UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ (UFPI)
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS (CCHL)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (PPGEL)
MESTRADO E DOUTORADO

Raimundo Silvino do Carmo Filho

A ANTE-HUMANIDADE DO CORPO NEGRO NA FICÇÃO DE OSWALDO DE CAMARGO

RAIMUNDO SILVINO DO CARMO FILHO

A ANTE-HUMANIDADE DO CORPO NEGRO NA FICÇÃO DE OSWALDO DE CAMARGO

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGEL), da Universidade Federal do Piauí (UFPI), como parte dos requisitos obrigatórios para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Área de concentração: Literatura
Linha de pesquisa: Literatura, Cultura e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Alcione Corrêa Alves
Co-orientador: Prof. Dr. Elio Ferreira de Souza

Teresina - PI

2024

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processamento Técnico

C287a Carmo Filho, Raimundo Silvino do.

A ante-humanidade do corpo negro na ficção de Oswaldo de Camargo / Raimundo Silvino do Carmo Filho. -- 2024.

300 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Pós-Graduação em Letras, Teresina, 2024.

"Orientador: Prof. Dr. Alcione Corrêa Alves".

1. Racismo. 2. Ante-humanidade. 3. *O carro do êxito*. 4. *A descoberta do frio*. 5. Biorracismo. 6. Oswaldo de Camargo. I.Carmo Filho, Raimundo Silvino do. II. Título.

CDD 305.8

Bibliotecária: Amanda Maria Coelho Vieira Albuquerque – CRB3/1353

RAIMUNDO SILVINO DO CARMO FILHO

A ANTE-HUMANIDADE DO CORPO NEGRO NA FICÇÃO DE OSWALDO DE CAMARGO

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGEL), da Universidade Federal do Piauí (UFPI), como parte dos requisitos obrigatórios para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Área de concentração: Literatura
Linha de pesquisa: Literatura, Cultura e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Alcione Corrêa Alves
Co-orientador: Prof. Dr. Elio Ferreira de Souza

Data de Defesa Pública da Tese: 25 de janeiro de 2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alcione Corrêa Alves (Orientador/Presidente)
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Prof. Dr. Elio Ferreira de Souza (Co-orientador/Vice-presidente)
Universidade Estadual do Piauí (UESPI)

Profa. Dra. Tânia Maria de Araújo Lima (Examinadora Externa)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Prof. Dr. Adélcio Sousa Cruz (Examinador Externo)
Universidade Federal de Viçosa (UFV-MG)

Prof. Dr. Sebastião Alves Teixeira Lopes (Examinador Interno)
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Prof. Dr. Luizir de Oliveira (Examinador Interno)
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Aos meus ancestrais e antepassados!

Agradecimentos

Em razão da realização da presente pesquisa, venho prestar os mais sinceros agradecimentos às pessoas e às instituições abaixo especificadas:

Ao Secretário de Estado da Educação do Maranhão (SEDUC-MA), Prof. Dr. Felipe Costa Camarão, pela concessão do afastamento de atividades do (IEMA), Unidade Plena de Timon, durante a realização do curso de Doutorado em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGEL), da Universidade Federal do Piauí (UFPI).

Aos Gestores do (IEMA), Instituto Estadual de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão, Unidade Plena de Timon, pela compreensão e pelo esforço na minha liberação para a realização da presente pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGEL), da Universidade Federal do Piauí (UFPI), por me possibilitar a realização e a concretização do Doutorado.

Ao orientador Prof. Dr. Alcione Corrêa Alves, pelas provocações ao longo do Curso, das disciplinas, bem como nos encontros de orientações, ora no Núcleo de Pesquisa e Extensão Teseu, Labirinto e Seu Nome, ora nas orientações individuais.

Ao co-orientador Prof. Dr. Elio Ferreira de Souza, pela disponibilidade e confiança, pelo respeito, admiração, amizade e afeto dispensados a mim nesses mais de 15 anos de orientação. Um abraço de agradecimento, querido amigo e pai acadêmico.

Ao Prof. Dr. Sebastião Alves Teixeira Lopes (UFPI), pelas provocações epistêmicas profundas desde o início da pesquisa, pela Qualificação e participação na Defesa da Tese.

À Profa. Dra. Assunção de Maria Sousa e Silva (UESPI), pelas sugestões e provocações, assim como pela Qualificação do Projeto.

Ao Prof. Dr. Luizir de Oliveira (UFPI), pela Qualificação do Projeto e estímulo ao problema de pesquisa, bem como pela participação na Defesa da Tese.

À Profa. Dra. Tânia Lima (UFRN), pelo acompanhamento do meu desenvolvimento acadêmico, pela Qualificação e participação na Defesa da Tese.

Ao Prof. Dr. Adélcio Sousa Cruz (UFV-MG), por ter aceitado participar da Defesa de Tese.

Aos professores e às professoras da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), pela formação sólida e consistente dispensada a mim na Graduação, na Especialização e no Mestrado Acadêmico em Letras.

À Secretaria de Pós-Graduação da Universidade Federal do Piauí (UFPI), na pessoa da Eliane Xavier, pela resolução das pendências.

Aos meus pais, irmãos e irmãs.

À minha esposa Wilany Alves Barros do Carmo, pela compreensão, admiração e dedicação.

Aos amigos, parentes e colegas que, de alguma forma, contribuíram direta e indiretamente para minha formação, através de suas energias, simbolizadas nas palavras, nos gestos e nos olhares.

Ao jornalista, escritor e poeta paulista Oswaldo de Camargo.

Ao amigo e irmão de estudos e pesquisas, Prof. Me. Nilson Macêdo Mendes Junior, pelas provocações e pela tradução do resumo para o inglês.

Ao prezado amigo e irmão, Ricardo Silva Ramos de Souza (Ricardo Riso), pelas provocações e envio de fontes de pesquisa, bem como pelas orientações e sugestões de abordagens e perspectivas ao problema levantado.

Sou de Bragança Paulista, filho de apanhadores de café, ex-seminarista, católico. Tudo que escrevo está preso a isso.

Oswaldo de Camargo
Cadernos Negros: número 3.

RESUMO

Apresentamos nesta tese de doutoramento a categoria de ante-humanidade. Para seu desenvolvimento e fundamentação teórico-semântica, investigamos a obra de ficção de Oswaldo de Camargo, especificamente, o livro de contos *O carro do êxito*, de 1972, e a novela *A descoberta do frio*, de 1979. Nossa abordagem expõe a ante-humanidade como categoria analítica da obra de ficção do autor, considerando três aspectos: a ante-humanidade como categoria de classificação, como categoria de leitura e como categoria de interpretação. Nossa proposta considera a ante-humanidade como um lugar social de inferiorização e subalternização atribuído ao corpo negro na sociedade brasileira. Da forma como a ante-humanidade foi pensada e formulada, o corpo negro não estaria na mesma posição social que o corpo branco, estando, pois, num lugar de anterioridade, de antecedência e, mesmo, de contrariedade do corpo branco. Nesse sentido, o negro não foi considerado um ser humano, mas um corpo desprovido do caráter humano. Assim, a noção de humanidade ficaria, pois, restrita ao corpo branco, ao colonizador, ao europeu. A ante-humanidade não pode ser pensada como ação de desconstrução ou desumanidade, dado que, da forma como a formulamos, a desumanidade é a ação de tirar a humanidade do ser, do sujeito. No caso específico do negro, a ele não foi dado o direito de alcançar a humanidade. Para o colonizador europeu, o negro não teria atingido essa etapa. Por causa disso, não há por que falar em desumanidade, já que o negro não a possuía. A ante-humanidade é um lugar de desprivilégio e de negação atribuído ao corpo negro. Em vista disso, nossos objetivos são os seguintes: identificar como se instaura o lugar de representatividade do corpo negro na ficção de Oswaldo de Camargo e como isso se reflete nas narrativas; examinar como a ficção de Oswaldo de Camargo problematiza a ante-humanidade imposta ao corpo negro; verificar de que modo os protagonistas negros e negras desconstroem a ante-humanidade atribuída ao corpo negro na narrativa de Oswaldo de Camargo; e demonstrar como as personagens vivenciam a condição de ante-humanidade. Para a elaboração do problema de pesquisa, as bases teóricas de Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, de Lélia Gonzalez, em *Lugar de negro*, de Neusa Santos Souza, em *Torna-se negro* e de Oyèrónké Oyêwùmí, em *A invenção das mulheres* exercerão papel de destaque no desenvolvimento do argumento. Nossa tese é a seguinte: a ante-humanidade é a atribuição de um lugar de desprivilégio e de negação de humanidade ao corpo negro. Por causa disso, o negro vive em condições de subalternidade, opressão e repressão, sendo o biorracismo um dos principais componentes da ante-humanidade.

Palavras-chave: ante-humanidade; *O carro do êxito*; *A descoberta do frio*; biorracismo; Oswaldo de Camargo.

ABSTRACT

We present the category of ante-humanity in this doctoral thesis. For its development and theoretical-semantic foundation, we investigated the fictional work of Oswaldo de Camargo, specifically the short story collection *O carro do êxito* from 1972, and the novella *A descoberta do frio* from 1979. Our approach exposes ante-humanity as an analytical category within the author's fictional work, considering three aspects: ante-humanity as a classification category, as a reading category, and as an interpretation category. Our proposal regards ante-humanity as a social space of inferiorization and subalternization attributed to the Black body in the Brazilian society. The way ante-humanity was conceived and formulated places the Black body in a diferente social position from that one of White body, existing in a place of anteriority, precedence, and even contrariness to the White body. In this sense, the Black individual was not considered a human being but rather a body devoided of human character. Therefore, the notion of humanity would be restricted to the White body, the colonizer, the European. Ante-humanity cannot be thought of as an act of deconstruction or inhumanity since, as formulated, dehumanization is the act of stripping humanity from an individual, a subject. In the specific case of Black individuals, they were not granted the right to attain humanity. To the European colonizer, the Black individual had not achieved this stage. Consequently, there is no reason to speak of dehumanization since the Black individual did not possess it. Ante-humanity is a place of underprivilege and denial attributed to the Black body. Therefore, our objectives are as follows: to identify how the representational space of the Black body is established in Oswaldo de Camargo's fiction and how this is reflected in the narratives; to examine how Oswaldo de Camargo's fiction problematizes the ante-humanity imposed on the Black body; to verify how Black protagonists deconstruct the ante-humanity attributed to the Black body in Oswaldo de Camargo's narrative; and to demonstrate how characters experience the condition of ante-humanity. In the elaboration of the research problem, the theoretical foundations of Frantz Fanon in *Black Skin, White Masks*, Lélia Gonzalez in *Lugar de negro*, Neusa Santos Souza in *Torna-se negro*, and Oyèrónké Oyěwùmí in *The Invention of Women* will play a prominent role in developing the argument. Our thesis is as it follows: ante-humanity is the attribution of a place of underprivilege and denial of humanity to the Black body. Therefore, Black individuals live in conditions of subalternity, oppression, and repression, with bioracism being one of the main components of ante-humanity.

Keywords: ante-humanity; *O carro do êxito*; *A descoberta do frio*; bioracism; Oswaldo de Camargo.

RESUMEN

En esta tesis doctoral presentamos la categoría de antehumanidad. Para su desarrollo y fundamento teórico-semántico, investigamos la obra de ficción de Oswaldo de Camargo, específicamente, el libro de cuentos *O carro do éxito*, de 1972, y la novela *A descoberta* do frio, de 1979. Nuestro enfoque expone la antehumanidad como categoría analítica de la obra de ficción del autor, considerando tres aspectos: la antehumanidad como categoría de clasificación, como categoría de lectura y como categoría de interpretación. Nuestra propuesta considera la antehumanidad como un lugar social de inferiorización y subalternización atribuida al cuerpo negro en la sociedad brasileña. Tal como fue pensada y formulada la antehumanidad, el cuerpo negro no estaría en la misma posición social que el cuerpo blanco, estando, por tanto, en un lugar de anterioridad, de anticipación e incluso de contradicción del cuerpo blanco. En este sentido, el negro no era considerado un ser humano, sino un cuerpo desprovisto de carácter humano. Así, la noción de humanidad quedaría restringida al cuerpo blanco, al colonizador, al europeo. La antehumanidad no puede ser pensada como una acción de deconstrucción o de inhumanidad, dado que, en la forma en que la formulamos, la inhumanidad es la acción de sustraer la humanidad del ser, del sujeto. En el caso específico de los negros, no se les dio el derecho a alcanzar la humanidad. Para el colonizador europeo, el negro no habría llegado a esta etapa. Por eso no hay razón para hablar de inhumanidad, ya que el negro no la poseía. La antehumanidad es un lugar de desprivilegio y negación atribuida al cuerpo negro. Ante esto, nuestros objetivos son los siguientes: identificar cómo se establece el lugar de representación del cuerpo negro en la ficción de Oswaldo de Camargo y cómo esto se refleja en las narrativas; examinar cómo la ficción de Oswaldo de Camargo problematiza la antehumanidad impuesta al cuerpo negro; verificar cómo los protagonistas negros y negras deconstruyen la antehumanidad atribuida al cuerpo negro en la narrativa de Oswaldo de Camargo; y demostrar cómo los personajes experimentan la condición de la antehumanidad. Para la elaboración de la problemática de investigación se utilizarán las bases teóricas de Frantz Fanon, en *Pele negra, máscaras brancas*, de Lélia González, en *Lugar de negro*, de Neusa Santos Souza, en *Torna-se negro* y de Oyèrónké Oyêwùmí, en *A invenção das mulheres* desempeñar un papel destacado en el desarrollo del argumento. Nuestra tesis es la siguiente: la antehumanidad es la atribución de un lugar de desprivilegio y negación de humanidad al cuerpo negro. Debido a esto, el negro vive en condiciones de subalternidad, opresión y represión, siendo el *biorracismo* uno de los principales componentes de la antehumanidad.

Palabras-clave: antehumanidad; *O carro do êxito*; *A descoberta do frio*; biorracismo; Oswaldo de Camargo.

SUMÁRIO

Canto de abertura----------13

Considerações iniciais---------- 17

Capítulo 1: OSWALDO DE CAMARGO: DOS ANOS DE 1970 À ATUALIDADE----------31
1.1 Oswaldo de Camargo nos anos de 1970 aos de 1980----------33
1.2 Oswaldo de Camargo e *Raça & Cor na Literatura Brasileira*----------37
1.3 Oswaldo de Camargo e *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira*----------40
1.4 Oswaldo de Camargo e *Criação Crioula, Nu Elefante Branco* ----------45
1.5 Oswaldo de Camargo por ele mesmo 1985 a 1990----------59
1.6 Oswaldo de Camargo e *Negritude e Literatura na América Latina*----------64
1.7 Oswaldo de Camargo e a atualidade----------67

Capítulo 2: A CATEGORIA DE ANTE-HUMANIDADE----------87
2.1 A ante-humanidade como ferramenta de classificação----------90
2.2 A ante-humanidade como categoria analítica de leitura----------110
2.3 A ante-humanidade como categoria de interpretação----------128

Capítulo 3: O BIORRACISMO COMO COMPONENTE DA ANTE-HUMANIDADE----------148
3.1 Biorracismo: a política de morte do corpo negro----------150
3.2 O corpo como fundamento do pensamento e da identidade----------165
3.3 A inadequação do corpo negro ----------183

Capítulo 4: A ANTE-HUMANIDADE DO CORPO NEGRO NA FICÇÃO DE OSWALDO DE CAMARGO----------203
4.1 *O carro do êxito*: uma caminhada de rejuvenescimento literário----------206
4.1.1 A música como prática antirracista no conto Oboé----------210
4.1.2 A infância negra mercantilizada no conto Maralinga----------215
4.1.3 Uma prática quilombista no conto Niger----------223
4.1.4 Oralidade e ancestralidade negras em Por que fui ao Benedito Corvo---------- 229
4.1.5 A espiritualidade negra no conto Genoveva----------235
4.1.6 Lugar de negro no conto Medo---------- 240
4.2 *A descoberta do frio* e seu grito de angústia----------246
4.2.1 Memória e identidade na escrita negra de *A descoberta do frio*----------249
4.2.2 *A descoberta do frio* e a problematização da ante-humanidade---------- 259
4.2.3 O corpo negro como lugar de experiências e construção de identidade étnica----270

Considerações finais----------280

Canto de fechamento----------287

Referências----------290

Canto de abertura[1]

CANTILENAS DOS NEGROS DA FAZENDA SOLEDADE

A messe de sons errantes
no tempo em que nos
andamos por dentro deitou
raízes
por fora nuvens e ramos

ramos e aves no verde
daquilo que foi manhã,
manhã vestida de
rubro tal qual o grão da
romã.

E o que sobre o ar
divagava, buscando a boca
da gente pra semear
alegria,
nos semeou diferente!

Nossa alegria foi antes
do que nos mora no peito:
uma esperança
franzina
uma agonia sem jeito.

Uma agonia sem jeito
uma agonia sem jeito
uma agonia sem jeito
uma agonia sem jeito
(CAMARGO, 1984, p. 40).

O canto de abertura estabelece os passos iniciais de uma jornada que se liga ao tempo de quando eu ainda não era negro. Quero com isso afirmar que não nasci negro. No fundo, asseguro que negro não existe. Ele é uma invenção do branco. Não obstante, é necessário enfatizar, tornei-me negro. Ninguém nasce negro, torna-se[2]. Em vista

[1] Os títulos dos cantos de abertura e de fechamento foram inspirados no capítulo XIV de *As almas da gente negra*, de W. E. B. Du Bois e na tese *Poesia Negra das Américas*, de Elio Ferreira de Souza. Para maiores detalhes e informações acerca da estrutura arquitetônica adotada aqui, bem como de alguns aspectos temáticos, ler: DU BOIS, W.E.B. *As almas da gente negra*. Tradução de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999. SOUZA, Elio Ferreira de. *Poesia Negra das Américas: Solano Trindade e Langston Hughes*. Recife: 2006.

[2] Passagem inspirada no título da obra: *Tornar-se negro*, de Neusa Santos Sousa. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

disso, peço licença aos meus ancestrais para apresentar minhas leituras e interpretações acerca da vida e da obra do escritor brasileiro Oswaldo de Camargo. A obra e a história de vida dele configuram e exprimem as experiências mais concretas do negro nas lutas diárias e na busca pela sobrevivência em um país que não o vê como parte integrante de sua identidade e de sua formação. "Cantilenas dos negros da Fazenda Soledade" compreende e exemplifica o rito envolvido por detrás das várias estratégias criadas e utilizadas pelos negros no enfrentamento dos mais diversos desafios impostos pelas tarefas diárias, árduas e longas a que estavam submetidos os escravizados no Brasil e nas Américas no interior das fazendas de algodões, de gado, nos eitos e engenhos de cana-de-açúcar, nos cafezais e nas minas de extração de ouro e diamantes.

Para os negros escravizados, o canto representava não só o rito de manifestação ancestral, mas também configurava a teia circulante da história dos antepassados negros, de manutenção da cultura dos povos africanos diasporizados e, sobretudo, evocava a condição humana, a memória histórica nas plantações, assim como traduzia e simbolizava os meios forjados para superar a ante-humanidade imposta ao corpo negro. Os negros cantavam e dançavam quando estavam alegres ou tristes, quando estavam trabalhando ou descansando, ou ainda, quando um ente querido morria, transfigurava-se ou transformava-se em memória. Por causa disso, as canções, os cantos e as músicas de autoria negra revelavam a potência e a capacidade de diluírem o tempo, de fazê-lo passar sem que os escravizados se degradassem ainda mais pela "agonia" que era estar na condição de escravizado e de ante-humanidade[3].

