

ANTONIO SÉRGIO ALFREDO GUIMARÃES

Resistência e revolta nos anos 1960: Abdias do Nascimento

**ANTONIO SÉRGIO
ALFREDO GUIMARÃES**
é professor do
Departamento de
Sociologia da FFLCH-USP.

Versão anterior deste texto foi apresentada ao XXIV Encontro Nacional da Anpocs em Caxambu, em outubro de 2005, e preliminarmente discutida no seminário Brazil: Race and Politics in the Americas, na Universidade do Texas, em Austin, em 16 de setembro de 2005.

Já faz algum tempo que venho trabalhando com a noção de *modernidade negra* para explicar o processo de construção de diferentes identidades raciais dos negros e mulatos brasileiros e americanos¹. Mas só se pode falar de modernidade negra no plural, pois ela varia de acordo com as diferentes formações nacionais. Isso significa, em termos concretos, que a história de cada Estado-nação do Ocidente ou de origem ocidental (fruto da colonização europeia) é, ao mesmo tempo, uma história particular da modernidade negra.

No entanto, para explicar essas diversas formações podemos recorrer a um conjunto fixo de condicionantes históricos, que funcionam como se fossem variáveis independentes. Além dos fatores demográficos, econômicos, sociais ou políticos, pode-se destacar uma ordem particular de condições, mais propriamente ideológicas ou intelectuais, que são as tradições e constelações de idéias. Tradições essas tão intimamente interconectadas por influências recíprocas que apenas podemos agrupá-las pelas grandes línguas de expressão colonial: o português, o espanhol, o inglês e o francês.

Podemos, assim, identificar três grandes zonas de pensamento, a ibero-afro-americana, a anglo-afro-americana e a franco-afro-americana, que funcionaram como verdadeiros “arquivos” de onde foram sacadas idéias para forjar identidades raciais e ideologias de integração na modernidade ocidental. Eu diria que idéias e intelectuais negros circularam entre essas três zonas.

Em outros textos, procurei explorar algumas construções ideológicas que deram origem a certos padrões particulares. Foi assim que explorei a idéia de *raças históricas*, desenvolvida por

¹ Entendo por *modernidade negra* o processo de inclusão social e simbólica dos descendentes de africanos às sociedades das Américas e da Europa. Significa, grosso modo, a incorporação dos negros ao Ocidente como pessoas civilizadas. Podem-se distinguir dois momentos de tal integração, cuja ordem cronológica não é unívoca: um primeiro, de representação positiva dos negros, construída por intelectuais brancos, principalmente na literatura e nas artes plásticas (cubismo, negrismo, modernismo) e, num segundo momento, a criação de representações positivas dos negros feitas pelos próprios negros, também nas artes e na literatura, mas também na ideologia e na política.



DuBois, nos Estados Unidos, a partir das noções de *Kultur*, do romantismo alemão, e *culture*, da antropologia cultural de Boas. Detive-me também em vários momentos sobre a noção de *négritude*, criação de Aimé Césaire e Leopold Seghnor, reelaborada por Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento; assim como escrevi detalhadamente sobre a ideologia da *democracia racial* como forma de apropriação das idéias de Gilberto Freyre e de Arthur Ramos pelos intelectuais negros brasileiros (ver Guimarães, 2004a; 2004b; 2002).

Há, entretanto, duas noções, oriundas do mundo francófono, ambas bastante desenvolvidas por Albert Camus, que encontraram eco nos escritos de Abdias do Nascimento dos anos 1960 e que passaram despercebidas pela literatura especializada até o momento. Refiro-me às noções de *resistência* e de *revolta*, bastante presentes nas ideologias que informaram as lutas de descolonização da África francesa. Apesar de as atas do I Congresso do Negro Brasileiro terem sido publicadas em livro, em 1968, com o título de *O Negro Revoltado* (Nascimento, 1982), título também do ensaio introdutório, escrito por Abdias do Nascimento, nenhuma curiosidade maior despertaram nem o título, nem as inúmeras citações de *O Homem Revoltado*, de Albert Camus (s/d)².

Este artigo busca, portanto, jogar alguma luz sobre o porquê da utilização de tais conceitos e verificar a sua eventual influência na obra posterior de Abdias, assim como na ideologia dos futuros movimentos negros brasileiros.

RÉSISTANCE E REVOLTA

Em que ano Abdias leu *O Homem Revoltado* é difícil estabelecer. Em entrevista a Gerard Police (2000), Abdias sugere ter escrito *O Negro Revoltado* logo depois de Camus ter escrito o *L'Homme Révolté*, mas isso é inverossímil, pois o ensaio é datado de agosto de 1967 e o livro de Camus publicado em 1951³. Ademais, Abdias não lia

francês e não havia tradução em português ou espanhol antes de 1955. Em comunicação pessoal, disse-me ele que leu o texto de Camus, pela primeira vez, em espanhol, numa edição que lhe fora presenteada por seu amigo Efraim Bó⁴, comprada no México. Essa informação é congruente com a versão das citações de Camus em *O Negro Revoltado*⁵. Mas por que, ao ler *El Hombre Rebelde*, como foi traduzido para o espanhol, Abdias evita falar de negro *rebelde*? Isso sugere que Abdias ou já tinha conhecimento da tradução portuguesa ou conhecia o original, pois, ademais, o livro é citado sempre por Abdias como *L'Homme Révolté*⁶. O decisivo, entretanto, para arriscar uma datação, é o fato de o conceito de *revolta* não ser central no discurso de Abdias antes de *O Negro Revoltado*. Parece mais prudente, pois, acreditar que Abdias tomou conhecimento da “revolta” depois de 1966, talvez pouco antes de escrever o seu ensaio.

