais – uma vontade de poder mudar, de construir-se outra.

As vozes-mulheres são também depositárias das memórias, herdeiras de uma tradição africana em que a mulher tem uma função sagrada, assume o papel de guardiã das tradições e da memória. Essa é a voz-mulher do poema “A noite não adormece nos olhos das mulheres”, de Conceição Evaristo. A subjetividade feminina construída e aprendida não é rejeitada nem entendida como algo doloroso. A “convencional” presença de uma certa instabilidade emocional de “lua fêmea, semelhante nossa” é carregada de otimismo e muito bem aceita. A lembrança/memória cola-se à imagem de mulher/fêmea construída como ser vigilante, guardiã das histórias e das memórias pontuadas pelo lapso das lembranças, desenhada como força capaz de superar até as inevitáveis limitações físicas ou sociais, sem menosprezar as marcas de uma subjetividade construída com ênfase na emoção e nos sentimentos.

A noite não adormecerá  
jamais nos olhos das fêmeas  
pois do nosso sangue-mulher

de nosso líquido lembradiço  
em cada gota que jorra  
um fio invisível e tônico  
pacientemente cose a rede  
de nossa milenar resistência (CN19, p. 26)

Os discursos das vozes-mulheres sugerem uma análise do processo de construção e de aceitação/recusa de uma subjetividade de gênero e etnia que não é configurada como processo individual e solitário, desenvolvido pelo desejo de ser ou não ser, agir ou não agir de uma forma determinada. Resulta, antes, de um trabalho contínuo e cotidiano de reelaboração de modelos, significados e atitudes desenhados e aprendidos no tecido das várias formas de convívio experienciadas pelos sujeitos e pelos grupos.

Os textos desse importante periódico de literatura afro-brasileira organizam um coral de vozes jamais totalmente silenciadas, que se mostram e fazem história, uma história também minha, a provar que o rosário de contas-pedras, usadas como adereços (pedras de colar), contas pedras pesadas, difíceis de serem conferidas ou postas à vista, também “se transmuda[m] em tinta,[...] guia[m] o dedo,[...] insinua[m] a poesia”. A poesia afro-brasileira, construída que é nas encruzilhadas de um repertório cultural diversificado, viajando por entre os vários espaços da diáspora, intercambiando com a cultura africana, continua a transitar, às vezes mais à vontade, noutras de modo meio “envergonhado”, constrangida, ainda, devido aos anos de aprendizados ocidentais, entre territórios sagrados de Mamãe Oxum, Oxossi e Ave-Marias.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel. **Race, nation, class: ambiguous identities.** London/New York, [s.l.], 1991.
- BENJAMIN, Walter. **Textos escolhidos.** São Paulo: Abril Cultural, s.d.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura.** Belo Horizonte: UFMG, 1998.

- CASTRO, Yeda Pessoa de. **A presença cultural negro-africana no Brasil: mito e realidade**. Salvador: CEAO, 1991.
- DELEUZE, Giles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 259-272.
- GATES, Jr. Henry Louis. **Figures in black: words, signs and the racial self**. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- HALL, Stuart. **Identidade cultural**. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1997.
- HALL, Stuart. Who needs identity. In HALL, Stuart, GAY, Paul du. (Eds.). **Questions of cultural identity**. London: Sage, 1996. p.1-17.
- LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. Salvador: Centro Editorial Didático da UFBA/Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1995.
- MORLEY, David; CHEN, Huan-Hsing (Eds.). **Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies**. London: Routledge, 1996.
- NORA, Pierre. Between memory and history: les lieux de mémoire. In: FABRE, Geneviève; O'MEALLY, Robert.(Eds.). **History and memory in African-American culture**. Oxford: Oxford University Press, 1994. p. 284-300.
- POUTIGNANT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido do grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1998
- SOLLORS, Werner. (Ed.). **The invention of ethnicity**. New York: Oxford University Press.
- VIEIRA, Padre Antonio. **Sermões**. Lisboa: Lello & Irmão, 1951. v.12. Sermão XX, p.85-121; Sermão XXVII, p.332-371. (Rosa Mística).