As canções não só abrandavam, como atenuavam as dores causadas pelo desgaste diário e longo das tarefas. Faziam esquecer as fadigas, a dureza do trabalho forçado, sobrepunham-se aos gritos, às violências e aos desmandos do feitor[4], ao olhar vigilante e atento do capitão-do-mato[5]. Por essa razão, *"Uma agonia sem jeito", "uma agonia sem jeito", "uma agonia sem jeito", "uma agonia sem jeito"*. Esses versos

---

[3] Para saber mais sobre o poder e os significados da música negra dos escravizados, através da metáfora do atlântico negro, ler o capítulo: "Joias trazidas da servidão": música negra e a política da autenticidade; in_____ GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: editora 34; Rio de Janeiro: UCM, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012. p. 157 a 221.

[4] Administrador das fazendas dos senhores de escravizados. Para saber mais, ver: FERREIRA, Elio. *Identidade e solidariedade na literatura do negro brasileir*o: De Padre Antônio Vieira a Luís Gama. In: FERREIRA, Elio e outros. Ensaio – concursos literários do Piauí. Teresina: Fundação Cultural do Piauí, 2005.

[5] Apressador de escravizados. Aquele que captura os escravizados fugidos. Para saber mais, ver: FERREIRA, Elio. *Identidade e solidariedade na literatura do negro brasileiro*: *De Padre Antônio Vieira a Luís Gama*. In: FERREIRA, Elio e outros. Ensaio – concursos literários do Piauí. Teresina: Fundação Cultural do Piauí, 2005.

sintetizam e simbolizam os lamentos diante dos movimentos e serviços repetitivos, extenuantes e desumanos aos quais os negros estavam submetidos. O tom de lamento, tristeza e sofrimento personifica os sentimentos de dor, bem como traduz o estado físico e psíquico do negro. Os sons gerados pelo uso e pela aproximação das palavras *"uma agonia sem jeito"* e repetidas, performaticamente, nos quatro versos da última estrofe do poema assemelham aos próprios movimentos dos corpos dos escravizados diante das obrigações e tarefas longas e intermináveis. Apesar de tudo isso, eles cantam, como forma de resistência e reafirmação da coragem diante da exploração e da degradação física, moral e social.

Para Du Bois[6], das diversas funções da música negra, a transmissão da cultura, através de gerações, parece ser a mais significativa. Du Bois ressalta que os pais ouviam as canções e as transmitiam aos filhos e os filhos aos seus filhos, constituindo, com isso, uma espécie de rede de transferência que assegurava a manutenção e alimentava os laços ancestrais dos povos negros nas Américas, fazendo com que os escravizados não se perdessem no vazio identitário e não mergulhassem no anonimato cultural e histórico. As bases históricas, culturais, comunitárias e familiares, as quais os ligavam aos seus territórios de origens, eram alimentadas por meio dos cantos, das canções e músicas entoadas a partir do acordar do dia ao deitar da noite. Apesar da agonia, ainda que sem jeito, "Cantilenas dos negros da Fazenda Soledade" imprime um estilo cujo ritmo forte, cadente, envolvente e repetitivo enfatiza e tonifica as diversas formas de expressão da exuberância, da força e robustez do negro em um mundo que o vê como estranho e como inferior. Os versos de Oswaldo de Camargo reunem e expressam os desejos e os sonhos dos negros, cujos cantos são sinônimos de esperança e luta em defesa da liberdade.

Por causa disso, peço passagem à memória dos meus antepassados para entrar na narrativa de Oswaldo de Camargo e imprimir minha leitura, enfatizando o estilo e o tom adotados ao longo do argumento. Nesse trabalho, proponho a ante-humanidade como categoria morfológica, a qual se desdobra em ferramenta semântica, de classificação, como categoria analítica de leitura e como categoria de interpretação da obra de ficção do autor. Pretendo, com isso, afirmar que há um lugar de subalternidade e de inferioridade atribuído ao corpo negro como forma de dominação e exploração social. Tal condição, nomeamos de ante-humanidade. As narrativas de Oswaldo de

[6] Para maiores esclarecimentos, ver: DU BOIS, W.E.B. *As almas da gente negra*. Tradução de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

Camargo problematizam esse lugar a partir da representatividade negra. Minhas leituras reúnem um livro de contos e uma novela, assim como uma série de textos sobre a obra do autor. Se, por algum motivo, as duas obras diferem uma da outra pelo gênero, estão unidas pelo estilo, pelas histórias e experiências das personagens e pelos sentimentos de coragem, cujas lutam metaforizam e exemplificam a determinação, os desejos de travessias e a superação da condição subalternizante e inferiorizante imposta ao corpo negro. Ainda assim, reafirmo que minha tese é a seguinte: a ante-humanidade é um lugar social de subalternização e inferiorização atribuído ao corpo negro.

Considerações iniciais

Gayatri Chakravorty Spivak, no ensaio *Pode o subalterno falar*?, alerta para as perspectivas adotadas no seu argumento. Ao longo do texto, ressalta que os caminhos seguidos são, necessariamente, tortuosos, entretanto, desenvolvem-se por meio de esforços de descentralização das formas ocidentais de representação do sujeito do Terceiro Mundo. Pensando em como as noções ocidentais de ver o outro afetariam as escritas de autorias negras no Brasil, passamos a considerar a escrita desses sujeitos como parte integrante dos esforços de reconfiguração das formas de representação dos próprios negros a partir do rearranjo das suas experiências ao longo da formação da história da diáspora negra nas Américas. Logo, deve-se ter em mente que as autorias negras são uma forma específica e própria do subalternizado falar, ainda que por meio do incessante processo de desconstrução da ambígua e contraditória estrutura ocidental.

De fato, para Gayatri Spivak, o subalternizado somente falará e será ouvido caso haja a real construção de mecanismos para que tal direito se efetive, impedindo, inclusive, que outros falem por ele. Para ela, é necessário que o sujeito subalternizado fale a partir do lugar e das próprias experiências como sujeito da história. Com efeito, se esse é um dos meios de ruptura da subalternização, assim como da quebra das amarras da inferiorização, é provável que as literaturas de autoria negra venham a reunir os seguintes pontos: a) as autorias negras configuram um campo de enfrentamento da subalternidade; e b) as autorias negras são um campo de autorrepresentação no interior das quais as pessoas negras organizam o mundo, suas memórias e histórias. Desse modo, as pessoas negras articulam seus argumentos levando em consideração todo um contexto de desalojamento da subalternidade e dos discursos ocidentais, cujas diretrizes se pautam pelo objetivo de falar em nome das pessoas colonizadas.

As autorias negras forjaram narrativas capazes de desmantelar e de desorganizar o unilateralismo da literatura ocidental e da história única. Temporalmente, é possível dizer que, desde os anos de 1960 aos dias atuais, a literatura brasileira vem ganhando musculatura na medida em que os estudos literários abordam lenta, mas progressivamente, as obras das pessoas negras. Essa descentralização, tanto da crítica quanto da própria literatura, ainda que por meios e ações dos próprios autores e autoras, possibilita a divulgação de obras e de escritores e escritoras, bem como alimenta uma recepção identificada com as questões étnico-raciais dos artistas e das obras. As literaturas negras compreendem um campo de manejo da palavra escrita que se expressa por meio

da experiência, diretamente ligada aos mais diversos desafios da pessoa negra ao longo da história do Brasil e das Américas. As obras desse segmento racial têm gerado uma série de encontros, debates, estudos e pesquisas, estabelecendo novas formas de definição da literatura, bem como ampliando outras maneiras de ver e de pensar a arte literária brasileira. Em cenários como esse, é de se imaginar que as relações entre autor, obra, leitor e meios de circulação venham a se reavaliar, sobretudo, no que tange às formas de acolhimento de uma arte que se define como negra.

Ademais, há de se reconhecer todo um trabalho direcionado aos papéis desempenhados pela poesia e pela prosa, cujas narrativas privilegiam o mundo negro, com o estabelecimento de enredos e histórias que se ligam direta, ainda que não exclusivamente, aos saberes, às artes, aos modos de vida, às dificuldades enfrentadas no dia a dia, à lida diante da pobreza permanente, à violência sistemática, refletindo sobre as condições de um contingente racial que extrapola mais da metade da população brasileira. Por isso, as autorias negras não só constituem um campo específico da literatura brasileira, como também oferecem quadros diversos e novos para pensarmos as atribuições exercidas pelas pessoas negras no Brasil e nas Américas por intermédio de narrativas, personagens, enredos e cenários literários.

É importante ressaltar que, embora os estudos e as fontes confirmem a presença de autores e autoras negras ainda no século XVIII, é notório que as ações deles realizaram-se individual e esparsamente, só ocorrendo uma maior integração, sistematização e organização coletiva a partir da segunda metade do século XX. Ainda assim, devemos destacar quão profundo é o abismo editorial que separa autor negro de autor branco, principalmente quando se compara a circulação das obras daquele segmento racial com este. Por causa disso, o presente estudo abordou a obra narrativa de Oswaldo de Camargo, com o objetivo de examinar as formas pelas quais o autor lidou com a questão racial das personagens. Além disso, investigamos como as questões raciais operaram no comportamento das personagens ao longo das narrativas.

As obras[7] selecionadas para esse fim foram *O carro do êxito*, publicada em 1972, e *A descoberta do frio*, publicada em 1979. Consideramos as duas obras, inseridas na

[7] Para atender aos objetivos propostos neste estudo, realizamos o recorte em duas obras de Oswaldo de Camargo em razão da abordagem adotada. Por causa disso, estabelecemos dois critérios metodológicos de escolha do *corpus* selecionado, a saber: a) abordar somente obras de ficção publicadas por Oswaldo de Camargo; e b) abordar somente obras de ficção publicadas entre os anos de 1970 até 1980. Os critérios não têm uma linha em comum, no entanto, eles são capazes de estabelecer o recorte necessário para o desenvolvimento do estudo. O critério (a) indicou a publicação de obras de ficção pelo autor nesse

década de 1970, com as condições estético-narrativas necessárias para nos orientar na investigação e na compreensão do que classificamos aqui de ante-humanidade. A ante-humanidade foi apresentada como categoria analítica para a ficção do autor, bem como ferramenta de classificação, de leitura e de interpretação das condições raciais e sociais de desvantagens enfrentadas pelas personagens negras diante das personagens brancas. Com isso, acreditamos ter desvelado uma cadeia de privilégios pensados, construídos e postos em funcionamento para a promoção do corpo branco em detrimento do corpo negro. Em cenários como esses, o corpo negro é forçado a permanecer em condições de subalternidade e de inferioridade cultural, bem como de desvantagens econômica e social, refletindo e interferindo diretamente na sua integral inserção na sociedade brasileira.

A decisão de pesquisar a obra narrativa de Oswaldo de Camargo está, intimamente, relacionada ao papel exercido pelo autor no desenvolvimento contínuo das literaturas de autorias negras nos mais diversos âmbitos da sociedade brasileira. Com atuações que perpassam os mais variados gêneros literários, o autor tem publicações que percorrem desde a prosa à poesia, passando pelo ensaio crítico e pelo jornalismo. Suas ações e seus trabalhos se inserem nas mais diversas formas de atuações, que vão de participações nas associações culturais negras, desde a década de 1950, passando por jornais, periódicos, agremiações, coletâneas literárias, antologias poéticas, movimentos sociais, publicações individuais, em grupos, bem como na promoção de novos autores e autoras ao longo de sua carreira. Seus trabalhos não se restringiram e não se esgotaram na literatura, entretanto, é nela e por meio dela que Oswaldo de Camargo pensou, elaborou e forjou um universo dinâmico, criativo e representativo do que é a sociedade brasileira sob à ótica da pessoa negra. Além do mais, *o corpus*[8] organizado para a pesquisa foi publicado nos anos de 1970, momento político completamente distópico e totalitário, no qual falar de questões étnico-raciais configurava, praticamente, sinônimo de perseguição, repressão e, até mesmo, de prisão e exílio. Ainda assim, Oswaldo de Camargo não se absteve, assumindo os riscos e as responsabilidades de refletir acerca das condições raciais da sociedade brasileira. Ainda que o faça por meio de metáforas, comparações, alusões e referências veladas e indiretas, como se verificou nas narrativas examinadas

intervalo de tempo; já o critério (b) indicou duas obras: uma em 1972 e a outra em 1979. Além disso, os dois parâmetros apontaram que, entre 1970 a 1980, o autor só publicou obras de ficção, não tendo nenhuma outra, ainda que fosse fora desse critério.

[8] Neste estudo, a categoria *corpus* foi compreendida conforme propõe Luiz Silva (O cuti), em *Literatura negro-brasileira*, 2010: como a reunião de determinados textos para se chegar a informações sobre um assunto selecionado por alguém com o intuito de submetê-lo à análise ou apenas dar-lhe destaque. Ainda decidimos pela escrita do termo em itálico, conforme usa o autor, representando *corpus* de pesquisa.

aqui, e já apontadas nos próprios títulos das obras: *O carro do êxito e A descoberta do frio*[9]. De fato, Oswaldo de Camargo exerceu e ainda exerce papel fundamental e indispensável na construção da literatura negra e da história do Brasil.

Outro fator que justificou a investigação da obra do autor vinculou-se ao fato de termos trabalhos acadêmicos no âmbito do Mestrado Acadêmico em Letras – desenvolvidos na Universidade Estadual do Piauí/UESPI, sob orientação do Prof. Dr. Elio Ferreira de Souza, nos anos de 2014 a 2016 – além de inúmeros artigos e ensaios publicados em anais e periódicos em várias Universidades do país. Nesse sentido, ao pesquisar a narrativa do autor, levantamos o seguinte problema: como Oswaldo de Camargo problematizou a ante-humanidade imposta ao corpo negro? Para responder ao questionamento, formulamos a seguinte hipótese: há a presença da ante-humanidade imposta ao corpo negro na narrativa de Oswaldo de Camargo. Os objetivos foram os seguintes: identificar como se instaurou o lugar de representatividade do corpo negro na ficção de Oswaldo de Camargo e como isso se refletiu nas narrativas; examinar como a narrativa de Oswaldo de Camargo problematizou a ante-humanidade atribuída ao corpo negro; verificar de que modo os protagonistas negros e negras desconstruíram a ante-humanidade imposta ao corpo negro; e, por fim, demonstrar como as personagens vivenciaram a condição de ante-humanidade nas narrativas.

Para a elaboração do problema de pesquisa, as bases teóricas de Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, de Lélia Gonzalez, em *Lugar de negro*, de Neusa Santos Souza, em *Torna-se negro* e de Oyèrónké Oyêwùmí, em *A invenção das mulheres* exerceram papel de destaque no desenvolvimento e na construção do argumento. Em *Pele negra, máscaras brancas*, Frantz Fanon elaborou um quadro psicológico desafiador para

[9] Miriam Alves, uma das integrantes dos *Cadernos Negros* e uma das fundadoras do *Quilombhoje*, afirma que a atmosfera de medo e desconfiança perante a repressão militar, no meio artístico, era geral, mas no meio negro era ainda pior, sobretudo pela pauta racial de suas demandas. Ainda assim, os negros procuravam condições para atuarem de alguma forma nas manifestações políticas e sociais. Em uma clara demonstração de protagonismo e recusa ao silenciamento: "Em meio a toda essa turbulência politicossocial, a discussão das questões raciais virou assunto de segurança nacional e sua abordagem era proibida, não constando da pauta geral das manifestações, em que pese a participação atuante dos cidadãos negros em todos os protestos de descontentamento com a política vigente" (2010, p. 28). Para saber mais sobre a Ditadura Militar no Brasil, ler: GONZALEZ, Lélia e HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 11 a 17; FAUSTO, Boris. *História Concisa do Brasil*. 3. Ed. atual. e ampl., 1. reimpr. – São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2018; *BrasilAfro autorrevelado: Literatura Brasileira contemporânea*, de autoria de Miriam Alves, publicado pela Nandyala, em 2010. p. 21 a 25. Ver, ainda: CANCIAN, Renato. Ditadura Militar (1964-1985): breve história do regime militar. In: http:/educação.uol.com.br. Acessado em 24 de março de 2023.

a compreensão das diversas condições nas quais o negro se encontrava no interior das sociedades colonialistas. Os prognósticos do pesquisador vão da patologia, passando pela complexidade, inferioridade e tremor, à prostração, desespero e revolta. Suas descobertas apontam que: "[...] o negro não é um homem. Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada" (2008, p. 26). Ao admitir isso, os estudos de Frantz Fanon revelaram o seguinte: o negro é negro, mas não é homem. Nessa zona intervalar entre ser negro, mas não ser homem, surgiu uma figura despojada de humanidade: o negro.

Entretanto, ainda que o colonizado não seja homem, será erigido à categoria social de negro: uma figura considerada inferior, tratada como não-ser, despojada de tudo e, sobretudo, de humanidade. Ser negro é igual a não ser gente, aquele para quem o mundo não foi construído e a humanidade não atingida. Por causa disso, em contextos de biorracialização, ser negro é estar em posição inferior em relação ao branco. Ao desenvolver o argumento, Frantz Fanon declara que: "[...] aquilo que se chama de alma negra é uma construção do branco" (2008, p. 30). Isto é, o negro foi e é uma criação e uma invenção do branco e do mundo colonial. Na implantação das sociedades colonialistas, a organização dos papéis exercidos por cada sujeito exigiu que determinados corpos desempenhassem dadas atribuições e praticassem funções específicas. Nesse caso, o colonizado passou a integrar a categoria de negro. No entanto, não podia pertencer à categoria de homem, já que esta era para o colonialista. É o homem branco que vai concentrar e reunir os atributos e as qualidades humanas que o negro não tinha e, ainda, desconhecia.

Quando Frantz Fanon argumenta em defesa do negro como criação do branco, de fato, ele disponibiliza quadros psicológicos fundamentais para a compreensão de cenários sociais, políticos, econômicos e culturais nos quais negros e brancos contracenam em posições opostas e hierarquizadas. Em outros termos, o branco criou um cenário no qual o negro se tornou um adversário para ele e para toda a estrutura criada pelo branco e para o branco. Tal fato nos levou a considerar a zona de não-ser como lugar a partir do qual a ante-humanidade se instaurou no corpo negro. Essa compreensão foi melhor desenvolvida e detalhada ao longo do segundo capítulo, quando abordamos mais detidamente a categoria de ante-humanidade. As constatações a que chegou Frantz Fanon, acerca da existência de categorias sociais e de seus respectivos papéis na organização e no funcionamento das sociedades racializadas, estabelecem subsídios para a compreensão das estruturas por detrás das construções de campos de poder. Os campos de poder, além

de se ancorarem em categorias sociais, como negro, branco, mulher e homem, apontam, também, para as diversas lutas envolvidas na manutenção de posições sociais, através das quais corpos físicos e corpos sociais estão, estritamente, associados e interligados.