Vale ressaltar, inicialmente, que a noção de “revolta”, significando um profundo sentimento subjetivo de injustiça que não encontra expressão política coletiva, ou seja, que não se transforma em “rebeldia” ou “combate”, é elemento constitutivo do repertório das idéias que forjaram historicamente a identidade negra no Brasil. Abdias tinha íntimo contato com esse mundo de idéias, como bem o demonstra Macedo (2005) na sua exposição dos escritos de Abdias no ano de 1946⁷. O distintivo da *revolta* que Abdias apreende em Camus, entretanto, é que, em torno dela, poderá organizar discursivamente a resistência moral e política às injustiças vividas pelo negro brasileiro.

O fato é que a leitura de *El Hombre Rebelde* foi decisiva para o desenvolvimento posterior do pensamento político de Abdias. Mas não todo o livro, frise-se logo de início. Como veremos adiante, foram a introdução e a primeira parte, justamente aquela intitulada “o homem revoltado”, que prenderam a atenção e fascinaram Abdias. O restante do ensaio não parece interessar a ele; justamente onde Camus se pergunta por que os ideais se pervertem, por que a

2 Não descobri ainda a data dessa edição, mas, na quarta capa, há uma notícia biográfica de Camus em que se registra sua morte em janeiro de 1960.

3 “E o Camus escreveu, acho que foi depois dessa visita [ao Brasil, em 1949], ele escreveu o *Homem Revoltado*, e eu escrevi logo o *Negro Revoltado*, você pode ver que faço várias referências, a cada capítulo boto uma seleção do Camus” (apud Police, 2000, vol II, p. 181).

4 Efraim Bó, Gofredo Iommi, Juan Raul Young e Napoleão Lopes Filho formavam com Abdias a Santa Hermandad Orquídea, um grupo de poetas argentinos e brasileiros que percorreu boa parte da América do Sul em boemia, nos anos 1940 (ver Police, 2000).

5 As citações feitas por Abdias não correspondem à tradução portuguesa. Por exemplo, coteje-se a citação feita por Abdias, “A Revolta Nasce do Espetáculo da Sem-razão, ante uma Condição Injusta e Incompreensível” (Nascimento, 1982, p. 74), com o original francês (“*La Révolte Naît du Spectacle de la Déraison, devant une Condition Injuste et Incompréhensible*”) (Camus, 1951, p. 23), e verá-se que muito provavelmente a palavra “sem-razão” parece ser uma tradução literal do francês “*déraison*” ou do espanhol “*sinrazón*”. Enquanto a primeira edição em língua espanhola do *Homme Révolté* data da segunda metade dos anos 1950, a versão portuguesa aparece em algum ano desconhecido dos anos 1960, e utiliza a palavra “insensatez” para traduzir “*déraison*”.

6 Elisa Nascimento me fez, por e-mail, o seguinte esclarecimento: “Sobre o livro de Camus, *L'Homme Révolté*. Dele Abdias tomou conhecimento na época em que saiu, e com Efraim, Gerardo e outros ‘francófonos’ discutiu muito o livro, conheceu o texto e escolheu os trechos transcritos no ensaio que preparava para os anais do 1º Congresso. Essa introdução ele escreveu naquela época, mas não encontrava editora para o livro. O ensaio ficou esperando, passou-se o tempo, Efraim foi ao México e voltou com a edição em espanhol, e só em 1966 ou 67 a GRD concordou em publicar o livro com os anais do Congresso. Ai Abdias volta ao texto, o atualiza e aprimora, agrega uma série de coisas, mas o ensaio é basicamente o mesmo e mantém as citações do livro de Camus”.

7 Refiro-me, aqui, ao capítulo 3 da dissertação de mestrado de Márcio Macedo, *Abdias*

rebelia, uma vez no poder, se transforma em opressão, ou seja, o cerne da argumentação de Camus, que provoca a sua ruptura com Sartre e os comunistas, com Breton e os surrealistas. Apesar de haver um paralelo entre as rupturas de Camus e de Abdias com o comunismo francês e brasileiro, respectivamente, não parece ter sido essa a razão principal da atração que o primeiro exerceu sobre o segundo⁸. Também não parece haver relação entre a guerra de libertação da Argélia e tal fascínio, a não ser indiretamente, pela via das idéias, posto que, como se sabe, não foi Camus quem abraçou a causa argelina, mas Sartre, o aliado dos comunistas⁹.

Foram os conceitos de *résistance* e de *révolté* que galvanizaram a atenção de Abdias, os mesmos que já haviam servido de ponte entre o pensamento de juventude (“*Peau noire, masques blancs*”) e de maturidade (“*Les damnés de la terre*”) de Franz Fanon, segundo aponta corretamente Dennis McEnnerney (2003).

McEnnerney é convincente ao demonstrar que o conceito de *résistance*, tal como desenvolvido pelos *partisans* franceses, tem o significado de “opor-se a pressões moralmente questionáveis e à sedução da colaboração política com os opressores”, refugiando-se em suas forças interiores. Foi a partir desse conceito, desenvolvido nos editoriais do jornal clandestino *Combat* e, mais tarde, exposto nas *Lettres à un Ami Allemand*, que Camus (Camus, s/d, p. 27) pôde escrever, em *O Homem Revoltado*: “O que fora a princípio uma resistência irredutível do homem converte-se no homem integral que com essa resistência se identifica e nela se resume. [...] A consciência nasce com a revolta”.