As descobertas de Frantz Fanon se aproximam dos trabalhos realizados por Lélia Gonzalez acerca da situação econômica do negro nos primeiros anos de Ditadura Militar no Brasil. Os estudos da autora dão conta de que a ante-humanidade serviu como instrumento de racialização dos espaços geográficos destinados aos negros. Com isso, o lugar natural do negro passou a ser os cortiços, as favelas, os alagados, as regiões e os espaços degradados, desorganizados, ou mesmo, os presídios e os hospícios. A ante-humanidade fará do negro um corpo sem valor humano. Por causa disso, ele não pode viver nos mesmos espaços geográficos e sociais que o branco e não pode frequentar os mesmos ambientes culturais. De acordo com Lélia Gonzalez: "As condições de existência material dessa população negra remetem a condicionamentos psicológicos que devem ser atacados e desmascarados" (1982, p. 15). A autora prossegue ressaltando que: "Os diferentes modos de dominação das diferentes fases de produção econômica no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do *lugar natural* de Aristóteles" (1982, p. 15). Lélia Gonzalez ainda afirma que: "O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento" (1982, p. 15). E finaliza, denunciando que o lugar natural do negro é oposto: "Já o lugar natural do negro é o oposto: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos "habitacionais" [...] dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço" (1982, p. 15).

Nesse sentido, o Estado assume o papel e o compromisso de naturalizar a ante-humanidade imposta ao corpo negro, sobretudo, se pensarmos na criação e na implementação de instrumentos de subalternização e inferiorização do corpo negro através do uso de aparelhos ideológicos institucionalizados. Não por acaso, instituições sociais, como família, escolas, igrejas, entre outras, estão a serviço da propagação, comprovação e manutenção da ante-humanidade. É o que podemos extrair do pensamento da autora: "A ideologia do branqueamento teve ao seu lado um aparato de estado para sua promoção" (1982, p. 54). E revela: "Aparelhos ideológicos [...] veicularam valores que, juntamente com o mito da democracia racial, apontam para uma suposta superioridade racial e cultural branca" (1982, p. 54).

Dessa forma, o corpo negro é tratado como categoria de segunda ordem, não recebendo o mesmo valor e o mesmo tratamento que o corpo branco. Em contrapartida, o corpo branco tem ao seu dispor um conjunto variado de ferramentas que permitem comprovar a sua "suposta"[10] superioridade e humanidade em detrimento da "suposta"[11] inferioridade e da ante-humanidade imposta ao corpo negro. Lélia Gonzalez ainda ressalta que: "No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos, cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias" (1982, p. 15). Sem falar nos órgãos de policiamento e segurança, cujas ações são voltadas para a opressão e repressão constantes do corpo negro: "Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende que o outro lugar natural do negro sejam as prisões e os hospícios" (1982, p. 15).

Os estudos de Lélia Gonzalez indicam dados que vão na mesma direção dos descobertos por Neusa Santos Souza[12] e Jurandir Freire Costa. De acordo com este, a violência racial contra o corpo negro é tamanha e tão intensa que só há uma saída para ele: a negação do próprio corpo e de tudo que faz parte do mundo negro. Em um quadro de alienação psicológica como esse, ser negro é ser violentado continuamente. Por isso, viver em condições de ante-humanidade é degradante, subalternizante e inferiorizante. Logo, ser negro é saber que o mundo foi construído com os instrumentos repressivos e anuladores do seu próprio corpo: "Ser negro é ser violentado de forma constante [...], por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar e anular a presença do corpo negro. Nisto reside, a nosso ver, a espinha dorsal da violência racista" (COSTA, 2021, p. 25).

Para Jurandir Freire Costa, o branco utiliza o aparato do Estado para controlar e reprimir o corpo negro. Pois, agindo dessa maneira, o negro é anulado e impedido de

[10] Grifo nosso

[11] Grifo nosso

[12] No presente estudo, ao invés de adotarmos a edição de *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, da Graal, de 1983, preferimos pela edição da Zahar, publicada em 2021. Consideramos que esta edição, além das atualizações com um prefácio da psicanalista Maria Lúcia da Silva, cofundadora do Instituto Amma Psique e Negritude e integrante da Articulação Nacional de Psicólogos e Pesquisadores, e acrescida de textos inéditos de Neusa Santos Souza, faz circular, no contexto do século XXI, um conjunto de pensamento negro amefricano de autores e autoras, como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Luiza Bairros, entre outras. Ao nosso ver, a reedição de obras de pesquisadoras como Neusa Santos Souza possibilita um maior contato e acesso às práticas antirracistas desenvolvidas no Brasil, nos anos que se seguiram à organização do Movimento Negro Unificado, 1978. Com isso, uma rede de difusão de pensamento amefricano nas Américas se instaura através de novos pesquisadores, obras e leitores em contínuo diálogo com os principais nomes e atores amefricanos.

romper com as amarras de sustentação da ante-humanidade. A condição de ante-humanidade em que o corpo negro se encontra resulta do processo de fusão envolvendo corpo físico e corpo social. A invenção de categorias sociais incorporadores de caracteres biológicos reflete o pensamento do branco de que social e biológico são indissociáveis e inseparáveis. Por isso, a cor da pele do negro vai determinar a posição social do seu corpo no interior da sociedade organizada pelo branco. A compreensão de que corpo branco é diferente de corpo negro, por causa da pele, ancorará as relações políticas, econômicas e culturais travadas entre essas categorias sociais. Nas sociedades ocidentais, o biológico se funde e se confunde com o social. Nelas, não há abertura para que corpo físico e corpo social sejam distintos. Tudo faz parte da mesma espinha dorsal, da mesma ordem das coisas: o mundo é do corpo branco.

Jurandir Freire Costa afirma que: "A violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro" (2021, p. 25). Para ele, em contextos de violação dos direitos do negro e da supervalorização do branco, é imperativo não rejeitar a negritude e não aderir à brancura: "Ao sujeito negro, esta possibilidade é, em grande parte, sonegada" (2021, p. 25). Afirma ainda: "O modelo de Ideal de Ego que lhe é oferecido em troca da antiga aspiração narcísico-imaginária não é um modelo humano de existência psíquica concreta, histórica [...] e realizável". (2021, p. 27). E prossegue: "O modelo de identificação normativo-estruturante com o qual ele se defronta é o de um fetiche: *o fetiche do branco, da brancura*" (2021, p. 27). É por isso que, para o negro oprimido, o branco, diverso em suas efetivas realidades psíquicas, econômicas, sociais e culturais, ganha uma feição ímpar, uniforme e universal: a brancura. Jurandir Freire Costa ressalta que a brancura apreende o olhar do negro antes que ele penetre a falha do branco. A brancura será abstraída, reificada, alçada à condição de realidade autônoma, independente de quem a carrega enquanto atributo étnico ou, mais precisamente, racial. Funciona como algo pré-estabelecido, como essência que antecede à existência e às manifestações históricas das pessoas reais, que são apenas seus arautos e atualizadores:

> O negro sabe tudo isto e, talvez, muito mais. Porém, a brancura transcende o branco. Eles – indivíduo, povo, nação ou Estado brancos – podem "enegrecer-se". Ela, a brancura, permanece branca. Nada pode macular esta brancura que, à ferro e fogo, cravou-se na consciência negra como sinônimo de pureza artística; nobreza estética; majestade moral; sabedoria científica etc. O belo, o bom, o justo e o verdadeiro são brancos. O branco é, foi e continua sendo a manifestação do Espírito, da

> Ideia, da Razão. O branco, a brancura, são os únicos artífices e legítimos herdeiros do progresso e desenvolvimento do homem. Eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a "humanidade" (COSTA, 2021, p. 28).

Dentro de um contexto como esse, não há como não ver: "[...] através desta mesma demonstração, que a *ideologia de cor* é, na verdade, a superfície de uma ideologia mais daninha, *a ideologia do corpo*" (2021, p. 29). De acordo com os estudos do pesquisador: "De fato, parece-nos evidente que o ataque racista à cor é o "close-up" de uma contenda que tem no corpo seu verdadeiro campo de batalha. [...] o sujeito negro ao repudiar a cor, repudia, radicalmente o corpo" (2021, p. 29). Logo: "A identidade do sujeito depende, em grande medida, da relação que ele cria com o corpo" (2021, p. 30). Por isso, Jurandir Freire Costa ressalta que: "Para que o sujeito construa enunciados sobre sua identidade, de modo a criar uma estrutura psíquica harmoniosa, é necessário que o corpo seja predominantemente vivido e pensado como local e fonte de vida e prazer" (2021, p. 30).

Se a identidade do sujeito precisa do corpo para se constituir, no caso específico do negro, não há como isso ocorrer, visto que seu corpo não é o referencial, mas o do branco. Nesse caso, o negro tem a identidade racializada, visto sua referência se ligar à prática de repulsa e à negação de sua pele e de seu corpo em detrimento da atração à pele e ao corpo brancos. A relação criada pelo negro diante do próprio corpo é de rejeição e recusa. Por conseguinte, sua identidade se construirá a partir de um corpo estranho, o do branco. Aquele para o qual o negro se volta como referência. Ocorre que o branco é, justamente, aquele que fende o corpo negro, logo rasura a relação entre corpo e identidade. Dessa forma, o corpo do negro é um lugar de dor, sofrimento e desprezo. Já o do branco é um lugar de alívio, felicidade, prazer, realização e satisfação: "A discriminação de que seu corpo é objeto, não dá tréguas à humilhação sofrida pelo sujeito negro que não abdica de seus direitos humanos, resignando-se à passiva condição de "inferior" (2021, p. 31). Logo: "A violência racista pode submeter o sujeito negro a uma situação cuja desumanidade nos desarma e deixa perplexos" (2021, p. 43).

Oyèrónké Oyêwùmí, ao examinar a implantação dos discursos ocidentais de gênero na Nigéria, alerta para a compreensão de que corpo biológico é igual a corpo social. Segundo ela, isso reflete a visão do colonizador de que ser diferente é ser inferior. Além disso, traduz também as formas impositivas de determinados modelos de pensar e visualizar o mundo e suas formas de funcionamento. O Ocidente impõe categorias de pensamentos nas quais o corpo físico faz parte da ordem social fundamental para a organização da própria sociedade. Mas não é só a imposição de categorias, é também

formas de pensar e agir. Para mudar esse cenário, Oyèrónké Oyêwùmí considera que é preciso transformar as formas de pensar e agir. Para isso, devemos ver quais as categorias de pensamentos auxiliarão na mudança de postura. Precisamos expor os instrumentos de dominação do negro, pois, através disso, podemos debatê-los e reformulá-los. Com isso, a pesquisadora nos diz que: "[...] o mundo é visto e pensado a partir do Ocidente" (2021, p. 15).

Como consequência, pode-se verificar a dependência das sociedades colonizadas em relação ao pensamento europeu: "[...] em função da prática acadêmica de depender de teorias e debates conceituais originados e dominados pelo Ocidente [...]" (2021, p. 15). É o mundo do branco que, através de suas formas de pensar e ver o corpo, orienta os estudos acadêmicos e ancora a visão do colonizado. Antes dos europeus inventarem o negro, não havia uma ideia, uma concepção, uma visão da pessoa como negra: "A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a base lógica para a organização do mundo social" (2021, p. 15). E afirma: "Assim, essa lógica cultural é, na realidade, uma *"bio-lógica"* (2021, p. 15). Categorias sociais como mulher e negro são pensadas a partir de determinados tipos de corpos e são elaboradas em relação e, em oposição, a outras categorias, como homem, homem branco, mulher, mulher branca.

A categoria social negro foi construída tendo como parâmetro um tipo biológico de corpo. Dessa forma, são elaboradas determinadas relações e esperados determinados comportamentos e atitudes do corpo negro. Tudo isso em oposição à outra categoria: o corpo branco. A presença ou a ausência de determinadas características físicas e comportamentais determina a posição social do corpo negro. Além disso, serve como instrumento para definição de atitudes sociais, culturais e psicológicas. O comportamento de um determinado tipo de corpo passa a ser definido a partir da categoria social negro. É nesse contexto que um corpo negro não dá credibilidade social a um homem. Em contrapartida, um corpo branco dá credibilidade aos comportamentos e enunciações de um homem. Para a pesquisadora nigeriana, tal pensamento constitui uma *bio-lógica*, ou seja, um corpo social que age a partir de determinadas características físicas e anatômicas: "Nos Estudos Africanos [...], a criação, constituição e produção do conhecimento continuaram sendo privilégio do Ocidente" (2021, p. 17). E afirma: "Por esse motivo, o raciocínio corporal e a *bio-lógica* que derivam do determinismo biológico inerente ao pensamento ocidental foram impostos às sociedades africanas" (2021, p. 17).

De acordo com os estudos de Oyèrónké Oyêwùmí, nas sociedades ocidentais, as construções sociais não são separadas da ideologia do determinismo biológico: “Nitidamente, todos os conceitos trazem consigo suas próprias bagagens culturais e filosóficas, muitas daquelas das quais se tornam distorções farâneas quando aplicadas a culturas diferentes das quais derivaram” (2021, p. 17). E argumenta: “Proponho que essas suposições resultam do fato de que, nas sociedades ocidentais, os corpos físicos são sempre corpos sociais” (2021, p. 19). Nesse processo: “Em muitas sociedades europeias, ao contrário, machos e fêmeas têm identidades de gênero decorrentes da elaboração de tipos anatômicos; portanto, homem e mulher são essencializados” (2021, p. 20). A autora então ressalta que: “Essas identidades essenciais de gêneros nas culturas ocidentais estão ligadas a todos os compromissos sociais, não importando quão distantes estejam das questões de reprodução que tais empreendimentos possam ter” (2021, p. 20).

Para além dos exemplos já apontados ao longo do argumento, a ante-humanidade atribuída ao corpo negro pode ser verificada, também, através da racialização das profissões. As profissões são desenvolvidas por determinados tipos de corpos. Nesse caso, é comum o médico ser branco, mas não é natural que seja negro. Outro aspecto que deve ser observado é que o Ocidente separa o corpo em partes, pois, assim, pode ser controlado. É nesse contexto que pensamos a noção de ante-humanidade para descrever os lugares construídos com o objetivo de subalternizar e inferiorizar o corpo negro. Além do mais, acreditamos ter revelado, também, as estruturas de sustentação dos privilégios adquiridos pelo corpo branco em detrimento da opressão e da repressão ao corpo negro.

Nesse sentido, o presente trabalho se organizou da seguinte forma: no primeiro capítulo, mapeamos um conjunto variado de textos e de autores, no intervalo de tempo que compreendeu os anos de 1970 à atualidade, com objetivo de organizar um panorama dos antecedentes da pesquisa. Não pretendemos, com isso, esgotar os estudos sobre a obra de ficção de Oswaldo de Camargo, mas apenas reunir os pontos necessários para compreendermos como sua obra foi e está sendo examinada e abordada pela crítica especializada. Para esse fim, problematizamos livros, antologias de ensaios críticos, antologia poética, teses, dissertações, ensaios, entrevistas e artigos publicados ao longo do período, sempre com foco na crítica da narrativa e das personagens do autor, com vista à problematização dos trabalhos dos pesquisadores e estudiosos. Além da observância à abordagem do protagonismo negro e da ante-humanidade imposta ao corpo negro, já que esse foi o problema do presente estudo.

No segundo capítulo, abordamos a ante-humanidade a partir de três aspectos: a) como categoria analítica de classificação do corpo negro; b) como ferramenta de leitura do corpo negro; e c) como ferramenta de interpretação do corpo negro. No primeiro aspecto: criamos, definimos, conceituamos e sistematizamos um novo instrumento teórico de análise e de classificação para a obra narrativa do autor, o qual possa auxiliar na compreensão dos lugares de subalternização e de inferiorização do corpo negro problematizados por Oswaldo de Camargo. No segundo aspecto, apresentamos a categoria de ante-humanidade como ferramenta de leitura impressionista de espaços, situações, quadros, imagens, ações e lugares de poder, constituindo um conjunto de instrumentos, no interior do qual o corpo negro se vê pilhado e alijado, assim como obrigado a permanecer e a ficar em condições de inferiorização e subalternização. Logo, isso revelou lugares de opressão e de repressão do corpo negro, como forma de manutenção de poder do corpo branco. Por fim, no terceiro aspecto, abordamos a ante-humanidade como categoria de interpretação do corpo negro na narrativa do autor, com foco nas obras *O carro do êxito*, de 1972, e *A descoberta do frio*, de 1979. Para compreender melhor o argumento, trouxemos algumas passagens das obras do autor, ensaiando interpretações, ora de alguns contos, ora de alguns capítulos da novela.

No terceiro capítulo, criamos e desenvolvemos a categoria de biorracismo como componente da ante-humanidade. Argumentamos em defesa de suas propriedades morfológica e semântica, mostrando o biorracismo como política de morte do corpo negro. Para isso, organizamos o capítulo em três seções: a) desenvolvemos o biorracismo como política de morte do corpo negro e expomos seu caráter de componente da ante-humanidade, atuando como elemento de anulação, repressão, opressão e morte do corpo negro; b) examinamos o corpo como fundamento do pensamento e da identidade. Nesse aspecto, o biorracismo foi tratado como aparelho do pensamento e da identidade, com propriedades de reduzir o negro ao corpo e ao biológico; e c) argumentamos acerca da inadequação do corpo negro e como essa compreensão operou, atribuindo-lhe propriedades físicas e sociais a partir de aspectos negativos. Para isso, o corpo foi reduzido ao biológico, desprezando qualidades humanas, atributos culturais e sociais que constituíam o corpo negro como complexidade humana. Com vista a compreender melhor como a categoria de biorracismo operou e opera no corpo negro, extraímos algumas passagens das obras do autor e ensaiamos leves interpretações.

No quarto capítulo, examinamos as obras *O carro êxito* e *A descoberta do frio*, apontando as estratégias utilizadas pelo autor para problematizar a ante-humanidade

atribuída ao corpo negro e denunciar o biorracismo. Para isso, selecionamos, organizamos e interpretamos vários contos e passagens das duas obras. Os critérios de escolhas dos contos deram-se com base na proposta de evidenciar a presença ou não da problematização da ante-humanidade imposta ao corpo negro e do biorracismo. Esses critérios foram os mesmos utilizados para ambas as obras. Os contos examinados foram: "Oboé", em que abordamos a música como prática antirracista; "Maralinga", em que abordamos a infância negra mercantilizada; "Niger", em que abordamos a prática quilombista; "Por que fui ao Benedito Corvo", em que abordamos a oralidade e ancestralidade negras; "Genoveva", em que abordamos a espiritualidade negra; "Medo", em que abordamos o lugar de negro. Já na novela, abordamos várias passagens a partir dos seguintes temas: *A descoberta do frio* e seu grito de angústia; Memória e identidade na escrita negra de *A descoberta do frio*; *A descoberta do frio* e a problematização da ante-humanidade. Por fim, O corpo negro como lugar de experiências e construção de identidade étnica. Nas considerações finais, apresentamos os resultados encontrados, a arquitetura adotada, alguns aspectos da metodologia utilizada, bem como as linhas temáticas e arquiteturais da pesquisa e do texto.

Capítulo 1

1 OSWALDO DE CAMARGO: DOS ANOS DE 1970 À ATUALIDADE

– Vamos seguir com a Abolição.

"Treze de Maio, caros amigos, um ato frustrado. O perfazimento nos cabe. Tenho dito e repito: este menino Paulinho e seu oboé colaboram para perfazer a Abolição, mostrando que o negro chega lá onde o branco usufrui o celeiro dos séculos. Toca, Paulinho; toca, meu filho!"

Trecho do conto "Oboé", de
O carro do êxito
Oswaldo de Camargo

O excerto que abre o presente capítulo foi extraído do conto "Oboé", da primeira edição de *O carro do êxito*, de 1972, e atualizado com o título de "Menino do Oboé", na edição da Companhia das Letras, de 2021. O episódio nos remente à narrativa de Paulinho, jovem negro, que vê na música, ou melhor, em um instrumento musical, o qual intitula o conto, um meio para escapar da miséria e do anonimato social, condição comum ao segmento racial negro da época. Com o fragmento acima, iniciamos essa seção destacando o protagonismo negro imprimido por Paulinho e considerando o ato como uma das estratégias manejadas pelas autorias negras no sentido de desarticular a ante-humanidade imposta ao corpo negro. A epígrafe não só enfatiza o negro como pessoa humana, mas também o considera figura central no processo de libertação dos povos negros nas Américas. De fato, o conto "Oboé"[13] reivindica o protagonismo negro como

[13] Em 2014, Oswaldo de Camargo publica a novela *OBOÉ*. Na visão do próprio autor, a obra é uma metáfora de um Brasil indiferente com a condição e com a situação do negro. O título da obra foi extraído de oboé, um instrumento musical. Como instrumento musical, oboé tem um formato retilíneo e alongado, sendo sua produção mais comum em madeira, mas pode ser encontrado também em resina e plástico, como a flauta, clarinete, saxofone e fagote. Possui palhetas duplas, assim como o fagote. Seu nome vem do francês hautbois, que significa madeira alta. O oboé surgiu na França, no século XVII, sendo aceito rapidamente em espaços e ambientes musicais com orquestras e instrumentos clássicos. No caso de Oswaldo de Camargo, suas relações com a música e com os instrumentos clássicos estão relacionadas com a sua entrada no seminário e a, consequente, formação para padre. Sobre as principais obras do autor e sua entrada no seminário, ler a seção: "4.1 o autor e seu universo criativo, da página 72 a 78", da dissertação de mestrado *Negritude, identidade e consciência estética na poesia afro-brasileira de Oswaldo de Camargo*, de Raimundo Silvino do Carmo Filho, defendida em 2016, pela Universidade Estadual do Piauí/UESPI, sob a orientação do Prof. Dr. Elio Ferreira de Souza. Ainda sobre a obra, verificar a própria novela *Oboé*, de Oswaldo de Camargo: *Oboé*. São Paulo: com arte, 2014. Para mais informações, pesquisar, também: CUNHA, Bruna Fernandes. Memória e identidade na literatura afro-brasileira: um estudo sobre oboé, de Oswaldo de Camargo. Curitiba, 2017.

ação fundamental e necessária na construção da cultura e da história do Brasil. É nesse contexto que as narrativas de origens negras "fertilizam as culturas dos povos" (FERREIRA, 2006) ao inaugurar uma nova compreensão das relações dos negros com a memória das lutas pela libertação.

As narrativas de Oswaldo de Camargo partem do ponto de vista no qual o negro incorpora as qualidades, as habilidades e as dimensões humanas para a arte da música, da história, da memória e da ancestralidade dos povos africanos e de seus descendentes nas Américas e na diáspora. A celebração do negro como protagonista de uma narrativa literária é sintomático do lugar assumido pelo autor, bem como revela a compreensão do papel que o negro deve ter na contraposição e na anulação da ante-humanidade imposta ao seu corpo. Nesse aspecto, as narrativas negras dissolvem e contrapõem-se às narrativas hegemônicas, operando por meio da experiência dos próprios povos negros e afrodescendentes. A ante-humanidade reúne um conjunto de ações e de instrumentos que operam com o propósito de subalternizar e de inferiorizar o corpo negro diante da pessoa branca. Por isso, a importância das personagens negras como protagonistas de suas histórias, para que, assim, a história do negro nas Américas seja recontada através das autorias negras.

Um dos fundamentos das literaturas de autorias negras é a projeção do negro como sujeito da história, da narração e da narrativa, além de adotar um ponto de vista centrado nas experiências dos seus corpos e antepassados. A propósito, as narrativas negras não só põem no centro da trama o corpo negro como personagem principal, mas também o promovem como lugar de humanidade e sabedoria. Nas obras de Oswaldo de Camargo, o negro fala como autor, como narrador e como protagonista, rompendo, dessa maneira, com as estruturas de sustentação dos privilégios das pessoas brancas e mudando a direção do ciclo contínuo da história, cujos principais aspectos são o silenciamento e o apagamento das histórias e das experiências negras na formação das sociedades. À vista disso, o presente capítulo teve como propósito concentrar um conjunto de pesquisas, análises e leituras acerca da obra de Oswaldo de Camargo. De fato, essa seção operou como revisão de literatura, bem como de acompanhamento da crítica acerca das obras do autor e de como essas obras foram recebidas e lidas pela crítica brasileira.

1.1 Oswaldo de Camargo nos anos de 1970 aos de 1980

No artigo "Teatro Negro Brasileiro: uma conspícua ausência", apresentado em 15 de novembro de 1976, na University of Ifé, Ile-Ifé, na Nigéria e publicado na revista Afriscope, Lagos, Vol. 7, Nº 1, em Janeiro de 1977 – em Edição especial sobre o FESTAC e, anexado como documento II na parte final do livro *O Genocídio do Negro brasileiro*: *processo de um racismo mascarado*, de 1978, Abdias Nascimento questiona e denuncia a ausência de artistas negros no Primeiro Festival Mundial de Artes Negras, em Dacar, no Senegal, na África, evento realizado dos dias 1 a 24 de abril de 1966. De acordo com Abdias Nascimento, além da ausência no Festival, os artistas negros, também, não participaram do Segundo Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas, ocorrido na Nigéria, também na África, em 1977. Além de lamentar o ocorrido, Abdias Nascimento levanta uma série de questionamentos para tentar compreender as justificavas e os procedimentos utilizados pelas embaixadas brasileiras, já que eram elas as responsáveis pela seleção e indicação das delegações que participariam dos eventos internacionais e representariam o Brasil. Ao fazer o levantamento das causas para a ausência de negros brasileiros nas delegações, Abdias Nascimento chegou ao entendimento de que as pessoas responsáveis pela indicação das delegações eram brancas. E o mais grave ainda, eram essas mesmas pessoas que formavam os burocratas e a burocracia do Ministério das Relações Exteriores: "Quem decide quem vai e quem não vai aos Festivais são os brancos, e não os próprios artistas negros" (NASCIMENTO, 1978, p. 166). Em vista disso, ele afirma: "A maioria dos selecionadores são burocratas do Ministério das Relações Exteriores, órgão notório por causa das suas posições racistas, a ponto de não permitir em seus quadros representantes diplomatas negros" (1978, p. 166). Dentro desse quadro de racismo e racistas, Abdias Nascimento questiona:

> Por que o processo e o poder de decisão, particularmente neste assunto, não sé acham nas mãos dos negros capazes e ativamente comprometidos na afirmação da cultura negra e na criação de obras artísticas afro-brasileiras? Onde, nesses processos de decisão, esteve um Guerreiro Ramos, da Bahia, o sociólogo e pensador negro internacionalmente reconhecido, que tem focalizado e iluminado audaciosamente os problemas da estética afro-brasileira? Onde se encontra um Dr. Milton Santos, professor e negro ilustre que a Bahia deu ao mundo? Ou os poetas negros *Oswaldo de Camargo*[14], de São Paulo, e Eduardo de Oliveira, autor das *Cestas líricas da negritude*? (NASCIMENTO, 1978, p. 166).

[14] Grifo nosso.

Ao recorrer ao texto de Abdias Nascimento para ilustrar como ele estava vendo a atuação de Oswaldo de Camargo e de como sua obra se inseria no contexto de 1970, é notório o reconhecimento da obra de Oswaldo de Camargo como parte integrante da intelectualidade negra da época. Assim como, indica sua relevância para o contexto político, cultural e social, particularmente, no que tange aos grupos, movimentos e associações negras de São Paulo. A publicação do artigo, no ano de 1976, evidencia o estabelecimento de interlocuções de pensadores negros no tocante ao diálogo, à troca, à difusão de ideias e de obras entre eles. A referência ao poeta paulista é importante para o reconhecimento do percurso construído e trilhado por ele a partir da segunda metade do século XX. Além do mais, sua participação nos movimentos negros, desde a entrada na Associação Cultural do Negro em 1955, como responsável pela Seção de Cultura, indica o uso de canais variados na luta pelos direitos civis dos negros no Brasil. Lutas essas que se desdobraram em associações, jornais, coletivos e antologias literárias. No intervalo de 21 anos, ou seja, de 1955 até 1976, Oswaldo de Camargo publicou *Um homem tenta ser anjo*, 1959, *15 Poemas negros*, 1961. Participou da antologia *Nouvelle Somme de Poèsia du Monde Noir*, de 1967, organizada em Paris pelo guianense Léon-Gontran Damas, um dos membros idealizadores e fundadores do Movimento da *Négritude*[15] e, ainda, editou *O carro do êxito*, 1972.

De fato, há um quadro efetivo de produção e de publicação de obras, que demonstra o envolvimento e as participações de Oswaldo de Camargo como uma das principais e mais relevantes figuras da intelectualidade negra desse período. O fato é que, a referência ao autor se justifica pela importância de suas obras e na constante participação nos movimentos e na imprensa negra. Ainda que não haja nenhuma menção às obras de Oswaldo de Camargo no artigo de Abdias Nascimento, há de se considerar o papel delas no reconhecimento do autor como intelectual negro habilitado a participar de

[15] Para saber mais acerca do Movimento da Negritude, seu percurso, importância e relações com os movimentos negros nos Estados Unidos, no Brasil e no Caribe, ler: Zilá Bernd. *Negritude e Literatura na América Latina*. Porto Alegra: Mercado Aberto, 1987; Elio Ferreira de Souza. *Poesia negra das Américas*: Solano Trindade e Langston Hughes. Recife: Programa de Pós-Graduação da UFPE, 2006; Kabengele Munanga. *Negritude*: usos e sentidos. – 2. ed. – São Paulo: Ática, 2013; Maria de Lourdes Teodoro. *Négritude e identidade no texto* – teoria e prática em literatura comparada: Aimé Césaire e Mário de Andrade. XIII Congresso Internacionalda Abralic (Associação Brasileira de Literatura Comparada). Campina Grande – PB, 2013. Para maiores informações, ver também: Raimundo Silvino do Carmo Filho e Alcione Corrêa Alves. Literaturas Amefricanas: as poéticas da terra em contos de Oswaldo de Camargo e de Mônica dos Santos. Vozes, Pretérito & Devir: Ano IX, Vol. XV, Nº I. 2023; Raissa Brescia dos Reis. Négritude em dois tempos: emergência e instituição de um movimento (1931-1956). Belo Horizonte, 2014; ainda da mesma pesquisadora; África imaginada: história intelectual, pan-africanismo, nação e unidade africana na Présence Africaine (1947-1966), 2018.

uma delegação de foro internacional. A cobrança de seu nome, por parte de Abdias Nascimento, exerce o papel de crítica da obra do autor no contexto dos anos de 1970 a 1980.

****[16]

Na 2ª edição de *O Negro Revoltado*, publicada em 1982, pela Editora Nova Fronteira, o organizador Abdias Nascimento acrescentou novos documentos, declarações, atas, resoluções e anais os quais não integraram a 1º edição de 1968. No prefácio da 2ª edição, o autor afirma que o livro tem como um dos principais propósitos concentrar os documentos relativos ao I Congresso do Negro Brasileiro: "Observamos o seguinte: o que se publica neste livro são os documentos relativos ao I Congresso do Negro brasileiro (teses, comunicações, discussões taquigrafadas, etc.)" (NASCIMENTO, 1982, p. 9). O Congresso ocorreu no Rio de Janeiro, no dia 26 de agosto de 1950, e foi promovido pelo Teatro Experimental do Negro, que tinha como líder e fundador o próprio Abdias Nascimento. Além de constatar uma série de equívocos, incoerências e contradições praticadas pelos organizadores e integrantes do Congresso, incluindo o próprio Abdias Nascimento, como se verificará em sua fala logo abaixo, *O Negro Revoltado* opera uma revisão significativa na história do negro brasileiro:

> Devo, contudo, alguns reparos a fim de situar minha posição diante de certos fatos passados. Exemplifico: à época do I Congresso do Negro Brasileiro, os ativistas da causa negra, entre os quais me incluo, mantiveram um comportamento demasiadamente conciliador para com a posição dos brancos liberais. Tal espírito apaziguador decorria da consciência de se permitir e respeitar a livre manifestação de todas as ideias (NASCIMENTO, 1982, p. 9 e 10).

A revisão crítica das ações e atitudes tomadas e defendidas por ocasião do Congresso, em 1950, fez com que Abdias Nascimento repensasse todo um conjunto de

[16] Ao longo desse capítulo, decidimos trabalhar com quatro asteriscos, um seguido do outro para demarcar o início e o término da exposição de cada obra e de cada texto. Agimos assim, acreditando que essa metodologia seria melhor do que pôr um subtítulo para cada exposição, já que isso causaria uma quantidade muito grande de subtítulos para o sumário. Nesse sentido, ao finalizar a leitura de um dado texto, pomos os asteriscos. Em seguida a isso, iniciamos a investigação do próximo texto. Como neste capítulo foram examinados mais de 25 textos, incluindo livros, teses, dissertações, ensaios, artigos e entrevistas, acreditamos que o asterisco desempenhou o papel metodológico de marcador inicial e final de cada leitura.

práticas, princípios e entendimentos adotados e defendidos pelos negros organizadores do evento, principalmente no que tange ao tratamento dado ao racismo. Nesse caso específico, o autor reconheceu que eles mantiveram posições conciliadoras e, até mesmo, concessivas diante das ideias dos intelectuais brancos participantes do Congresso: "Foram longe demais as concessões, e logo na primeira sessão do Congresso se votou uma "Moção de Homenagem" na qual se celebrava, impertinentemente, o nome de Nina Rodrigues" (NASCIMENTO, 1982, p. 10). Já a 2ª edição de *O Negro Revoltado*, acrescida de um prefácio de 15 páginas, soa como espécie de esclarecimento e, porque não dizer, como errata para os leitores, sugerindo novos caminhos e reflexões aos novos pesquisadores das questões raciais no Brasil. Não por acaso, a 2ª edição assegura um acervo, cujas informações e dados orientam as pesquisas envolvendo as questões étnico-raciais no Brasil, sobretudo, nos anos de 1950 aos de 1980. No caso do presente estudo, interessou a verificação do acréscimo de novas personalidades e figuras negras que despontaram como agregadoras de potencialidades nas lutas pelos direitos civis dos negros no Brasil. Nesse caso, é notório o reconhecimento, por parte de Abdias Nascimento, das colaborações de Oswaldo de Camargo, Cuti, Adão Ventura e Oliveira Silveira:

> Voz e vitória do movimento negro tem sido a atividade poética militante dos poetas negros que vêm surgindo nesses últimos anos. Como exemplos: que não chegam a esgotar a extensa lista desses escritores, quero citar *Oswaldo de Camargo*[17], Cuti, Adão Ventura, Oliveira Silveira, entre outros (NASCIMENTO, 1982, p. 22).

A inserção do nome de Oswaldo de Camargo na 2ª edição não passa além do prefácio. Entretanto, tal referência exerce papel relevante no reconhecimento do autor, sobretudo, pelas lutas empreendidas no campo das questões étnico-raciais no contexto dos anos de 1970 a 1980. Quando da publicação da edição de 1982, Oswaldo de Camargo já havia editado quatro de suas principais obras, incluindo *A descoberta frio*, de 1979. O fato de Abdias Nascimento pô-lo no quadro de poetas negros é um indicativo de como a crítica vinha recebendo a obra dele. Ainda que não haja nenhum comentário crítico acerca das obras, a inclusão dele na 2ª edição de *O Negro Revoltado* vincula-se às ativas participações nos movimentos negros e à sua constante produção poética e ficcional.

[17] Grifo nosso.

1.2 Oswaldo de Camargo e *Raça & Cor na Literatura Brasileira*

Em *Raça & Cor na Literatura Brasileira*, de autoria de David Brookshaw, publicado em 1983, o autor aborda o negro sob a perspectiva do estereótipo. De fato, o estudo diz respeito ao negro na cultura brasileira. Para o pesquisador, o estereótipo pode ser definido como um pré-julgamento: "Um estereótipo pode ser inicialmente definido como sendo tanto a causa quanto o efeito de um pré-julgamento de um indivíduo em relação a outro devido à categoria a qual ele ou ela pertence" (1983, p. 9). Além do mais, "[...] o estereótipo é uma camisa-de-força, uma forma de controle social" (1983, p. 10). Por causa disso, David Brookshaw alerta para as implicações do uso desse instrumento, principalmente pelo caráter inferiorizante e de controle social das pessoas que o estereótipo dispõe: "[...] estereótipos congelam a personalidade, apagam a individualidade" (1983, p. 10). Quando da publicação de *Raça & Cor na Literatura Brasileira*, David Brookshaw era professor titular do Departamento de Espanhol e Estudos Latino-Americanos da Universidade de Bristol, na Inglaterra, e terminou por engrossar a tendência em voga, na qual estrangeiros desembarcavam no Brasil para desenvolver pesquisas científicas sobre o negro, constituindo o que ficou mais conhecido como estudos sobre o negro, cuja principal característica era ver e fazer do negro objeto de estudo[18].

Raça & Cor na Literatura Brasileira se divide em duas grandes partes. Na primeira, intitulada: "O escritor branco", o pesquisador reúne um conjunto de obras e autores brasileiros que abordam o negro de forma estereotipada. Para ele, a presença do estereótipo na literatura brasileira pode ser observada já na literatura abolicionista: "A figura do negro na literatura brasileira anterior a 1850, portanto anterior à abolição do tráfico de escravos, praticamente não existe" (1983, p. 26). Deveras, segundo David Brookshaw, a ausência de negros na literatura brasileira, antes do movimento abolicionista, estaria relacionada às convicções dos intelectuais da época: "Já foi dito que a total ausência de escravos na literatura é um indício de que o escritor brasileiro não considerava o escravo de modo nenhum um ser humano, e não há dúvida de que há algo de verdade nisto"[19] (1983, p. 26).

---

[18] Para saber mais acerca dos estrangeiros que estudaram o negro no Brasil a partir de 1943, ler: Roger Bastide, em *Literatura afro-brasileira*, (1943); Raymond Sayers, em *O Negro na literatura brasileira*, (1958); Gregory Rabassa, em *O Negro na ficção brasileira*, (1965), e o próprio David Brookshaw.

[19] Sobre algumas obras que tematizam a escravização negra no Brasil, ora sob o ponto de vista do negro, ora sob o ponto de vista do branco, ler o artigo: Literatura e Escravidão, de Sidney Chalhoub, in_____

Em verdade, o inglês agrupa uma série de estereótipos em circulação no meio social brasileiro, que vai do escravizado sofrido, fiel (o pai João), ao escravizado nobre, passando pelo escravizado vítima, o qual se tornará algoz, em demônio, imoral, até o escravizado sexualizado, à devassidão e prostituição. Sem deixar de mencionar, ainda, os escravizados bestializados e bocotizados, os que viviam eternamente atolados no infantiloidismo, no primitivismo, sem inteligência e sem nenhuma capacidade moral para integrar a sociedade brasileira como ser humano. O quadro dos autores e das obras que recorreram ao estereótipo do negro na realidade brasileira é vasto, não cabendo aqui a citação dos mesmos, visto que não é o objetivo, interessa-nos apenas verificar de que modo David Brookshaw aborda a obra de Oswaldo de Camargo.