Foram esses conceitos, mais que os de *raça negra*, *democracia racial* ou *negritude*, que operaram a mudança radical do pensamento de Abdias e que se expressam no pequeno ensaio introdutório à edição das atas do I Congresso do Negro Brasileiro, realizado em 1950, mas só publicadas em 1968, pouco antes de Abdias partir para o exílio. Esses conceitos rearticulam a sua interpretação da história brasileira como

resistência continuada e prolongada dos negros às discriminações raciais e às formas alienantes da cultura embranquecida de origem européia.

Tal interpretação substituirá definitivamente aquela de um país mestiço e sincrético ao qual os negros devem se integrar através da educação formal e da edificação de uma personalidade não-ressentida e não-alienada. Marcará também o amadurecimento da sua fase mais exclusivamente artística, centrada sobre a idéia de *negritude*, e que dera ainda o tom ao seu discurso na “Carta Aberta ao I Festival Mundial das Artes Negras” (Nascimento, 2002, pp. 321-32), reunido em Dakar, escrita em março de 1966. Mas estou me adiantando, tratarei da evolução do pensamento de Abdias no próximo item. Voltemos ao *Negro Revoltado*.

A ruptura a que me refiro é expressa por Abdias do Nascimento (1982, pp. 93-4) nos seguintes termos:

“Que valor invoca a revolta do negro? Seu valor de Homem, seu valor de Negro, seu valor de cidadão brasileiro. Quando a Abolição da escravatura em 1888 e a Constituição da República em 1889 asseguram teoricamente que o ex-escravo é um cidadão brasileiro com todos os direitos, um cidadão igual ao cidadão branco, mas, na prática, fabrica um cidadão de segunda classe já que não forneceu ao negro os instrumentos e meios de usar as franquias legais – atingem profundamente sua condição de homem e plantam nele o germe da revolta. As oligarquias republicanas, responsáveis por essa abolição de fachada, atiraram os quase cinquenta por cento da população do país – os escravos e seus descendentes – à morte lenta da história, dos guetos, do mocambo, da favela, do analfabetismo, da doença, do crime, prostituição”.

Abdias cita sete vezes o ensaio de Camus. Todas as citações são retiradas da “Introdução” e da Parte I do *Homme Révolté*. São duas epígrafes gerais¹⁰, outras quatro que enunciam diferentes seções do ensaio e uma citação final¹¹. As seções são as seguintes: a) *Discriminação militante*: “O espírito da

do Nascimento: a Trajetória de um Negro Revoltado, ainda em elaboração (2005) no Departamento de Sociologia da USP, sob a minha orientação.

8 Evidência adicional de que a polémica entre Camus e Sartre não interessou a Abdias é o fato de que, ao distinguir *ressentimento* de *revolta*, ao invés de seguir Camus, Abdias prefere escrever: “Com Sartre, acreditamos que ela [a revolta] vai mais longe: [...] a revolta é que é o âmago da liberdade, pelo que ela apenas se realiza com o engajamento na revolta” (Nascimento, 1982, p. 66).

9 Sartre passou os meses de agosto e setembro de 1960 no Brasil e aproveitou para defender as revoluções cubana e argelina; mas não parece ter se encontrado com Abdias. Seu interesse, em relação aos negros brasileiros, concentrou-se sobre sua cultura e religiosidade, tendo visitado, guiado por Jorge e Zélia Amado, assim como Vivaldo da Costa Lima, candomblés, xangôs e umbandas (ver Beauvoir, 1963).

10 “O que é um homem revoltado? Um homem que diz não. Mas ao negar-se não renuncia: é também um homem que diz sim desde seu primeiro movimento” (Nascimento, 1982, p. 57), “*Qu’est-ce qu’un homme révolté? Un homme qui dit non. Mais s’il refuse, il ne renonce pas: c’est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement*” (Camus, 1951, p. 27); e “Eu me revolto, logo nós somos” (Nascimento, 1982, p. 59), “*Je me révolte, donc nous sommes*” (Camus, 1951, p. 38).

11 “[...] la révolte est profondément positive puisqu’elle révèle ce qui, en l’homme, est toujours à défendre” (Camus, 1951, p. 34).

revolta não é possível senão nos grupos em que uma igualdade teórica encobre grandes desigualdades de fato” (Nascimento, 1982, p. 68); b) *Preconceito e Desemprego*: “A Revolta Nasce do Espetáculo da Sem-ração, ante uma Condição Injusta e Incompreensível” (Nascimento, 1982, p. 74); c) *A Difícil Luta Antiga*: “A Consciência Nasce com a Revolta” (Nascimento, 1982, p. 76); d) *Conferência Nacional do Negro*: “A Revolta É a Recusa do Homem a Ser Tratado como Coisa e a Ficar Reduzido à Simples História” (Nascimento, 1982, p. 88).

Vejam, agora, como Abdias chegou a reatualizar seu pensamento a partir dos conceitos centrais de *resistência* e de *revolta*.

A EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO DE ABDIAS NOS ANOS 1950 E 1960

Como, nos anos 1950, reagiam os intelectuais negros brasileiros às idéias provenientes das zonas anglo e franco-afro-americanas?

Tomemos, primeiro, a idéia do negro como uma raça histórica, tal como desenvolvida por DuBois¹². A idéia de raça, reverberada pela imprensa negra paulista, a partir de 1925, ajudou os negros a mudar a maneira como se representavam publicamente, levando-os a abandonar expressões como “classe de gente de cor” ou “classe de homens pretos” para falar de “raça negra” (Guimarães, 2003).