À vista disso, Oswaldo de Camargo entrará no radar do pesquisador na segunda parte da pesquisa, intitulada: "O escritor negro". Nela, a obra do poeta paulista será estudada ao lado das obras de Lino Guedes, Eduardo de Oliveira, Solano Trindade e Nei Lopes. Entretanto, David Brookshaw considera haver diferenças significativas entre as obras de Oswaldo de Camargo e as de Solano Trindade e Nei Lopes. Isso em razão daquele se encontrar, ainda, em processo de formação de uma provável consciência negra, algo já superado por estes dois últimos. Todavia, segundo o pesquisador, para Oswaldo de Camargo atingir tal estágio, precisaria romper com o círculo que o inseria no mundo dos brancos. Vejamos a fala de David Brookshaw:

> A conscientização do estigma social relacionado à cor, que atinge o poeta em sua luta pela vida no mundo branco, produz o mesmo horror de ser fisicamente negro, uma cor que reprime o poeta e o impede de realizar o seu potencial de vida, provocando nele um sentimento de redundância, alienação e inexistência (1983, p. 189).

Para desenvolver e fundamentar a tese de uma consciência em formação em Oswaldo de Camargo, David Brookshaw recorre a dois poemas do autor: o primeiro extraído da obra *Um homem tenta ser anjo*, de 1959, e o outro de *15 Poemas negros*, de 1961. Neles, destaca as evidências de um sentimento de marginalização sofrido pelo negro. Algo que estaria relacionado, principalmente, à cor da pele. Por essa razão, a pele branca é mais valorizada, impedindo o poeta negro de se desvencilhar da brancura e de tudo que ela representa e significa. Como o autor ainda não tem uma consciência definida

---

Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos, Lília Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 298 a 304.

de sua negritude, resta-lhe o fingimento poético. Dessa forma, ser negro é ser reprimido, constantemente, pela própria pele. Em outras palavras, para David Brookshaw, Oswaldo de Camargo não é negro em sua consciência, mas um negro de alma branca:

> Por isso, segregado do mundo branco e, ao mesmo tempo, sem o apoio de uma alternativa negra, a conscientização negra do poeta transforma-se em uma manifestação de um estado mental que não deveria existir. Sua conscientização negra é um estado fingido, resultante de sua rejeição pelo mundo branco (1983, p. 190).

Como observado, David Brookshaw considera que a conscientização de Oswaldo de Camargo não passa de um fingimento poético, a julgar pela rejeição do mundo branco a cor de sua pele. Ainda assim, o estudioso observa que tal conscientização fingida se transformará em uma identidade ancestral, uma espécie de retorno à África como forma de reconhecimento dos seus ancestrais e antepassados escravizados. Por causa disso, o grito de angústia, como consequência da amargura que carrega. Ainda na seção: "Ficção contemporânea em prosa: tradição e evolução de temas", o pesquisador afirma que Oswaldo de Camargo é, ao lado de Lima Barreto, um dos mais objetivos escritores negros em prosa da atualidade. Entretanto, relaciona essa objetividade ao fato de o poeta ser jornalista, pois sem isso, não teria as condições necessárias para sobreviver aos desafios impostos pela cor da pele, sendo, pois o jornalismo o campo responsável por lhe ofertar os meios necessários para escrever e publicar. Nesse sentido, David Brookshaw cita a obra *O carro do êxito*, de 1972:

> [...] o livro de contos de Oswaldo de Camargo, *O carro do êxito* (1972), que tem como centro a vida da comunidade negra em São Paulo, surgiu como resultado do renascimento da conscientização cultural negra naquela cidade na década de 50, do que o livro é testemunha (1983, p. 205).

Para ele, os contos de *O carro do êxito* se destacam mais pelo regionalismo urbano de seus conteúdos do que pela discriminação racial. Nesse ponto, o pesquisador chega mesmo a afirmar que os contos não são sobre discriminação, preconceito ou racismo, reduzindo-os a uma: "[...] crônica da vida na comunidade negra paulista [...]" (1983, p. 213). Para chegar à conclusão, recorre a uma provável entrevista concedida por Oswaldo de Camargo, na qual ele fizera essa afirmação sobre o conteúdo de suas obras. Todavia, o pesquisador não cita a fonte da entrevista e nem a data, restringindo-se a uma nota de rodapé explicativa da fala do autor, na página 215, nota 31. Em seguida, afirma que: "Na

realidade, Camargo descreve o "negro com a alma branca" como se de fato não tivesse alma" (1983, p. 214). Em razão disso, desenvolve uma longa interpretação sobre Benedito e Deodato, personagens dos contos de Oswaldo de Camargo, extraidos da obra *O carro do êxito*.

Por fim, David Brookshaw considera que Oswaldo de Camargo é, entre os escritores negros do Brasil, o único que examina, rigorosamente, a alienação cultural de seu povo. No entanto, não sem antes enfatizar as amarras que aprisionam a obra do autor a um quadro cultural pertencente à classe média branca ou, até mesmo, como alguém que luta para manter sua negrícia. O pesquisador ainda voltará à obra de Oswaldo de Camargo na página 233, todavia, relacionando-a às associações culturais de São Paulo e o perfil integracionista desenvolvido por elas. Ainda que *Raça e Cor na Literatura Brasileira* apresente uma série de lacunas, equívocos, interpretações questionáveis e, até mesmo, omissões nas abordagens a respeito da obra de Oswaldo de Camargo, sobretudo, no que tange a uma provável alma branca, assim como quando reduz a obra do autor ao assimilacionismo e ao embranquecimento, pondo em dúvida, inclusive, a negritude do autor e de suas personagens, não podemos descartar e nem deixar de reconhecer o papel pioneiro de David Brookshaw nos estudos da ficção de Oswaldo de Camargo. De todo modo, para os anos de 1983, quando da publicação da pesquisa, o inglês foi quem dedicou mais atenção à obra *O carro do êxito*, trazendo uma leitura extensa acerca de alguns dos principais contos da obra, ainda que pela perspectiva do estereótipo em detrimento da negritude de Oswaldo de Camargo.

1.3 Oswaldo de Camargo e *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira*

Reflexões[20] foi publicado em 1985 pelo Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra de São Paulo (CPDCN/SP). Seu primeiro esboço – em formato de apostila de 80 exemplares, impresso e distribuído pelos próprios autores – fazia parte da "Noite da Literatura Afro-Brasileira", uma das atividades do III Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado em 1982, pela PUC de São Paulo. Na ocasião, os escritores convidados apresentaram os pontos do que consideravam ser os elementos constituintes da literatura afro-brasileira face ao projeto estético dos *Cadernos*

[20] Para saber mais sobre o livro *Reflexões*, ler: SILVA, Mário Augusto Medeiros da. A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000). Campinas, SP, 2011.

Negros[21]. Decorrido o Congresso, os quatro textos foram revisados e acrescidos de mais quatro, constituindo um total de oito e publicados em 1985. Todos os integrantes de *Reflexões* faziam parte do Grupo *Quilombhoje*[22]: Luiz Silva (O Cuti), Esmeralda Ribeiro, J. Abílio Ferreira, Jamu Minka (José Carlos de Andrade), Marcio Barbosa, Miriam Alves, Oubi Inaê Kibuko e Sônia Fátima da Conceição.

Para os propósitos dessa pesquisa, interessou dois dos artigos publicados em *Reflexões*: o de Luiz Silva (O Cuti) e o de Jamu Minka, já que eles são os únicos que fazem referência à obra de Oswaldo de Camargo. Em "Literatura Negra Brasileira: Notas a respeito de condicionamentos" Cuti reúne os pontos relativos aos integrantes do *Quilombhoje* acerca do que compreendiam e defendiam como literatura de autoria negra. Além do mais, aproveita a oportunidade para "passar em revista" (SILVA, 2011) os autores modernistas adeptos do que ficou classificado como negrismo[23], especificando, sobremaneira, o campo de atuação e de discussão acerca da literatura afro-brasileira. Além de, também, lançar uma crítica fervorosa e direta a esses autores brancos que falavam em nome do negro, através do tema, e de uma arte puramente afastada das vivências e experiências do autor negro. De acordo com Cuti, uma das principais características da literatura afro-brasileira é, justamente, a presença da experiência vivida pelo negro:

> O texto escrito começa a trazer marca de uma experiência de vida distinta do estabelecido. A emoção – inimiga dos pretensos intelectuais neutros – entra em campo, arrastando dores antigas e desatando silêncios enferrujados. É a poesia feita pelo negro brasileiro consciente (CUTI, 1985, p. 16).

Segundo essa abordagem, a literatura afro-brasileira se nutre, justamente, do que os "pretensos intelectuais neutros" renegavam e, mesmo, condenavam. Para o integrante dos *Cadernos Negros*, as experiências vividas pelas pessoas negras atuarão como

[21] Para saber maiores detalhes sobre *Cadernos Negros* e *Quilombhoje*, ver: ANTONIO, Carlindo Fausto. Cadernos Negros: esboço de análise. Campinas: São Paulo, 2005.

[22] O *Quilombhoje* é um grupo de escritores negros, fundado no ano de 1980, em São Paulo, como desdobramento dos *Cadernos Negros*, de 1978. Diversas são as atividades desenvolvidas por ele: Publicação anual da série *Cadernos Negros* (poemas e contos; de forma alternadas); rodas diversas de poemas (uma forma de declamação espontânea contraponteada com músicas feitas, cantadas e tocadas pelos membros do *Quilombhoje*, com a participação das pessoas presentes, entre outras. Para maiores informações, ler: Reflexões. Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra: São Paulo, 1985. ANTONIO, Carlindo Fausto. Cadernos Negros: esboço de análise. Campinas: São Paulo, 2005.

[23] Sobre o Negrismo na literatura, em particular, no romance, ler: OLIVEIRA, Luiz Henrique Silva de. O negrismo e suas configurações em romances brasileiros do século XX (1928-1984). UFMG: Belo Horizonte, 2013.

continente inovador da literatura brasileira. Na defesa do seu ponto de vista, Cuti faz questão de apontar Oswaldo de Camargo como um dos principais autores a tentarem captar a experiência de ser negro:

> Camargo é hoje o único poeta negro com incursões (editadas em livros) na prosa, onde as experiências de organização dos descendentes de africanos, em São Paulo, foram traduzidas. Seus livros *O Carro do Êxito* e *A Descoberta do Frio*, o primeiro de contos e o segundo, novela, são pioneiros na tentativa de captar em prosa o processo de consciência negra (CUTI, 1985, p. 21).

De fato, quando da publicação de *Reflexões*, Oswaldo de Camargo já havia publicado seus dois principais livros em prosa: *O carro do êxito*, 1972, e *A descoberta do frio*, 1979. Além do mais, já havia, também, participado da fundação de *Cadernos Negros*, integrando as seguintes edições: *Cadernos Negros 1*, de 1978, *Cadernos Negros 3*, de 1980 e *Cadernos Negros 4*, de 1981. Por ocasião da edição de número 4, Oswaldo de Camargo republica o conto "Civilização", já lançado em 1972, em *O carro do êxito*. Ou seja, era um autor já experiente e conhecido pela crítica dos anos de 1980, tendo, inclusive, participado de inúmeras atividades literárias e lançado muitos dos seus poemas em antologias internacionais.

Apesar dos esforços de Cuti em demonstrar o vigor da obra de Oswaldo de Camargo, ele não consegue aprofundar a questão da emoção – tida como característica específica da literatura afro-brasileira. Segundo ele, essa era uma das vertentes da obra do autor, mas ela não foi explorada de forma que pudesse se insinuar ou se transfigurar na obra de Oswaldo de Camargo. De qualquer maneira, Cuti é o crítico que mais concentra as habilidades de crítica da literatura de autoria negra no momento de publicação de *Reflexões*, já que ele é genuinamente crítico de literatura. "Literatura Negra Brasileira: Notas a respeito de condicionamentos" é um texto específico de crítica literária, situando a crítica de Cuti no campo dos especialistas na área. Além disso, não podemos deixar de ressaltar o pioneirismo de Cuti no campo da crítica literária negra a pensar a obra de Oswaldo de Camargo[24]. Antes da publicação de *Reflexões*, a crítica da

[24] Em dezembro de 1958, a Associação Cultural do Negro publicou Cadernos de Cultura da A.C.N. Série CULTURA NEGRA. Nele, A Diretoria Executiva da Ass. Cultural do Negro reuniu um documento, a publicação de um ensaio crítico e alguns poemas, entre os quais: O ANO 70 DA ABOLIÇÃO: Associação Cultural do Negro; Alguns Aspectos da Poesia Negra, de Sérgio Milliet; PROTESTO, de Carlos de Assunção; Grito de Angústia, de Oswaldo de Camargo; O negro e a República, de Artur Ramos e Ilustrações de Clovis Graciano. Chama a atenção o texto de Sérgio Milliet, já que o autor examina um poema de Carlos de

obra de Oswaldo de Camargo era restrita aos estudiosos brancos ou estrangeiros. Dessa maneira, é possível afirmar que esse texto é um dos principais e, até mesmo, um dos pioneiros dos antecedentes a se referir às duas obras em prosa de Oswaldo de Camargo: *O carro do êxito*, 1972, e *A descoberta do frio*, 1979.

****

Em "Literatura e Consciência", Jamu Minka, um dos integrantes dos *Cadernos Negros*, membro idealizador e fundador do *Quilombhoje*, segue no mesmo traçado de enfrentamento e de denúncia das formas de aprisionamento do negro pela cultura ocidental. Já nas primeiras linhas do texto, o autor afirma que: "A influência da literatura em geral sobre o literato negro exigirá resistência" (MINKA, 1985, p. 38). A resistência de que fala o autor está ligada ao processo de embranquecimento da cultura brasileira, no interior da qual o negro não tem protagonismo histórico, artístico e social. Ele vai ainda mais longe ao considerar a literatura brasileira como um dos instrumentos de silenciamento, apagamento e destruição das contribuições do negro. Para Jamu Minka, isso decorre do fato de os intelectuais brasileiros terem em sua formação uma visão epistemológica construída sob os auspícios do modelo europeu ocidental colonialista:

> Construíram no Brasil, livros sobre livros, a réplica da peste europeia que propalou a patologia do branco superior. Esse dejeto cai em cima da gente desde a infância, em suas formas mais sutis. Uma verdadeira dopagem da consciência de todos os brasileiros. Assim, a imagem de nós negros, na maior parte da literatura brasileira, está feita segundo os cânones racistas do século XIX, que negavam a nós as características essencialmente humanas (MINKA, 1985, p. 38).

Por causa disso, o branco atravessa a história brasileira com a visão cultural de sujeito superior. É por isso que a literatura afro-brasileira tem como um dos principais propósitos a revisão da história do negro no Brasil, ressaltando como os intelectuais brancos de formação canônica colaboraram para a construção e permanência de imagens negativas e estereotipadas sobre o negro. Para ele, a consciência advinda da literatura deve ser um compromisso do autor negro, já que, através dela, outras relações sociais e culturais surgem e a memória dos antepassados negros e africanos operará como instrumento para a formação dos descendentes desses povos nas Américas. É necessário,

---

Assunção e um de Oswaldo de Camargo. Este ensaio, ainda que restrito a um único poema de Oswaldo de Camargo, parece ser o pioneiro da obra poética do autor.

ainda, recuperar os antepassados negros, através dos feitos heroicos dos sujeitos que lutaram, das mais variadas formas, para a valorização do negro na formação do Brasil. Isso é possível graças à leitura das obras dos autores negros, sem as quais não há como falar de cultura, história e artes brasileiras. É por isso que Jumu Minka mobiliza vários autores, destacando suas posturas no tocante à formação da identidade negra positiva na literatura afro-brasileira:

> São pontos destacados nesta caminhada, que nos trouxe da angústia racial para uma postura militante de afirmar uma identidade positiva, as atuações de Lima Barreto, Lino Guedes (que conviveu no ambiente das entidades socioculturais que mobilizavam a comunidade afro-paulista nos anos 20), Solano Trindade (que com o poema "Sou Negro" revolucionou a poesia afro-brasileira), Eduardo de Oliveira e Oswaldo de Camargo (que tem o mérito de incursões pela prosa, documentando o clima de nossas sociedades culturais-recreativas (MINKA, 1985, p. 38).

Entre os autores mobilizadores de uma consciência negra, Jamu Minka considera Oswaldo de Camargo como um dos mais destacados, sobretudo, pelas lutas em defesa das experiências negras a partir da perspectiva do protagonismo negro. Oswaldo de Camargo tem obras de fôlego que revelam suas lutas e caminhadas na construção de uma identidade para o negro e para a literatura afro-brasileira. Para Jumu Minka, sua prosa vem a se contrapor aos "cânones racistas do século XIX", os quais negavam a humanidade das pessoas negras. A presença de Oswaldo de Camargo na crítica de Jumu Minka decorre da participação ativa dele nos diversos âmbitos de expressão da comunidade negra de São Paulo. Essa experiência se transfigura nas narrativas, influenciando diretamente no comportamento e na visão de mundo das personagens. É importante ressaltar que o texto de Jumu Minka é datado de 26 de junho de 1983, um ano depois do III Congresso de Cultura Negra das Américas, ocorrido em 1982. Por isso, o artigo foi um dos que foram acrescidos à edição de *Reflexões*, de 1985. Para além disso, em 1983, Oswaldo de Camargo já havia publicado *O carro do êxito*, 1972, e *A descoberta do frio*, 1979. Ou seja, justamente as únicas obras em prosa do autor até então. Logo, Jumu Minka está se referindo a esses dois livros, ainda que não os cite expressamente. Em determinado momento do argumento, Jamu Minka inclui Oswaldo de Camargo naquilo que classifica de "velha guarda afro-paulistana":

> O acesso às informações e tradições conservadas pela velha guarda afro-paulistana (José Correia Leite, Henrique Cunha, Odacir de Mattos, Aristides Barbosa, Oswaldo de Camargo) e dificilmente veiculadas fora

> da comunidade, o aprendizado da ação coletiva e da disciplina intelectual nos enriqueceu, nos fortaleceu e tudo isso vem desembocar na forma e no conteúdo que estamos trazendo para a literatura contemporânea (MINKA, 1985, p. 39).

Por fim, a crítica de Jamu Minka consiste num dos primeiros documentos a jogar luz sob à obra em prosa de Oswaldo de Camargo. Ainda que não a faça através de exame detido, mais apurado e específico de determinadas passagens das obras, suas análises nos dão a dimensão de como foram os registros receptivos das obras de Oswaldo de Camargo em meio ao processo de organização e definição da literatura afro-brasileira nos anos de 1980.