Mas a idéia de uma raça ou cultura negra tinha conotações pan-africanistas e afronacionalistas que serão recusadas de imediato. Também a idéia central de DuBois de uma dupla consciência nacional (pertencer, ao mesmo tempo, à nação americana e à raça ou cultura africana) foi rechaçada com veemência. Ao contrário, foi o ideal de uma completa integração à cultura e à nação brasileiras que prevaleceu.

Tal rechaço foi tão forte que se pode mesmo dizer, correndo o risco de uma generalização apressada, que não foi o conceito de raça de DuBois o acolhido, entre 1925

e 1930, no Brasil, mas que simplesmente foi o pensamento racista europeu dos anos 1920 e 1930 que foi integrado ao discurso dos intelectuais negros brasileiros, ainda que com sinal invertido.

Ao lado de Abdias, entre os principais intelectuais negros brasileiros, nos 1950, encontra-se Guerreiro Ramos. Ainda que suas idéias não fossem completamente compartilhadas, sem dúvida, os dois mantiveram estreita colaboração e as idéias do sociólogo foram incorporadas, muitas vezes, pelo ativista. Mas o Abdias do pós-guerra conhecia talvez melhor que o amigo as diversas tendências do pensamento negro brasileiro, um pensamento que se assentava sobre um enorme leque de idéias, num espectro que ia da ênfase monocórdia na reconstrução moral do negro (supostamente destruído pela escravidão) até a reivindicação do negro como povo (brasileiro) e não raça. Citarei, além dessas, apenas algumas outras idéias-mote: o negro como trabalhador e produtor da riqueza material do Brasil; o negro como colonizador e construtor cultural; o negro como injustiçado, preso à sua revolta subjetiva; o negro como alegria e vida, sobrepujando as injustiças e a dor; o negro como produtor de uma cultura original; o negro como guerreiro defensor da pátria (Henrique Dias¹³) e da liberdade (quilombo dos Palmares). Difícil, se não impossível, traçar a origem de todas essas idéias. Algumas delas percorreram livremente as Américas.

No entanto, uma primeira observação, válida para os intelectuais negros brasileiros, é que tinham circulação internacional praticamente nula antes de 1968. Tomemos, como exemplo, Guerreiro, o mais formalmente educado de todos, mas que nunca tinha saído do Brasil, e cujo contato com o mundo norte-americano e europeu se dava pela leitura de livros e jornais, que o domínio de línguas estrangeiras lhe permitia. Abdias, se excetuarmos uma rápida excursão boêmia pela América Latina e duas idas a Cuba, em 1961 e 1963, também não saíra do Brasil e seu contato com as idéias anticolonialistas, pan-africanistas ou afrocêntricas dava-se

12 “But while race differences have followed mainly physical race lines, yet no mere physical distinctions would really define or explain the deeper differences – the cohesiveness and continuity of these groups. The deeper differences are spiritual, psychical, differences undoubtedly based on the physical, but infinitely transcending them. The forces that bind together [the Teuton] nations are, then, first, their race identity and common blood; secondly, and more important, a common history, common laws and religion, similar habits of thought and a conscious striving together for certain ideals of life. The whole process which has brought about these race differentiations has been a growth, and the great characteristic of this growth has been the differentiation of spiritual and mental differences between great races of mankind and the integration of physical differences” (DuBois, 1986).

13 Henrique Dias, filho de escravos, foi comandante do batalhão negro que lutou na guerra contra os holandeses, em Pernambuco, em 1648 e 1649.

por intermédio de seu grupo de amigos mais próximos.

Mantinhm ambos, entretanto, nos anos 1950, algum contato com intelectuais estrangeiros, principalmente norte-americanos e franceses, que passavam pelo Brasil. O jornal negro *O Quilombo* e o Teatro Experimental do Negro (TEN) eram as duas instituições que permitiam e estreitavam os laços com os intelectuais estrangeiros. Foi, assim, que Abdias conheceu Camus em 1949, quando este visitou o TEN e assistiu a um ensaio de sua peça *Calígula* (*O Quilombo*, n. 5, 1950, p. 11).

Todavia, o núcleo erudito da formação intelectual de Abdias, à época desse primeiro encontro, era quase inteiramente dominado pela matriz de pensamento racial brasileiro, tal como expressa por Sílvio Romero, Nina Rodrigues, Alberto Torres, Oliveira Vianna, Gilberto Freyre e Arthur Ramos.

Só depois de 1953, quando o TEN rompe parcialmente com a intelectualidade acadêmica, Guerreiro Ramos desenvolverá um pensamento original e crítico, bebendo mais intensamente do repertório de idéias que nutriam a identidade negra brasileira, como a idéia-mote de que o negro, no Brasil, é povo¹⁴, mas refinando-a a partir de uma reflexão mais sistemática, aprendida em autores estrangeiros, no caso particular, nos intelectuais da descolonização, como Fanon, e tornando-se mais aberto às idéias da negritude¹⁵.

Nos anos 1950, Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento falarão ocasionalmente de raça negra; mas é a idéia de *cultura negra*, tal como utilizada pelos autores da *négritude*, que os influencia mais. Não sem críticas e nunca integralmente, pois eles preferiram falar em *cultura afro-brasileira*, rechaçando o afrocentrismo e o pan-africanismo da *négritude*. Ao contrário, a negritude brasileira terá a característica peculiar de ser fusionada à *democracia racial*.

Um texto de Guerreiro Ramos, publicado originalmente em *O Quilombo*, jornal dirigido por Abdias, ilustra o que venho de dizer:

“O Brasil deve assumir no mundo a liderança da política de democracia racial. Porque é o único país do orbe que oferece uma solução satisfatória do problema racial. Com respeito aos homens de cor, oferece-lhes a sociedade brasileira praticamente todas as franquias. E se há um problema dos homens de cor em nosso país, ele consiste eminentemente em exercitá-los, pela cultura e pela educação, para usar aquelas franquias. [...] No momento em que lançamos na vida nacional o mito da negritude, fazemos questão de proclamá-la com toda clareza. A negritude não é um fermento de ódio. Não é um cisma. É uma subjetividade. Uma vivência. Um elemento passional que se acha inserido nas categorias clássicas da sociedade brasileira e que as enriquece de substância humana. [...] A negritude, com seu sortilégio, sempre esteve presente nesta cultura, exuberante de entusiasmo, ingenuidade, paixão, sensualidade, mistério, embora só hoje por efeito de uma pressão universal esteja emergindo para a lúcida consciência de sua fisionomia” (*O Quilombo*, n. 10, junho-julho/1950, p. 11).

Tal concepção será paulatinamente modificada por Guerreiro à medida que ele precisar fazer face às interpretações acadêmicas sobre o seu pensamento e sobre o Teatro Experimental do Negro, principalmente aquela avançada por Costa Pinto (1998; Maio, 1997), e ao tempo em que avançar a luta anticolonialista na África, nos anos

14 “O professor Luís Lobato se autodeclarava socialista e propunha a participação dos empregados nos lucros das empresas. Afirmando que ‘o negro é povo no Brasil’ ele chegava à conclusão que ‘a distribuição igual nos lucros educará o povo, em geral, no sentido evolutivo para o desaparecimento do preconceito de cor, já que este é uma decorrência da própria condição econômica do negro’” (*Diário Trabalhista*, 18/7/1946, apud Macedo, capítulo 3, da dissertação citada).

15 Para uma análise recente da evolução do pensamento de Guerreiro Ramos, ver: Barbosa, 2004. Ver ainda: Oliveira, 1995.



1960. A assunção de uma identidade não-colonizada, negra, será então considerada a condição preliminar para a construção de uma identidade brasileira não-alienada.

“O brasileiro, em geral, e, especialmente, o letrado, adere psicologicamente a um padrão estético europeu e vê os acidentes étnicos do país e a si próprio, do ponto de vista deste. Isto é verdade, tanto em referência ao brasileiro de cor como ao claro. Este fato de nossa psicologia coletiva é, do ponto de vista da ciência social, de caráter patológico, exatamente porque traduz a adoção de critério artificial, estranho à vida, para a avaliação da beleza humana. Trata-se, aqui, de um caso de alienação que consiste em renunciar à indução de critérios locais ou regionais de julgamento do belo, por subserviência inconsciente a um prestígio exterior” (Ramos, 1995, pp. 194-5).

“A partir desta situação vital, o problema efetivo do negro no Brasil é essencialmente psicológico e secundariamente econômico. Explico-me: [...] O negro é povo, no Brasil. Não é um componente estranho de nossa demografia. Ao contrário, é a sua mais importante matriz demográfica. Esse fato tem de ser erigido à categoria de valor, como o exige a nossa dignidade e o nosso orgulho de povo independente” (Ramos, 1995, p. 200).

É certo que, para Abdias do Nascimento, principalmente em suas peças teatrais, a negritude tem uma expressão mais próxima do pan-africanismo, como sugere Bastide (1983) e Macedo¹⁶ ressalta. No entanto, essa negritude de Abdias não se expressa em discurso ou projeto político de ruptura com a *democracia racial*, até pelo menos 1964, quando a tese de Florestan Fernandes sobre *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* é assimilada pelos ativistas negros. De 1964 até pelo menos 1966, data da “Carta Aberta ao I Festival de Arte Negra”, Abdias passa a construir o seu discurso político, afastando-se do ideal de *democracia racial*, denunciado como ficção ou mito, e assumindo integralmente o discurso da negritude:



“Sem nenhum contato, desligados materialmente, ignorando o que se fazia fora de nosso país, mantivemo-nos fiéis ao apelo telúrico, ao chamado primitivo. Ao fermento africano, à negritude, enfim, a qual, já o disse alguém, antes de um tema ou uma abstração conceitual, é o nosso *jeito* de sermos homens, nossa *ótica* do mundo que nos rodeia. E tudo o que *jeito* e *ótica* têm de mais profundo e intocável. Por isso, segundo o poeta, nos reconhecemos mais pelo olhar que pelo idioma” (Nascimento, 2002a, p. 331)

Será, entretanto, apenas a partir do contato com o texto de Camus e da absorção dos seus conceitos que Abdias começará a articular um discurso político original, de maturidade. *O Negro Revoltado*, de 1967, é a primeira pedra desse discurso de maturidade, que evoluirá em direção a uma ideologia de libertação dos negros brasileiros – o *quilombismo*.

No quilombismo, forjado durante o exílio norte-americano, Abdias concilia os conceitos eruditos de *revolta* e *resistência* com os conceitos nativos de *revolta* e de *quilombo*, recriando assim, no plano da política de identidade, um passado heróico para o povo negro brasileiro e um futuro de luta. Para entendê-lo, todavia, é preciso lembrar a sua intensa circulação internacional depois de 1968¹⁷. Como ele mesmo lembra: “Ironicamente, pode-se afirmar ter

¹⁶ Ver o capítulo 2 da dissertação de Macedo, já citada.