1.4 Oswaldo de Camargo e *Criação Crioula*, *Nu Elefante Branco*

Em "Reflexão sobre a literatura negra na realidade política brasileira", publicado em *Criação Crioula*, *Nu Elefante Branco*[25], por ocasião do I Encontro de Poetas e Ficcionistas Negros Brasileiros, ocorrido em São Paulo, no ano de 1985, Hermógenes Almeida S. Filho[26] examina o estado da literatura negra no interior da realidade política brasileira. Ele é o primeiro autor da coletânea a investigar como Oswaldo de Camargo se coloca dentro do contexto político brasileiro e como suas obras tratam o negro por meio da inserção social. Hermógenes cita Oswaldo de Camargo, esparsamente, ligando-o a outros poetas da literatura negra. O que se evidencia, no texto de Hermógenes, é que não há nenhum critério estético-temático de análise da obra de Oswaldo de Camargo. O que fica dito passa, basicamente, pelo crivo da publicação e das dificuldades impostas aos autores negros. No entanto, para a presente pesquisa, o mais relevante é o reconhecimento

[25] *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1987. Essa coletânea foi organizada para o I Encontro de Poetas e Ficcionistas Negros Brasileiros, ocorrido em São Paulo, entre os dias 6 e 8 de setembro de 1985, na Faculdade do Ipiranga, na capital do Estado de São Paulo. O livro, contendo esses debates, só foi publicado em 1987, pela Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, na vigência do governo André Franco Montoro (1916-1999). Para Mário Augusto Medeiros da Silva, na tese de doutorado: *A Descoberta do Insólito*, *Criação Crioula, Nu Elefante Branco:* "[...] é um exemplo de multiplicidade de visões, por vezes conflitantes, sobre a confecção literária negra. Parte-se, no entanto, do princípio que ela exista – e há muito tempo – expressa pela concretude de sua produção. Não à toa, a capa de *Criação Crioula, Nu Elefante Branco* é a disposição aleatória de vários livros de poetas e prosadores negros, iniciando-se com autores do século XIX até a contemporaneidade" (2011, p. 66, 67).

[26] Nasceu em 14 de agosto de 1954, na cidade de Salvador – BA. Professor Membro do Grupo Negrícia (coletivo de escritores negros do Rio de Janeiro). Obras: Reggae-ijexá,

de Oswaldo de Camargo como autor expressivo, figurando, inclusive, ao lado de Lino Guedes[27] e Paulo Colina[28], como se pode extrair do próprio texto:

> Evidentemente que no campo da literatura negra vicejaram muitas publicações importantes, fossem através de editoras ou de formas alternativas. Como exemplo devo citar a poética de Lino Guedes, que inspirou em muito a nova safra de poetas paulistanos, e mais: Oswaldo de Camargo, Paulo Colina, membros do *Quilombhoje* (1985, p. 42).

Diante disso, há um aspecto que chama a atenção: o fato de Oswaldo de Camargo, assim como os outros autores examinados por Hermógenes, não ter apoio algum dos órgãos de estado no campo da publicação e da editoração. Para Hermógenes, isso pode ser explicado por dois fatores: a) a temática adotada nas publicações; e b) pelas origens raciais de Oswaldo de Camargo, assim como dos demais autores. Diante das circunstâncias discriminatórias, Hermógenes denuncia que O Ministério da Educação e Cultura (MEC) só subsidiou obras que exaltaram os feitos da Ditadura Militar[29]:

> Pois bem, nenhum destes poetas citados e de certa forma anônimos para o grande público – por força das circunstâncias sócio-políticas e culturais por que passava o país naquela época – receberam qualquer apoio oficial – nem poderiam – da caixa baixa do Ministério de Educação e Cultura (MEC) para subsidiar a literatura. O que houve em termos de financiamento foi investido em publicações que exaltavam o binômio Segurança e Desenvolvimento e os feitos da ditadura militar (1985, p. 42).

O debate levantado por Hermógenes situa-se no contexto dos anos de 1980, momento de abertura, ainda que lenta, da Ditadura Militar (1964-1985). Todavia, mesmo que o Brasil estivesse passando por uma abertura gradual, tal episódio ficava restrito ao campo político. Logo, os autores negros continuariam com as dificuldades de publicação e aceitação de suas obras pelo grande público e pelas grandes editoras. Ainda assim, Oswaldo de Camargo se encontra no interior dos acontecimentos políticos e sociais da época.

---

[27] Sobre Lino Guedes e sua participação na impressa paulistana ver: Cuti, *E disse o velho militante, José Correia Leite*. São Paulo: Secretaria de Cultura, 1992 e FERRARA, Miriam N. *A Imprensa Negra Paulistana (1915-1963)*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

[28] Para maiores informações acerca de Paulo Colina, ver: Poesia, corpo, lugar: algumas impressões da poética de Paulo Colina: In *Paulo Colina: poesia reunida*: São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2020; CAMARGO, Oswaldo de. *A Razão da chama: Antologia de poetas negros brasileiros*. São Paulo: GRD, 1986 e CAMARGO, Oswaldo de. *O Negro Escrito: Apontamentos sobre a presença do negro na literatura brasileira.* São Paulo: 1987.

[29] Sobre a Ditadura Militar, no Brasil, ver nota de rodapé de número 5.

****

Oliveira Silveira, representante de Porto Alegre – Rio Grande do Sul – vai passar em revista a produção literária negra de 1975 a 1985. No texto "A produção literária negra", ele parte do entendimento de que, no intervalo de 10 anos, há autores que se tornaram figuras fundamentais no campo da literatura negra. Isso pode ser explicado, segundo Oliveira Silveira, pelas publicações, ainda que haja uma série de desafios para os autores negros, os escritores estão publicando. Diante das dificuldades impostas pelas instituições de estado, o caminho que se apresenta é o do autofinaciamento, isto é, os escritores financiam as próprias publicações, editorações e distribuições. Foi, pois, justamente, esse o atalho utilizado por Oswaldo de Camargo, Abelardo Rodrigues, Cuti (Luiz Silva), Paulo Colina, Carlos de Assunção, Éle Semog, José Carlos Limeira e Adão Ventura[30]. A referência a Oswaldo de Camargo indica o reconhecimento de sua produção literária e da luta do autor na publicação das obras. Oliveira Silveira não adentra e não cita as obras já publicadas por Oswaldo de Camargo, apenas o cita rapidamente. O texto incluído em *Criação Crioula, Nu Elefante Branco* é curto – uma página e meia – não tendo os propósitos de exame de um autor ou de uma determinada obra, propõe-se apenas à produção literária negra, como campo de existência. Por isso, a referência a Oswaldo de Camargo, bem como aos outros escritores, funciona como comprovação da produção literária negra. Oliveira Silveira é incisivo ao falar da existência e da qualidade da literatura negra: "A existência neste período de uma literatura negra, feita por negros e de boa qualidade, é inegável" (1985, p. 87).

[30] Para maiores informações, ou ver um panorama parcial das obras publicadas por autores negros dos anos de 1900 a 1988, ver: SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *A descoberta do insólito (1960-2000)*. Campinas: SP, 2011. p. 73 a 77. Ainda para maiores detalhes, pesquisar em: BASTIDE, Roger. "Considerações sobre alguns poetas afro-brasileiros de hoje" In: *Estudos Afro-Brasileiros*; BROOKSHAW, David. "Quatro Poetas Negros Brasileiros" In: *Estudos Afro-Asiáticos*; BROOKSHAW, David. *Raça & Cor na Literatura Brasileira*; BERND, Zilá. *Negritude e Literatura na América Latina*; BERND, Zilá. *Introdução à Literatura Negra*; COLINA, Paulo (org.). *Axé: Antologia Contemporânea de Poesia Negra Brasileira*, São Paulo: Global, 1982; Quilombhoje (org.) *Reflexões*t; I Encontro de Ficcionistas e Poetas Negros, *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*; CAMARGO, Oswaldo de. *A Razão da Chama: Antologia de Poetas Negros Brasileiros*, São Paulo: GRD, 1986; CAMARGO, Oswaldo de. *O Negro Escrito*. São Paulo: 1987; QUILOMBHOJE (org.) *Cadernos Negros: Os melhores contos*, São Paulo: Quilombhoje, 1998; LOPES, Nei. *Dicionário Literário Afro-Brasileiro*, Rio de Janeiro: Pallas, 2007 (vários verbetes). Ver ainda: *Literatura e afrodescendência: antologia crítica, volume 4, história, teoria, polêmica*. Organizado por Eduardo de Assis Duarte e Maria Nazareth Soares Fonseca, em edição de UFMG, Belo Horizonte, 2011.

****

Em "Dha lamba à qvizila – a busca dhe hvma expressão literária negra"[31], Arnaldo Xavier, representante da Paraíba, debruça-se mais longamente em torno da produção literária negra brasileira. De fato, o paraibano faz uma reflexão extensa e, até mesmo, polêmica, sobre a literatura de autoria negra. No estudo, procura definir os elementos que constituiriam e caracterizariam a arte advinda do segmento negro no Brasil. Na ocasião, chega mesmo a afirmar que a existência da literatura negra no Brasil implicaria em desidealização da própria sociedade brasileira: "[...] a *ideia* de uma Literatura Negra no Brasil implica a *desidealização* da própria sociedade brasileira, assim como está predisposta quanto à forma e conteúdo" (1985, p. 89). Em seguida, afirma que a literatura brasileira tem índole branca, além de recair sobre seus ombros uma profunda crise de criatividade e impopularidade gerada pelo baixo nível de instrução que assola o país. E ressalta que a literatura negra existe, ainda que os autores vivam à margem do processo produtivo, obstruídos não só da possibilidade de afirmação de suas identidades, mas também da explosão de seus produtos artístico-culturais, os quais estão à serviço da emancipação do negro.

Após as reflexões sobre o estado da literatura brasileira e da afirmação da existência da literatura negra, aborda a participação de Oswaldo de Camargo na construção desta. Todavia, Arnaldo Xavier o cita mais para expor um episódio envolvendo a polêmica para a seleção de autores para inclusão nos *Cadernos Negros* do que para examinar a obra do autor. Em 1978, os *Cadernos Negros* foram fundados e organizados por Oswaldo de Camargo, Paulo Colina, Abelardo Rodrigues, Cuti (Luiz Silva), Celinha, Hugo Ferreira, entre outros. Como produção coletiva, os autores queriam publicar e dar visibilidade às suas produções. Todavia, houve um momento em que os organizadores precisaram discutir os critérios de seleção dos textos para a publicação. Em função desse episódio, houve um desentendimento quanto aos critérios e como os mesmos dariam subsídios para orientá-los na seleção dos textos para edição. Como não houve consenso, Oswaldo de Camargo, Paulo Colina e Abelardo Rodrigues decidiram se afastar e se desvincular do grupo *Cadernos Negros*. O fato recebeu muitas críticas por parte dos outros integrantes da antologia:

[31] Esse texto, com o mesmo título, foi publicado integralmente em *Literatura e afrodescendência: antologia crítica, volume 4, história, teoria, polêmica*. Organizado por Eduardo de Assis Duarte e Maria Nazareth Soares Fonseca, em edição de UFMG, Belo Horizonte, 2011. p. 199 a 214.

> Em novembro passado, em texto que li no Zumbiliteratura sobre o n.º 7 dos Cadernos Negros, alguns aspectos acho oportuno re-esquentar [...]. O Manifesto do Triunvirato, subtitulado "O escritor negro no Brasil – Quem é ele?", subscrito por Paulo Colina, Oswaldo de Camargo e Abelardo Rodrigues, lançado por ocasião do lançamento do livro "O Estranho", de Oswaldo, é um documento de índole excludente que tinha direção certa: o Quilombhoje. O receituário do Triunvirato reza em torno de seu próprio Umbigo e, da pretensão de escola, reconhece nas "agruras", "esperanças" e "alma lírica" as únicas fontes repertoriais da Literatura Negra como caminhos do fazer literário, calcado nas lições do passado – "dos mestres" – e de um pessimismo pedante em relação à inflação de poetas negros ... de Negros escrevendo (XAVIER, 1985, p. 94).

Arnaldo Xavier não examina as obras *Um homem tenta ser anjo*, de 1959, *15 Poemas negros*, de 1961, *O carro do êxito*, de 1972, *A descoberta do frio*, de 1979, e *O Estranho*, de 1984, publicadas por Oswaldo de Camargo até então. O que se observa é que Arnaldo Xavier cita a obra *O Estranho*, de 1984, como trampolim para fazer uma crítica severa a Oswaldo de Camargo, Paulo Colina e Abelardo Rodrigues, autores do texto: "O escritor negro no Brasil: quem é ele?", o qual ficou taxado de: O manifesto do Triunvirato. O paraibano usa da oportunidade para aprofundar a polêmica acerca da proposta de criação de parâmetros para a seleção de textos para publicação nos *Cadernos Negros*. Arnaldo Xavier ainda afirma que a posição dos dissidentes representava uma visão elitista da literatura, e faz crítica à forma como o livro *O Estranho*[32] se revela tematicamente:

> Elitismo à parte, o Manifesto do Triunvirato busca apontar para procura de novas ideias, novos rumos. E assim se coloca como auto-exemplo, ao exaltar o livro "O Estranho" de um dos subescreventes – "os escritores negros brasileiros" – o que só evidencia uma teoria diferenciada da prática e de uma contradição na forma de resgatar o passado, como está refletido no referido livro, resultado de leitura mal digerida de Cruz & Sousa, uma poesia obscurantista e sub-simbolista, o que realmente os diferencia por Obra y Graça (1985, p. 95).

[32] Para saber mais sobre a obra, examinar: *Negritude, identidade e consciência estética na poesia afro-brasileira, de Oswaldo de Camargo*, de Raimundo Silvino do Carmo Filho. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Mestrado Acadêmico em Letras da Universidade Estadual do Piauí – UESPI, como requisito para a obtenção do título de mestre em Letras. Área de Concentração: Literatura, Memória e Cultura. Linha de Pesquisa: Literatura, Memória e Relações de Gênero, orientada pelo Prof. Dr. Elio Ferreira de Souza, em 2016. Portal: https://sistemas2.uespi.br/bitstream/tede/97/5/Disserta%c3%a7%c3%a3o%20Completa. Acessado em 15 de fevereiro de 2023.

Ao longo de todo o argumento, Arnaldo Xavier não se refere às obras de Oswaldo de Camargo, deixando entrever que o foco era mesmo a crítica ao manifesto e aos seus idealizadores. Outro ponto observado é que, logo após a crítica ao manifesto, não há mais menção a Oswaldo de Camargo, ficando o argumento restrito à crítica ao grupo do Triunvirato e não à obra dos autores. Nesse aspecto, verifica-se que a crítica não foi da obra do autor, mas de seu posicionamento pela sugestão dos critérios de seleção para publicação nos *Cadernos Negros*. Nesse caso, acredito que a crítica da obra de Oswaldo de Camargo ficou prejudicada, visto que a mesma foi deixada de lado, em detrimento da querela dos integrantes do grupo *Quilombhoje*.

Logo abaixo ao texto de Arnaldo Xavier, foi anexado o manifesto, assinado por Abelardo Rodrigues, Oswaldo de Camargo e Paulo Colina, intitulado "O escritor negro no Brasil: quem é ele? Segundo Ricardo Riso, o texto teria sido distribuído durante o lançamento da obra *O Estranho*, em 1984, de Oswaldo de Camargo: "O texto recebeu duras críticas de Arnaldo Xavier [...]"[33]. O manifesto do Triunvirato, como ficará marcado, reúne apenas duas páginas, tendo sido publicado em São Paulo, com data de 9 de novembro de 1984. Logo abaixo da assinatura, há a seguinte definição: "escritores negros brasileiros". Os idealizadores do manifesto assinalaram e afirmaram que a obra *O Estranho* era um livro que ajudava na reflexão acerca do fazer literário, como se pode depreender da passagem: "O lançamento de livros de um escritor negro – como *O Estranho*, de Oswaldo de Camargo – é sempre um pretexto para se meditar sobre esse e outros aspectos do fazer Literatura" (1985, p. 100). No entanto, não há menção a outras obras de Oswaldo de Camargo, nem há análise temática dos poemas do livro.

****

No ensaio "A traição da tradição oral", do baiano Jônatas Conceição da Silva, o autor traça um breve panorama acerca do processo de instalação do mito oral no seio da comunidade afro-brasileira. Ao longo de cinco páginas, ele perfaz uma reflexão, ainda que apressada, da genealogia do mito oral, assim como do papel social desempenhado por essa cosmogonia nas comunidades africanas e para os descendentes de africanos na diáspora. No caso do Brasil, a herança do mito oral africano se liga ao passado da colonização e da escravização do negro africano. Por isso, a África é tratada como fonte

[33] Para maiores detalhes sobre a polêmica envolvendo o processo de escolha dos textos para publicação nos *Cadernos Negros*, estudar: Poesia, corpo, lugar: algumas impressões da poética de Paulo Colina: In *Paulo Colina: poesia reunida*: São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2020.

de uma tradição oral fundamental para o escritor negro, que faz da ancestralidade um instrumento vivo de circulação das experiências do sujeito negro no presente. Com isso, o autor negro pode romper com as estruturas que impedem as comunidades negras de adquirirem uma consciência política e histórica. Nesse aspecto, cabe ao escritor negro: "[...] furar o bloqueio que impede o acesso da comunidade negra ao Saber" (1985, p. 104). Ao término da exposição, Jônatas Conceição da Silva cita o poema "Canção", de Oswaldo de Camargo: "Termino esta exposição com o poema "Canção" do grande poeta negro brasileiro Oswaldo de Camargo. Aqui, passado e futuro se procuram. O poeta cava, procura no fundo suas certezas, nossas certezas" (1985, p. 104).

A referência a Oswaldo de Camargo passa, particularmente, pela alusão ao poema e nada mais. Jônatas Conceição da Silva não diz, no corpo do texto, de qual obra extraiu o poema, nem o faz nas referências do trabalho. Entretanto, o poema faz parte da obra *O Estranho*, de 1984. Ressalta-se, ainda, o reconhecimento das qualidades artísticas de Oswaldo de Camargo por parte de Jônatas Conceição da Silva, bem como a caracterização como poeta negro brasileiro. Nesse caso, a identificação de Oswaldo de Camargo como escritor negro ganha destaque em um contexto de debates acerca do que era literatura negra e quais os elementos constituintes. Algo que vinham fazendo os autores e as autoras de *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*.

****

Em "Análise e reflexões críticas sobre a produção literária afro-brasileira dos anos 70", Estevão Maya-Maya[34] faz um exame da produção literária de autoria negra. Apesar de citar uma série de ações de escritores negros como Arnaldo Xavier e Carlos de Assunção, suas atenções se prendem a Solano Trindade e a Oswaldo de Camargo. Voltado para o reduto paulista, Estevão Maya-Maya é sensível ao reconhecer as transformações políticas e sociais pelas quais São Paulo estava passando. Para o maranhense, a literatura negra não ficou de fora desse contexto, já que denunciava as condições políticas e sociais dos negros nos grandes centros urbanos. Refletindo sobre a produção literária de Solano Trindade e de Oswaldo de Camargo, Estevão Maya-Maya aponta duas linhas de abordagens nas obras dos autores. Para ele, as linhas indicam vertentes distintas, mas de fundamental importância para a literatura afro-brasileira:

[34] Nasceu em 1943, na cidade de Viana, do Estado do Maranhão. É cantor, compositor e maestro. Morreu no dia 17 de setembro de 2021, na cidade de São Paulo, onde residia.

> Refletindo sobre os dois autores acima destacados, localizamos duas vertentes distintas, porém de suma importância para os novos rumos da literatura afro-brasileira: enquanto a obra de Solano se expressa através de uma perspectiva popular de caráter universal, permeada de clamores e denúncias sociais, Camargo impulsiona sua sensibilidade rumo ora ao seu universo intimista, ora rumo às inquietações e procedimentos de sua comunidade (1985, p. 108).