¹⁷ Uma rápida lista de lugares e atividades desenvolvidas por Abdias durante seu exílio: 1968 – exposição na Harlem Art Gallery; no Criot Gallery of Columbia University; *Visiting lecturer* na Yale School of Drama; exposição na School of Art and Architecture of Yale University; 1969 – *Visiting fellow* na Wesleyan University, Connecticut; participação no seminário “Humanidade em Revolta”; *Associate professor* no Centro de Estudos e Pesquisa Porto-riquenhos na State University of New York; 1973 – participação na conferência preparatória do VI Congresso Pan-Africanista da Jamaica; 1974 – participação no VI Congresso Pan-Africanista em Dares-Salaam, Tanzânia; 1976 – participação no seminário sobre Alternativas Africanas, organizado pela União dos Escritores dos Povos Africanos, em Dakar; Conferências em Washington e orador da grande concentração organizado pelo Partido Revolucionário dos Povos Africanos; 1977 – Professor visitante na Universidade de Ifé, Nigéria, e participação no II Festival Mundial de Arte e Cultura Negro-Africanos.

sido a ‘revolução’ [o golpe militar de 1964], contrariando seus próprios desígnios, que dinamizou a participação do negro brasileiro nos foros internacionais do mundo africano” (Nascimento, 1982, p. 12).

Sem pretender esmiuçar tal discurso de maturidade¹⁸, que não é objeto deste texto, mas apenas para dar ao leitor uma idéia de como os conceitos de *resistência* e de *revolta* são rearticulados à velha intuição do *quilombo* como símbolo e síntese da experiência africana no Brasil, finalizo por esboçar-lhe as linhas gerais.

O QUILOMBISMO

Após o endurecimento do regime militar, em 1968, Guerreiro e Abdias partiram para o exílio norte-americano. Na América, Guerreiro fará uma carreira muito bem-sucedida como sociólogo das organizações e não retomará jamais seus escritos sobre as relações raciais brasileiras. Abdias, ao contrário, se tornará, nos anos vindouros, o principal líder da reconstrução do movimento negro brasileiro. O exílio norte-americano será decisivo para o futuro da sua ideologia política, que será enriquecida pelo contato íntimo com as idéias que circulam no mundo anglo-afro-americano. As idéias de *raça*, o *birracismo*, o *multiculturalismo* e o *afrocentrismo*, tal como desenvolvidos por um de seus melhores amigos, Molefi K. Asante (1987), penetrarão definitivamente no seu vocabulário político e entrarão na agenda do Movimento Negro brasileiro, que se reorganiza a partir de 1980.

Essas idéias anglo-saxônicas serão, entretanto, integradas à velha matriz da identidade negra brasileira, à negritude brasileira, com suas inclinações nacional-populistas, seu anticolonialismo e antiimperialismo, agora potenciadas pelas noção camusiana de *resistência*.

As razões para tal desenvolvimento serão parcialmente anunciadas pelo próprio Abdias do Nascimento (1982, p. 20):

“Observando as vicissitudes dessas tentativas [referia-se à Kwanzaa], às vezes fracassadas, de restituir uma base autônoma de identidade comunitária para resistir à sua absorção pelos padrões europeus majoritários nos Estados Unidos, melhor pude compreender o vasto tesouro, não só cultural, como também político, que constitui nossa herança religiosa afro-brasileira. Embora todo o trabalho cultural/político do TEN testemunhe essa consciência, já existente desde a década de 40, ela se agudizou diante desse patético quadro de destituição cultural do afro-norte-americano”.

Tomarei um texto de Abdias, publicado como apêndice a *O Negro Revoltado*, na sua segunda edição, para exemplificar o que venho de dizer sobre a evolução do seu pensamento. Trata-se de “Uma Mensagem do Quilombismo”, conferência pronunciada por ele em 1980, na Câmara dos Deputados dos Estados Unidos, em Washington.

Logo de início, ele anuncia à platéia afro-americana a herança de que ele é portador: o *quilombo*.

“Existe outra condição da vida africana que nunca se modificou durante a história do meu povo: nossa *resistência* contra a opressão e nossa vitalidade e força criativas. Trouxemos conosco, desde a África, a força do nosso espírito, das nossas instituições socioeconômicas e políticas, de nossa religião, arte e cultura. É essa a essência do nosso conceito de *quilombo*” (Nascimento, 1982, p. 26, grifos meus).

O quilombismo de Abdias assenta-se, todavia, sobre o elemento basilar da identidade afro-brasileira que é a idéia de que o Brasil foi construído pelo trabalho dos africanos, negros e mulatos. Idéia essa que vem do movimento abolicionista e pode ser encontrada em Manoel Querino (1980) e nos pioneiros da identidade negra brasileira¹⁹:

“Nossos ancestrais nos legaram outra herança: a construção de um país chamado Brasil, erigido por africanos e somente por africanos. Um país com um território

¹⁸ Para estudar o amadurecimento do quilombismo, como ideologia, ver: Nascimento, 2002b.

¹⁹ Analisei este texto de Querino em “Manoel Querino e a Formação do ‘Pensamento Negro’ no Brasil, entre 1890 e 1920”, comunicação apresentada no ano passado, nesse GT.

enorme, a metade da América do Sul; um país maior do que o território continental dos Estados Unidos. A tarefa de construir a estrutura econômica e material desse país significou o holocausto de milhões de vidas africanas” (Nascimento, 1982, p. 25).

Os demais elementos do quilombismo são mais bem explicados pela conjuntura política dos anos 1980 e pela internacionalização da luta negra em conexão com alguns grandes movimentos sociais internacionais: o restabelecimento da democracia na América Latina e a defesa dos direitos humanos ameaçados pelas ditaduras instaladas na década de 1960, a luta contra o *apartheid* e contra as desigualdades raciais e o movimento feminista.