Não há maiores esclarecimentos sobre o que seriam essas vertentes dentro das obras dos autores. O que se observa é que ele as considera possíveis de singularização. Todavia, o fato de julgar a obra de Solano Trindade constituinte de uma: "[...] perspectiva popular de caráter universal, permeada de clamores e denúncias sociais" (1985, p. 108), não implica em vertente exclusiva do autor. Além disso, Maya-Maya é impreciso quando considera a obra de Oswaldo de Camargo intimista e com procedimentos de sua comunidade, não demonstrando como isso ocorre dentro das obras. Além disso, não vejo com muita clareza o que e quais seriam os procedimentos. Outro aspecto da abordagem de Maya-Maya está no reconhecimento do trânsito realizado pelos acontecimentos e pela circulação de informações ocorridas fora do Brasil e seus impactos na realidade brasileira. Esse fato, segundo o crítico, implicará diretamente na literatura afro-brasileira:

> Conforme disséramos antes, a ebulição do continente africano, principalmente a luta contra o colonialismo português e ao virulento sistema sul-africano, o Apartheid, e as notícias, em primeira mão, do que ocorria nos Estados Unidos da América em relação ao negro, através de uns poucos "brasilianistas" afro-americanos que por aqui aportaram, constituíram-se em ingredientes para essa nova literatura que explodia numa trajetória de "volta às Raízes" (1985, p. 108).

É legítimo que o Brasil não estava alheio aos ocorridos na África e nos Estados Unidos[35], bem como é verdade, também, que esses fatos podem ter desembocado na sociedade brasileira, em especial, nas comunidades afrodescendentes. No entanto, é preciso ter muita cautela quanto à dimensão dos impactos no Brasil dos acontecimentos na África e nos Estados Unidos[36]. Há, inclusive, controvérsias acerca de como os

[35] Para maiores informações sobre os acontecimentos nos Estados Unidos e na África em meados do século XX, ler: *A autobiografia de Martin Luther King*. Ed. Zahar: Rio de Janeiro, 2014. *BrasilAfro autorrevelado: Literatura Brasileira contemporânea*, de autoria de Miriam Alves, publicado pela Nandyala, em 2010. p. 9 a 18.

[36] Sobre os prováveis intercâmbios entre os acontecimentos políticos e culturais entre os países africanos ocidentais, os Estados Unidos e o Brasil, a partir da década de 1960, ler: *BrasilAfro autorrevelado: Literatura Brasileira contemporânea*, de autoria de Miriam Alves, publicado pela Nandyala, em 2010. p. 11 a 20.

acontecimentos e as informações decorrentes deles foram recebidos e, até que ponto influenciaram as comunidades negras brasileiras, sobretudo, nos aspectos artístico e literário. O próprio Maya-Maya chama a atenção para isso:

> O conteúdo artístico-literário exaltando a "volta às raízes" e mais a adoção de alguns hábitos que levaram parte da juventude afro-brasileira a identificar-se com os padrões afro-americanos geraram polêmicas acaloradas não só por serem baseadas em modelos de "fora" como afetava frontalmente os interesses pecuniários dos exploradores das fontes de lazer dessa juventude (1985, p. 108).

O certo é que Maya-Maya não retomará a obra de Oswaldo de Camargo ao longo do texto, fica, pois, preso ao já dito. Além de não explorar temas, formas e estilos do autor, caminha para uma visão mais geral da produção literária afro-brasileira. Se a proposta era examinar a produção literária afro-brasileira, em particular, de São Paulo, como ele mesmo afirma, não há como não deixar de observar a ausência de referências às obras *O carro do êxito*, de 1972, e *A descoberta do frio*, de 1979, dentro do marco temporal da proposta dele.

****

No ensaio "A intervenção dos poetas e ficcionistas negros no processo de participação política", Éle Semog[37] examina o processo de participação política dos escritores negros no "I Encontro de Poetas e Ficcionistas Negros Brasileiros", realizado dos dias 6 a 8 de setembro de 1985, na Faculdade do Ipiranga, na cidade de São Paulo. Ressalta que o Encontro germinou durante o: "[...] Perfil da Literatura Negra – Mostra Internacional de São Paulo, realizado em maio deste ano (1985), patrocinado e promovido pela Secretaria Municipal de Cultura da cidade" (1985, p. 141). Analisando a participação política dos escritores negros, Éle Semog agrega ao seu entendimento o papel da literatura na promoção do negro na sociedade brasileira. Isso, segundo ele, pode ser verificado através das produções individuais e coletivas dos autores. Éle Semog não deixa de considerar o equívoco do Estado ao não perceber a importância de assumir a promoção da produção de escritores representantes de um quadro desprivilegiado da população brasileira. Além disso, há o reconhecimento de que as estratégias de criação de grupos para publicação – como *Cadernos Negros* (por intermédio do *Quilombhoje*), *Palmares*,

[37] Luiz Carlos Amaral Gomes nasceu em 7 de dezembro de 1952, na cidade do Rio de Janeiro – RJ. Analista de Sistema e membro do Grupo Negrícia.

Capoeirando, *Negrícia* – são fundamentais para a divulgação da literatura desse segmento racial. No entanto, é indispensável que haja uma contrapartida do Estado nesse ato, visto que não é positivo para os autores continuarem com o autofinanciamento, com a divulgação e a venda de suas literaturas. Por causa disso, ele chama a atenção para o descaso do governo brasileiro em não patrocinar essas produções, enquanto países, como Angola, estão fazendo o papel do Estado brasileiro:

> É um despropósito da cultura nacional e para o povo brasileiro que a República Popular de Angola reconheça e financie o trabalho de 50 poetas brasileiros (livro Tetos de Aurora nos Punhos) de diversos Estados do Brasil, dentre os quais Oliveira Silveira, Oswaldo de Camargo, Cuti, Paulo Colina, José Carlos Limeira, Delei de Acari, Miriam Alves (1985, p. 142).

Efetivamente, cabia ao autor negro os desafios de financiar, divulgar e distribuir as próprias produções. A reunião dos autores em torno de um coletivo, agremiação ou associação era crucial para minorar os desafios, os quais eram enormes, sobretudo, pelas condições econômicas nas quais as pessoas negras se encontravam. Com efeito, para os integrantes do *Quilombhoje* era preciso reclamar da situação. Nesse contexto, Éle Semog reconhece as ações incansáveis de Oliveira Silveira, Oswaldo de Camargo, Cuti, Paulo Colina, José Carlos Limeira, Delei de Acari, Miriam Alves no sentido de furar o bloqueio que os impedia de chegar às principais editoras e ao grande público:

> A necessidade de nos agregarmos em grupos como o *Quilombhoje*, *Palmares*, *Capoeirando*, *Negrícia*, respondeu por um período pelos livros coletivos, pelas antologias. Esta prática tem que evoluir, porque o discurso do Estado mudou. É inconcebível que os trabalhos coordenados pelo *Quilombhoje* sejam financiados pelos próprios autores, após oito persistentes anos de prática e produção literária (1985, p. 142).

Apesar da postura incisiva e da sensibilidade de Éle Semog em trazer à tona os obstáculos por detrás das autorias negras, a referência a Oswaldo de Camargo se reduz ao campo da editoração, ora individual, ora como integrante dos coletivos ou associações negras de São Paulo. Ficando a obra do autor ausente de qualquer exame ou análise temática, ou mesmo, incursão crítica. A postura de Éle Semog diante da obra de Oswaldo de Camargo é a mesma em relação às obras de outros autores citados no estudo. Talvez pelos objetivos, ou ainda, pelo caráter do Encontro, não houve tempo para exames

temáticos das obras dos poetas e ficcionistas. Ainda assim, Oswaldo de Camargo tem destacado reconhecimento pelos idealizadores de *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*.

****

Em "Avaliação crítica da produção literária dos últimos 10 anos", José Luanga Barbosa[38] ressalta que: "Ao analisar esse tempo passado, com inúmeros livros sendo lançados, por antigos e novos escritores, concluo que os *Cadernos Negros* são o principal representante da luta pelo espaço na cultura brasileira" (1985, p. 147). Além disso, e pelo caráter anual da publicação, José Luanga considera que a antologia se tornou o mais importante trabalho literário negro da época. Apesar do acanhamento dos *Cadernos Negros*, especificamente, pela não exigência de uma qualidade textual, no aspecto estético, há a presença do que o autor classifica de "essência negra". O fato de não haver critérios definidos para seleção dos textos para publicação nos *Cadernos Negros*, segundo José Luanga, vai gerar a dissidência dos poetas iniciantes de 1978. A referência às discordâncias acerca de publicações sem nenhum critério está ligada ao episódio do grupo do manifesto do Triunvirato já discutido no texto: "Dha lamba à qvizila – a busca dhe hvma expressão literária negra", de Arnaldo Xavier.

Ao longo do argumento, José Luanga não cita os nomes dos autores e nem os títulos das obras que foram publicadas no decurso dos 10 anos. Ainda que esse seja o seu recorte, o crítico se deixa levar por uma análise apressada e superficial da produção literária negra dos autores dos *Cadernos Negros*. Se a proposta era a avaliação crítica da produção literária dos últimos 10 anos, a abordagem fica prejudicada, visto que não abarca as obras de 1975 aos anos de 1985, quando da concretização do I Encontro. A título de exemplo: em 1976, Oliveira Silveira publica, em Porto Alegre, *Praça da Palavra*, em edição do próprio autor; em 1977, Arnaldo Xavier publica, em São Paulo, *Cara a Cara*, pela Edições Pindaíba; em 1977, Éle Semog publica, no Rio de Janeiro, *Incidente Normal*, em coautoria, numa edição dos próprios autores; em 1977, Oliveira Silveira publica, em Porto Alegre, *Pêlo Escuro*, em edição do autor; em 1978, Abelardo Rodrigues publica, em São Paulo, *Memória da Noite*, em edição do autor; Arnaldo Xavier publica, em São Paulo, *Contramão*, pela Edições Pindaíba; Cuti publica, em São Paulo, *Poemas da Carapinha*, em edição do autor; Ramatis Jacinto publica, em São Paulo, *Desgraçados*, em coautoria, em edições dos autores; em 1979, Geni Guimarães publica,

[38] José Aparecido dos Santos Barbosa nasceu a 28 de setembro de 1957, na cidade de São Paulo – SP. Mimeógrafo.

em Bauru, *Terceiro Filho*, pela Editora Jalovi; José Carlos Limeira publica, no Rio de Janeiro, *O Arco-Íris Negro*, em edição dos autores; Oswaldo de Camargo publica, em São Paulo, *A descoberta do frio*, em Edições Populares. Ademais, ao longo do recorte de 10 anos, além das obras citadas, ainda teremos mais de 30 publicações. Com efeito, José Luanga não se reporta a nenhum desses títulos. Logo, a abordagem falha em não citar essas obras, visto que a proposta era analisar a produção desse período, ficando a leitura restrita aos *Cadernos Negros* enquanto coletivo[39].

****

"Fundo de quintal nas umbigadas" é, possivelmente, dos 20 textos publicados em *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*, o mais denso e o mais longo. Nele, Cuti[40] reconhece não somente a ousadia dos escritores e das escritoras negras diante das dificuldades e dos desafios na confecção de suas obras, como também da editoração. Enfatiza as marcas que a literatura negra carrega consigo como resultado de décadas de luta pela democratização e socialização da cultura negra no Brasil através das letras. Além disso, chama a atenção para o conjunto de estratégias criadas pelo segmento negro em prol do rompimento de um sistema literário afogado na negação, no desprezo, na pilhagem e no apagamento da história, da memória, da cultura e das lutas dos negros na construção da sociedade brasileira.

Cuti mapeia os autores que, para ele, representam as figuras centrais da literatura afro-brasileira, iniciando com Luiz Gama (1830-1882), Machado de Assis (1839-1908), passando por Cruz e Sousa (1861-1898) e Lima Barreto (1881-1922). Além de serem, para Cuti, os sustentáculos da literatura negra brasileira, constituiriam uma espécie de tradição. Entretanto, para isso, precisariam ser bem lidos e compreendidos, pois, só dessa forma, as obras dos autores orientariam os novos escritores diante do tratamento dispensando ao negro pela literatura brasileira e pelos meios de comunicação de massa. Por causa disso, Cuti reclama do caráter reducionista da literatura brasileira, cujas consequências mais visíveis são a perda da individualidade e da humanidade, levando o autor negro à subordinação e ao assujeitamento:

[39] Para saber mais sobre as obras publicadas pelos autores negros nos anos de 1975 a 1985, ver a nota de rodapé de número 18.

[40] Luiz Silva nasceu a 31 de outubro de 1951, na cidade de Ourinhos-SP. Funcionário público e professor, é membro idealizador e fundador do grupo *Quilombhoje* e *Cadernos Negros*.

> Se o mais comum tratamento que nos é dispensado na literatura brasileira, em particular, e nos meios de comunicação de massa, em geral, tende a reduzir nossa complexidade humana, nós enquanto criadores somos vítimas desse condicionamento. A perda da individualidade é um traço desta contenção (CUTI, 1987, p. 153).

Considerando o ano de 1985, data do I Encontro de Poetas e Ficcionistas Negros Brasileiros, Cuti faz severas críticas às práticas e ao comportamento da crítica tradicional, acima de tudo, pelo emudecimento diante da literatura negra. Tal silenciamento estaria relacionado às autorias e às diferentes formas com que a literatura negra trabalharia a imagem do negro na história do Brasil. Com efeito, a crítica assume uma perspectiva tendenciosa ao marginalizar a literatura negra, sobretudo, pelo afastamento desta em relação ao aparato teórico-formal da literatura brasileira. Segundo Cuti, a omissão da crítica tradicional brasileira perante a literatura negra revelava, indiretamente, a exigência de uma intelectualidade consoante a do branco. Cuti vai ainda mais longe afirmando que isso indicaria a negação dos valores culturais de matrizes africanas diante dos valores culturais do Ocidente.

Como forma de comprovação desse comportamento, Cuti menciona o prefácio da obra *O Estranho*, de Oswaldo de Camargo, publicada em 1984. O prefácio da obra ficou a cargo de Gilberto de Mello Kujawski, um dos colaboradores do jornal O Estado de São Paulo. Na ocasião, o prefaciador desaprova as heranças negras valorizadas na obra por Oswaldo de Camargo, afirmando, inclusive, que o mesmo deveria descartá-las em detrimento das heranças europeias. Por causa disso, Cuti faz duras críticas à visão do prefaciador:

> O prefaciador do livro *O Estranho*, de Oswaldo de Camargo, assinado como Gilberto de Mello Kujawski acentua: "Mesmo em intelectuais negros maduros como Oswaldo de Camargo, nota-se por baixo do gesto generoso e desarmado, algum ressaibo desse particularismo negro, cuja tentação *devem* evitar a todo transe" e continua logo depois: "Seria de todo conveniente que Oswaldo de Camargo vencesse as últimas hesitações, o derradeiro pudor em relação aos elementos não negros de sua Formação Humanística. *Precisa* convencer-se de vez por todas, e convencer seus correligionários..." [...] (CUTI, 1987, p. 155).

Após isso, Cuti expõe os incômodos dos escritores negros diante das exigências e dos procedimentos da crítica tradicional. Cuti também não retomará mais a obra de Oswaldo de Camargo, seguindo uma perspectiva mais geral da literatura afro-brasileira. A referência ao autor de *O Estranho* passa somente pelo episódio envolvendo a questão

da assimilação cultural. Todavia, ainda que Cuti não retome mais a obra do autor em "Fundo de quintal nas umbigadas", não se pode desprezar o papel dessa reflexão no momento pela qual estavam passando os escritores negros e a própria literatura afro-brasileira. Além disso, Cuti foi um dos organizadores e idealizadores do grupo de jovens que participaram do I Encontro de Poetas e Ficcionistas Negros, em 1985. Por isso, é importante observar o papel dos textos reunidos em *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*, principalmente no tocante ao processo de reflexões em torno do fazer literário e da publicação de escritores negros nos anos de 1970 e 1980.

Além do mais, Oswaldo de Camargo vinha passando por um intenso processo de criação e publicações literárias. A título de exemplo, o autor havia publicado as seguintes obras: *Um homem tenta ser anjo*, de 1959; *15 Poemas negros*, de 1961; *O carro do êxito*, de 1972, *A descoberta do frio*, de 1979, e *O Estranho*, de 1984. Havia, também, participado da antologia *Nouvelle Somne de Poésie du Monde Noir* (Nova Reunião de Poesia do Mundo Negro), organizada por León Gontram Damas, em 1967, e editada pela revista *Présence Africaine*. Tudo isso constitui um quadro relevante no panorama de luta dos movimentos negros brasileiros. Além de já ter publicado esse conjunto de obras, é inegável a importância das ações e das atuações de Oswaldo de Camargo como sinônimo para os novos escritores negros, sobretudo, pelo trânsito na geração que constituirá os *Cadernos Negros*, em 1978, e o grupo *Quilombhoje*, em 1980.

****

A publicação da coletânea *Criação Crioula, Nu Elefante Branco*, em 1987, como resultado do I Encontro de Poetas e Ficcionistas Negros Brasileiros, ocorrido no ano de 1985, em São Paulo, é uma mostra das mais diversas formas de atuações do negro na luta pelo reconhecimento de sua humanidade na história do Brasil. A coletânea oferece subsídios críticos-literários relevantes para a compreensão de como a literatura afro-brasileira agiu no interior do processo de desenvolvimento econômico, urbano, social e político do país a partir da segunda metade do século XX. Para além disso, os organizadores nos ofertam um aparato crítico bem eclético e dinâmico de como os próprios fundadores, organizadores e integrantes dos *Cadernos Negros* (por meio do *Quilombhoje*), *Palmares*, *Capoeirando*, *Negrícia*[41] estavam pensado as próprias práticas literárias.

[41] Para maiores detalhes sobre essas organizações, ver: SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *A descoberta do insólito (1960-2000)*. Campinas: SP, 2011.

É importante, ainda, destacar que os movimentos e ações dos poetas e ficcionistas negros brasileiros se deram em meio aos anos de chumbo da Ditadura Militar (1964-1985). Ou seja, em um cenário desafiador para, praticamente, todos os grupos que não estavam ao lado do regime. Em conjunturas de repressão estatal, as artes, em geral, sofrem o peso das organizações e dos instrumentos de opressão a serviço do regime. No caso da literatura, em particular, não é diferente e, quando assume questões atinentes à raça, à identidade e à memória dos negros há de se ter ainda mais atenção, sobretudo, em uma sociedade marcada pelo histórico de exclusão dos valores culturais de matrizes africanas e de supervalorização da cultura europeia. De fato, para a literatura que se propusesse a defender temas ligados aos negros, poderia indicar uma tentativa de divisão da sociedade e de desestabilização da coesão social.

Por fim, há pontos que devem ser destacados em *Criação Crioula, Nu Elefante Branco* ao examinarmos os gêneros dos autores e seus lugares de nascimento. São 20 textos e 1 manifesto; dos 20 textos, 16 são de homens e 4 são de mulheres. Os 16 textos dos autores estão pensando a produção masculina, já os outros 4, de autoria feminina, estão pensando a produção feminina. Outro dado observado é que, dos 20 textos, 10 são de autores ou autoras que nasceram em São Paulo; 3 de autores do Rio de Janeiro; 2 de autores do Rio Grande do Sul; 2 de autores da Bahia; 1 de autor do Maranhão; 1 de autor da Paraíba; e 1 de autor do Paraná. Os dados apontam a presença maior de homens e, também, a presença maior de escritores e escritoras de São Paulo, do Rio de Janeiro, seguidos do Rio Grande do Sul e da Bahia.