Vamos rapidamente a eles. Começamos pelo feminismo. A idéia aceita internacionalmente do Brasil como uma nação mestiça, e da mestiçagem como uma solução para o racismo, é denunciada por Abdias a partir da categoria jurídico-moral de *estupro*:

“O senhor colonial português não se casava com a mulher africana, conforme implica o *slogan* convencional do intercasamento: estuprava-a. [...] disso resultando o fenômeno cruel de sua prostituição forçada em nossa sociedade. Semelhante à violência policial que se pratica normalmente contra a comunidade negra, a violência sexual é também outro elemento do estado de terror sistematicamente imposto sobre nós, para reforçar em nós o sentimento de nossa própria impotência e inferioridade” (Nascimento, 1982, p. 29).

Outras categorias, essas muito caras ao movimento internacional de defesa dos direitos humanos, *genocídio*²⁰ e *violência*, são também acionadas por Abdias, ao tempo em que reforça idéias já consolidadas, como a máxima de Guerreiro de que *negro* é o povo brasileiro:

“Já que o ex-escravo se tornara cidadão, o Brasil se tornava inegavelmente um país negro; circunstância que a elite dominante branca não podia tolerar. As teorias

científicas da época diziam que o negro ‘permaneceria para sempre como motivo básico da nossa inferioridade como povo’. Era necessário acabar com ele. A literatura política daquele tempo é muito explícita neste sentido. E assim começa o *genocídio*, nesse século, do povo negro do Brasil, de duas maneiras: através da liquidação física, inanição, doença não atendida, e brutalidade policial; mais sutil é a operação da miscigenação compulsória. Esta política demográfica, pregada como ideal social pelas camadas dominantes, dita que o cidadão brasileiro atinge os direitos civis e humanos, a ascensão na escala socioeconômica, enfim, a sobrevivência física e econômica, somente na medida em que ele atinja as características do branco, na cor da pele, nos traços somáticos e no comportamento social, não importando sua competência profissional, seu caráter ou inteligência” (Nascimento, 1982, p. 27, grifos meus).

Entretanto, foi uma novidade, introduzida por Abdias com nítido fim político, o argumento de que o Brasil é o maior país negro do mundo depois da Nigéria. A autoridade decorrente da demografia fará com que os negros brasileiros se apresentem, internacionalmente, pela voz de Abdias, à maneira dos sul-africanos, como uma maioria negra explorada por uma minoria branca ou embranquecida. Para isso é preciso que a *democracia racial* seja denunciada, não apenas como mito, mas como ideologia racista:

“O supremacismo branco no Brasil criou instrumentos de dominação racial muito sutis e sofisticados para mascarar esse processo genocida. O mais efetivo deles se constitui no mito da ‘democracia racial’. Aqui temos talvez a mais importante diferença entre os sistemas de dominação anglo-americana e luso (ou hispano)-americano. O mito da ‘democracia racial’ mantém uma fachada despistadora que oculta e disfarça a realidade de um racismo tão violento e tão destrutivo quanto aquele dos Estados Unidos ou da África do Sul” (Nascimento, 1982, p. 28).

20 O termo aparece pela primeira vez, com referência aos negros, na famosa petição apresentada por Paul Robeson e William L. Patterson às Nações Unidas, “We Charge Genocide: the Crime of Government Against the Negro People”. O texto da petição começa assim: “Out of the inhuman Black ghettos of American cities, out of the cotton plantations of the South, comes this record of mass slayings on the basis of race, of lives deliberately warped and distorted by the willful creation of conditions making for premature death, poverty and disease...” (Patterson, 2001).

Também em sintonia com o movimento internacional de defesa dos direitos humanos, as desigualdades sociais no país serão apresentadas como *racismo*. Mas não apenas isso, as desigualdades sociais são também utilizadas por Abdias para retomar as antigas bandeiras antiimperialistas, agora renovadas pelas idéias da nova esquerda brasileira e latino-americana (Marini, 1974):

“A ditadura [militar brasileira] articulou também uma política econômica de industrialização forçada dentro do sistema capitalista-monopolista mundial, entregando a economia do país ao capital estrangeiro multinacional e transformando o Brasil num poder *subimperialista*, que se expande em busca dos mercados das economias mais fracas da África e do resto da América Latina. Tal política econômica resultou, inclusive, numa escandalosa concentração racial da renda nas mãos de uma minúscula elite minoritária, constituída de somente 5% da população do país. Esses 5% absorveram 27,7% do ingresso nacional em 1960; até 1976, essa proporção havia aumentado para quase 40%. No outro extremo, a metade mais pobre do nosso povo, sendo a imensa maioria de descendentes africanos, obteve 17,7% em 1960; em 1976, sua parcela havia diminuído para quase 11,8%” (Nascimento, 1982, p. 31, grifo meu).

De real e completamente novo, portanto, Abdias trará ao Brasil o discurso afrocentrico. É certamente dele que decorrem os pontos mais virulentos do discurso quilombista: a denúncia do genocídio físico e cultural que estariam sofrendo os negros brasileiros, e a apresentação internacional da *democracia racial* como discurso supremacista branco.

CONCLUSÃO

Procurei demonstrar, ao longo destas páginas, que existe mais continuidade que ruptura no pensamento de Abdias do Nasci-

mento entre 1968 e 1980. Tal continuidade foi garantida pela sua incorporação dos conceitos de *resistência e revolta*, desenvolvidos no mundo intelectual francês, e dos quais ele toma plena consciência apenas depois da leitura de *O Homem Revoltado*, de Albert Camus, em algum momento entre março de 1966 e agosto de 1967. É bem verdade que tais conceitos já estão presentes em estado latente em muitos escritos de sua fase anterior, em meados dos anos 1950 ou meados de 1960, quando estreita suas afinidades com a *négritude*. É bem verdade, também, que sua visão das religiões afro-brasileiras já estava marcada há muito pela mesma concepção de resistência, tal como Bastide (1945; 1961) a empregava.

É forçoso reconhecer que, se é verdade que muitos ignoram essa última fase de Abdias antes do exílio, e daí rapidamente comparam o Abdias dos anos 1950 ao Abdias dos 1980, atribuindo a sua mudança à incorporação de valores negro-americanos, é também verdade que o quilombismo marca uma nova ruptura, a qual pode ser sintetizada pela centralidade que passa a ter o afrocentrismo em seu pensamento. Essa segunda ruptura, entretanto, não foi objeto do presente artigo.

Meu argumento principal, todavia, é de que se houve ruptura no pensamento de Abdias, e houve várias, a maior delas, a que marca realmente um ponto de inflexão com sua ideologia política dos anos 1950, deu-se quando Abdias passou a narrar a história do negro brasileiro como uma história de resistência cultural e de revoltas políticas. Meu argumento, portanto, revalida a posição do próprio Abdias, que sempre negou que o exílio norte-americano tivesse feito dele um militante diferente daquele que deixou o Brasil.

Mais ainda, é preciso salientar que foi precisamente a incorporação das noções de *négritude*, primeiro, e, principalmente as de *résistance e révolte*, ou seja, de noções que chegam ao TEN pela sua estreita correspondência com a *Présence Africaine*, que o pensamento de Abdias começa a afastar-se do *mainstream* da intelectualidade brasileira, mormente da influência

de figuras-chaves como Arthur Ramos, Edison Carneiro, Costa Pinto e Gilberto Freyre, que vêm com muita desconfiança e preocupação a aproximação dos negros brasileiros aos padrões racialistas europeus e americanos. Se a datação sugerida por Elisa Nascimento e Abdias estiver correta,

e não há por que duvidar dela, isso indica que o rompimento público com aqueles intelectuais, que se efetiva depois, com a publicação de *O Negro no Rio de Janeiro*, de Costa Pinto, já estava em gestão pelo menos desde 1951, ou seja, no rescaldo do I Congresso do Negro Brasileiro.

BIBLIOGRAFIA

- ASANTE, Molefi K. *The Afrocentric Idea*. Philadelphia, Temple University Press, 1987.
- BARBOSA, Muryatan. *Guerreiro Ramos e o Personalismo Negro*. Dissertação de mestrado (Sociologia). São Paulo, Universidade de São Paulo, 2004.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro, 1945.
- _____. *Candomblé da Bahia*, Rio de Janeiro, Nacional, 1961.
- _____. "Sociologia do Teatro Negro Brasileiro", in Maria I. P. Queiroz (org.). *Roger Bastide. Sociologia*. São Paulo, Ática (Grandes Cientistas Sociais, 37), 1983.
- BEAUVOIR, Simone. *La Force des Choses*. Paris, Gallimard, 1963.
- CAMUS, Albert. *L'Homme Révolté*. Paris, Gallimard, 1951.
- _____. *O Homem Revoltado*. Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- COSTA PINTO, Luis. *O Negro no Rio de Janeiro, Relações de Raças numa Sociedade em Mudança*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1998.
- DUBOIS, W. E. B. "The Conservation of Races", American Negro Academy, *Occasional Papers*, n. 2, 1897, in *Writings*. New York, The Library of America, 1986, pp. 818-9.
- GUIMARÃES, A. S. A. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo, Editora 34, 2002.
- _____. "Notas sobre Raça, Cultura e Identidade Negra na Imprensa Negra de São Paulo e Rio de Janeiro, 1925-1950", in *Afro-Ásia*, v. 29-30, Salvador, 2003, pp. 247-70.
- _____. Intelectuais Negros e Formas de Integração Nacional, in *Estudos Avançados*, v. 18, nº 50, São Paulo, IEA-USP, 2004a, pp. 271-84.
- _____. "Intelectuais Negros e Modernidade no Brasil", in *Working Paper* number CBS-52-04. Oxford, 2004b, pp. 1-64.
- MAIO, Marcos Chor. *A História do Projeto Unesco. Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, Luperj, 1997.
- MARINI, Ruy Mauro. *Subdesarrollo y Revolución*. Nueva ed., corr. y aumentada. México, Siglo Veintiuno, 1974.
- McENNERNEY, Dennis. "Frantz Fanon, the Resistance, and the Emergence of Identity Politics", in Sue Peabody & Tyler Stovall (eds.). *The Color of Liberty: Histories of Race in France*. Durham, NC, 2003, pp. 259-81.
- NASCIMENTO, Abdias do (org.). *O Negro Revoltado*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982 (1968).
- _____. *O Brasil na Mira do Pan-africanismo*. Salvador, Edufba, 2002a.
- _____. *O Quilombismo*. Brasília, Fundação Cultural Palmares, 2002b.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1995.
- PATTERSON, William L. *We Charge Genocide: the Crime of Government Against the Negro People*. New York, International Publishers, 2001.
- POLICE, Gérard. *Abdias do Nascimento. L'Afro-Brésilien Reconstitué, 1914-1944 (2 vs.)*. Tese de doutorado. Département de Portugais, Université Rennes 2, Haute Bretagne. Rennes, 2000.
- QUERINO, Manuel Raimundo. "O Colono Preto como Fator da Civilização Brasileira", in *Afro-Ásia*, n. 13, 1980, pp. 143-58.
- RAMOS, Guerreiro. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1995.