1.5 Oswaldo de Camargo por ele mesmo 1985 a 1990

Em *A Razão da Chama: Antologia de Poetas Negros Brasileiros*, organizada pelo próprio Oswaldo de Camargo, com as colaborações de Paulo Colina e Abelardo Rodrigues, publicada pelas Edições GRD, no ano de 1986, em São Paulo, há a reunião de 22 poetas, sendo 20 escritores e 2 escritoras. Oswaldo de Camargo organiza, cuidadosamente, um quadro panorâmico de poetas e obras de relevo para a história da literatura negra brasileira dos últimos III séculos. Iniciando no século XVIII, com Domingos Caldas Barbosa (1740-1800), passando pelo XIX, com Luiz Gama (1830-1882), Machado de Assis (1839-1908), Cruz e Souza (1861-1898), até chegar aos denominados "Novíssimos" do século XX. Com isso, o autor percorre a história da literatura brasileira, com o propósito de ofertar um maior número possível de autores,

obras, estilos e modos de ver e pensar o negro na cena literária brasileira. Para Mário Augusto Medeiros da Silva, Oswaldo de Camargo expressa a preocupação em manter uma espécie de "continuidade" da produção literária negra:

> Em *A Razão da Chama* e *O Negro Escrito* existe a preocupação com as ideias de continuidade e contemporaneidade do labor artístico negro. Como se afirma no prefácio da primeira coletânea: "Esta antologia [...] acaba revelando que o negro que escreve não é tão somente Luís Gama e Cruz e Souza. É – queremos aqui demonstrar – prosseguimos deles [...]" (SILVA, 2011, p. 87).

Oswaldo de Camargo cuidou, principalmente, de fazer uma descrição bibliográfica de cada poeta e, em seguida, de reunir alguns dos principais poemas dos autores. Nenhum dos poetas terá análise temática ou exame crítico dos aspectos estéticos dos poemas. Contudo, a antologia carregará o mérito de reunir em um único texto um conjunto de autores e obras em torno de um campo que buscava sua afirmação: a literatura afro-brasileira. Ainda que não haja uma crítica específica, não há como negar a existência de autores e autoras negras na literatura brasileira. De fato, Oswaldo de Camargo objetivou apresentar escritores e obras que se definiam negros, fazendo questão de explicitar isso:

> *A Razão da Chama – Antologia de Poetas Negros Brasileiros* é uma possibilidade, entre outras tantas, de se reunir poetas em um livro só, neste caso poetas negros ou mulatos que, como escritores, se revelaram ou se revelam negros (CAMARGO, 1986, p. 9).

Oswaldo de Camargo ainda ressalta que: "[...] essa é uma antologia de autores negros brasileiros [...]" (1986). Na divisão das seções, o autor se inclui no quadro: De Lino Guedes aos "Novíssimos", em que aparecem dispostos na seguinte ordem: Lino Pinto Guedes, Solano Trindade, Eduardo de Oliveira, Carlos de Assunção, Oswaldo de Camargo, Oliveira Silveira, Adão Ventura, Geni Mariano Guimarães, Paulo Colina, José Carlos Limeira, Cuti (Luiz Silva), Miriam Alves, Abelardo Rodrigues, Éle Semog, Jônatas Conceição da Silva, Ronald Tutuca, José Luanga Barbosa e J. Abílio Ferreira. Na bibliografia de Oswaldo de Camargo, há a data de nascimento, 24 de outubro de 1936, não tendo registro de nomes dos pais e nem referência a irmãos. Há, também, a afirmação de que escreveu o primeiro livro entre os 16 aos 18 anos, intitulado *Vozes da Montanha*. Entretanto, não fora publicado. Além do mais, consta a participação na Associação Cultural do Negro, bem como as obras publicadas, a saber: *Um homem tenta ser anjo*

(poemas), de 1959; *15 Poemas negros*, de 1961; *O carro do êxito* (contos), de 1972; *A descoberta do frio* (novela), de 1979, e *O estranho* (poemas), de 1984, além das participações em antologias.

Em *A Razão da Chama*, Oswaldo de Camargo teve 4 poemas: "A Manhã"; "Que Farás?"; "Em Maio" e "Discurso ante as portas do dia". Não há registro de qual ou quais obras os poemas foram extraídos, mas observamos que pertencem às obras: *15 poemas negros e O estranho*. Como é uma antologia de poetas, não há referência às obras de ficção *O carro do êxito* e *A descoberta do frio*, ocorrendo apenas na bibliografia do autor. Nesse sentido, *A Razão da Chama* aparece na nossa pesquisa como um dos antecedentes da crítica do autor na década de 1980.

****

O Negro Escrito: apontamentos sobre a presença do negro na literatura brasileira foi organizado por Oswaldo de Camargo e publicado em 1987, um ano após *A Razão da Chama*. Com prefácio de Paulo Colina (1950-1999), o livro passou a integrar e figurar em um conjunto[42] destacado de referências no estudo da literatura de autoria negra no Brasil. Na época da publicação, Paulo Colina o apresentou como "uma possibilidade". Decorridos mais de 30 anos, o texto vem mostrando vigor, envergadura, relevância e se fixando como uma das principais referências no estudo do negro na literatura brasileira sob a perspectiva do próprio negro. O crédito adquirido pelo livro vincula-se, sobretudo, ao fato de ser um dos primeiros de autoria negra a reunir autores e obras dos mais variados lugares do Brasil. Além do mais, é preciso enfatizar o papel integracionista de autores e obras, bem como o perfil crítico sério, refinado e cuidadoso com que o autor tratou as obras reunidas. Oswaldo de Camargo afirma que o primeiro autor da literatura negra brasileira é Domingos Caldas Barbosa, ainda nos idos de 1740. De lá até os anos de 1987, o autor percorre um longo caminho pela história da literatura, destacando a presença de autores, obras e diversos estilos que constatam a presença da literatura negra na literatura brasileira. Com isso, Oswaldo de Camargo insere a própria produção no que ele classifica de geração dos "contemporâneos".

[42] *O Negro Escrito*, quando de sua publicação, em 1987, veio a se juntar a outros textos de relevância notável na compreensão do negro na literatura brasileira: *A poesia afro-brasileira*, São Paulo: Martins, 1943, de autoria de Roger Bastide; *O Negro na Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1958, de autoria de Raymond Sayers; *O Negro na ficção brasileira*: meio século de história literária, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1965, de autoria de Gregory Rabassa; *Raça & Cor na Literatura Brasileira*, Porto Alegre: Mercado Aberto, de 1983, de autoria de David Brookshaw; *A Razão da Chama: antologia de Poetas Negros Brasileiros*, São Paulo: GRD, 1986, de autoria de Oswaldo de Camargo.

Nesse quadro, *O Negro Escrito* oferece um painel cronológico estruturado e organizado em torno de uma abordagem histórica, na qual os aspectos estéticos são ressaltados a partir de uma análise crítica reveladora das múltiplas facetas da literatura negra. Por isso, a relevância da obra para a compreensão dos diversos papéis realizados pelo negro na literatura desde o século XVIII até o XX. Esse aspecto do livro ganha ainda mais importância quando levamos em consideração, nesse formato, as publicações realizadas até os anos de 1983, em que os estudiosos eram, majoritariamente, brancos e estrangeiros e, cujos propósitos estavam ligados à investigação de estereótipos do negro na literatura brasileira. Com o *Negro Escrito*, o ponto de vista se desloca, muda de posição e de direção, privilegiando as experiências do negro, que passam a ser relatadas por meio da ótica do próprio negro, constituindo outra lógica de compreensão e interpretação da literatura negra no Brasil. O prestígio do livro ganha maiores contornos, sobretudo, ao oferecer diversos ângulos de visão acerca das obras dos autores, assim como pela especificidade dos exames críticos das produções literárias dos artistas.

Já para os propósitos do presente estudo, *O Negro Escrito* nos interessa por uma série de fatores, mas, essencialmente, por apresentar um quadro da crítica literária dos anos de 1970 aos de 1980, em especial, no que tange à obra de Oswaldo de Camargo. O autor recebe o status de "elo", isto é, aquele que tem a responsabilidade de ligar os autores do passado, sobretudo, da Geração de 1945, aos jovens autores negros da década de 1970 em diante. Oswaldo de Camargo tem a trajetória marcada pela participação assídua e ativa nos principais encontros, eventos e movimentos literários e culturais da comunidade paulistana, em particular, nos organizados pela Associação Cultural do Negro. Nesse aspecto, o trânsito livre no meio associativo negro, nas agremiações, nos jornais, festivais e movimentos culturais, além do cultivo de amizades com as principais figuras e autores da literatura brasileira da época, vai oferecer os requisitos básicos para Oswaldo de Camargo refinar uma consciência crítica do papel do negro na sociedade brasileira. Desse processo, resultará uma literatura distanciada e divorciada da idealização, da romantização e do assimilacionismo cultural. De fato, a trajetória, as obras e as análises criteriosas e diversificadas das condições sociais, culturais, políticas e econômicas do negro na história do Brasil vão constituir as condições naturais para Oswaldo de Camargo se tornar uma espécie de autor em rede e em trânsito:

> Elo – por uma questão cronológica – necessário para a "**Nova Poesia negra**", que para nós começa a partir de Oliveira Silveira, é a nossa

> produção. Elo apenas. Por termos estreado já em 1959, nos consideramos um "antigo". Para alguns críticos somos "novíssimo" da Geração de 45, ao lodo de Lindolf Bell, Ruth Maria Chaves, Lélia Coelho Frota, Fernando Py, Hermino Bello de Carvalho, Afonso Romano de Santana (**Antologia Poética da Geração de 45**, organizada por Miltom de Godoy Campos, 1966) (CAMARGO, 1987, p. 93).

O trânsito mais ou menos livre e diversificado no meio dos intelectuais, autores e autoras vai contribuir para as apresentações e, principalmente, para os prefácios e posfácios das suas obras. Figuras destacadas da intelectualidade negra e branca, como Florestan Fernandes, Clóvis Moura e Paulo Colina vão colaborar com suas obras, constituindo, sobremaneira, para a de crítica intelectualizada e notável dos seus textos, impactando diretamente na recepção e, até mesmo, na divulgação e qualidade das obras. De fato, ao investigarmos o processo de amadurecimento do autor, é notável a circulação dele nos mais variados espaços artísticos e culturais de São Paulo:

> Escrevemos e publicamos: *Um Homem Tenta ser Anjo* (poemas, 1959); *15 Poemas Negros* (1961); *O Carro do Êxito* (contos, 1972); *A Descoberta do Frio* (novela, 1979); *O Estranho* (poemas, 1984) e organizamos antologia de poetas negros brasileiros, sob o título de *A Razão da Chama* (GRD-SP – 1986) (CAMARGO, 1987, p. 93).

No entanto, algo nos chamou a atenção em *O Negro Escrito*. Ao organizar a obra, Oswaldo de Camargo não fez nenhuma análise crítica dos aspectos formais, estéticos e temáticos da sua produção. Esse procedimento indicou, ao nosso ver, a tentativa do autor em manter o distanciamento, a objetividade e a impessoalidade do pesquisador. Por outro lado, oferece-nos um levantamento geral de todas as suas obras publicadas até então. Por fim, há em *O Negro Escrito* uma seção intitulada "Breve Antologia Temática" em que Oswaldo de Camargo reúne poemas, contos completos ou fragmentos curtos e manifestos. Nesse aspecto, aparecem poemas da Antologia: *Nouvelle Somme de Poésie du Monde* (Paris, 1ª versão) e *Cadernos Negros n,º 1*; *Antologia de Poetas da Cacimba*; *O Estranho* e *O carro do êxito*. No caso de *O carro do êxito*, o conto citado é "Civilização". Entretanto, sem nenhuma análise estética, somente o apontamento temático "viver negro, racismo", conforme os poemas que o acompanham. Nesse caso, o autor estaria orientando a leitura para o eixo temático da vivência do negro e das experiências em lidar com o racismo, como ocorre em toda a seção. Por isso, *O Negro Escrito* consta nesse trabalho como sendo mais um dos antecedentes da pesquisa e um

dos mais relevantes para a compreensão não só da obra de Oswaldo de Camargo, mas também e, sobretudo, da literatura de afro-brasileira.

1.6 Oswaldo de Camargo e *Negritude e Literatura na América Latina*

Em *Negritude e Literatura na América Latina*, de 1987, Zilá Bernd desenvolve um estudo comparativo entre a literatura negra caribenha e a literatura negra brasileira. Resultante de pesquisa de doutoramento, o texto oferece uma leitura em torno do que pode ser a literatura negra nessas regiões e quais autores constituiriam esse novo campo artístico. Para isso, Zilá Bernd examina um conjunto variado de obras com a intenção de confirmar a presença da literatura de autoria negra, cujas especificidades as distinguiriam da literatura brasileira corrente. A pesquisa foi dividida em quatro capítulos, nos quais a autora aborda a negritude como movimento artístico-cultural e como expressão de identidades, ressaltando as relações entre negritude e literatura na América Latina, com real destaque para os reflexos no Brasil. Ainda examina as estratégias criadas e desenvolvidas pelos autores caribenhos e brasileiros no que tange à contextualização e à ressignificação dos valores defendidos pela negritude a partir das experiências de lugar e tempo.

Para os propósitos do presente estudo, as pesquisas de Zilá Bernd interessam por vários fatores, mas em particular, pela inclusão da obra de Oswaldo de Camargo como *corpus* de análise. Além do mais, as investigações se inserem num contexto temporal e histórico no qual a sociedade brasileira passava por uma atmosfera política singular resultante da abertura de 1985. Dessa maneira, era de se imaginar que os campos de ações e atuações dos negros brasileiros viessem a se ampliar, tanto nas esferas políticas, sociais, quanto artísticas e educacionais. É nesse cenário que as pesquisas de Zilá Bernd vão ampliar a margem de compreensão da literatura de autoria negra no âmbito não só do Brasil, mas também em constante diálogo com outros movimentos artísticos e culturais da América Latina. É nessa conjuntura que a obra de Oswaldo de Camargo ganha especial relevo da crítica literária brasileira.

As atenções da pesquisadora giram em torno da poesia de Oswaldo de Camargo. Zilá Bernd dedica razoável espaço e particular atenção ao estudo da obra do autor, apresentando-o já no final do capítulo II. Dedica o capítulo IV e mais um subcapítulo à sua obra, intitulado: "Uma aventura ambígua: Oswaldo de Camargo (1934 – ...). Ao que tudo indica, a data entre parêntesis informa o nascimento do autor. No entanto, Oswaldo

de Camargo nasceu em 1936 e não em 1934, como afirma a pesquisadora. Já nas primeiras referências ao autor, nas páginas 42, 43 e 44, Zilá Bernd assegura que há dois planos da negritude se superpondo, tanto no Brasil quanto na América Latina. Na visão dela, seriam: o espacial e o temporal. No plano espacial, há duas tendências da negritude, as quais se relacionam com o plano temporal:

> No plano *espacial* situam-se duas tendências: a dos interessados na busca de uma identidade de *primeira ordem* ou epidérmica ("reconhecer-se em sua pele") e a dos interessados em alcançar uma identidade de *segunda ordem* ou reflexiva ("reconhecer-se para ser"), isto é, querem a identidade negra como uma das peças do mosaico (BERND, 1987, p. 42).

Com efeito, Zilá Bernd afirma que há os escritores que projetam os interesses para o futuro – como confraternização universal – ou para o presente – com sentimento de destruição desse presente. Em torno de tal argumento, ela insere a obra de Oswaldo de Camargo na corrente (confraternização universal). De fato, na visão da professora, o poeta seria o representante dessa corrente na literatura de autoria negra brasileira: "A mesma linha parece existir na literatura [...] representada por Oswaldo de Camargo, que polariza seu fazer poético em torno do espírito de comunhão entre *o estranho* [...] e seus ex-senhores" (1987, p. 43). Em razão disso, ela comenta o prefácio de *O estranho*, de 1984, o qual apontaria caminhos seguidos pelo autor ao longo da obra:

> O prefácio deste livro, feito por Gilberto Kujawski, que pode ser lido como uma tomada de posição de Oswaldo de Camargo, coloca-se contra os particularismos e só concebe "a negritude associada ao universal", afirmando que a "política cultural do negro não deve afirma-se em confronto com o branco, mas em contraponto com este e com outras culturas, isto é, uma negritude que deve existir não para excluir, mas para somar (BERND, 1987, p. 43).

Após esse panorama, Zilá Bernd encaminha sua atenção à obra de Luiz Silva (O Cuti), retomando, logo em seguida, a obra de Oswaldo de Camargo, no capítulo IV, em que dedica 8 laudas de estudos. Com mais tempo e espaço para examinar os textos, ela assegura que Oswaldo de Camargo é o autor mais fecundo da literatura de autoria negra na vertente: "consciência de hibridismo"[43] cultural resultante das raízes africanas. A

[43] Para ver mais abordagens e proposições em torno da categoria de hibridismo, estudar: Bhaba, Homi K. *O local da cultura*, 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013. Capítulos: Locais da Cultura, p. 19 a 76. DisseminAção: O tempo, a narrativa e as margens da nação moderna, p. 226 a 273; HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. Capítulo: Fundamentalismo, Diáspora e Hibridismo, p. 91 a 97.

despeito das dificuldades de consolidação e afirmação da literatura de autoria negra no Brasil, ressalta a constância das publicações e das lutas do autor na defesa da publicação de suas obras, ainda que em editoras de pequeno porte:

> A consciência desse *hibridismo* engendrado pelas raízes africanas, de um lado, e pela presença em solo americano, de outro, será a grande *dominante da obra*[44] de Oswaldo de Camargo, talvez o autor mais prolífero do movimento, tendo publicado com relativa constância ao longo de mais de vinte anos – o que é realmente excepcional em termos de literatura negra –, sendo um dos raros escritores a encontrar editoras, embora de pequeno porte, dispostas a publicar suas obras (BERND, 1987, p. 97).

Para Zilá Bernd, o hibridismo presente na obra de Oswaldo de Camargo indica não um tema, mas uma tendência que percorre e perpassa toda a obra dele. À visto disso, cita: *Um homem tenta ser anjo*, de 1959; *15 poemas negros*, de 1961, e *O estranho*, de 1984. Com efeito, será por tal via interpretativa e investigativa que Zilá Bernd caminhará na análise da obra do autor. Ao longo de praticamente todo o argumento, será essa a perspectiva. Ainda que haja a presença de símbolos, sentimentos de estranhamento, de pessimismo, dilaceramento profundo, jogos de oxímoros, de contradições, expressão de dúvidas e desejos contraditórios nas obras do autor, Zilá Bernd se guiará pela "consciência de hibridismo" cultural, ligando a condição racial do autor às raízes africanas e aos ancestrais negros escravizados no Brasil:

> Esta vivência de estranhamento, que já se evidencia desde seu primeiro livro, *Um homem tenta ser anjo*, está ligada à sua condição de descendente de escravos, que eram, por excelência, estrangeiros, "não enquanto membros de uma outra comunidade da qual provieram, mas enquanto permanentemente alheios à comunidade que os escravizou" (BERND, 1987, p. 98).

De fato, se a ligação aos escravizados o particulariza, o não pertencimento à identidade brasileira ganhará densidade e o fará uma figura estranha. É o que se verifica no argumento da pesquisadora: "Em *O estranho*, como nas obras anteriores, Oswaldo de Camargo repete a experiência de sua própria precariedade. Ao simbolismo do voo associa-se o do anjo que frequenta *toda a obra do poeta*"[45] (BERND, 1987, p. 99). No entanto, chama a atenção o fato de, no estudo, só haver incursão em três das obras

[44] Grifo nosso.
[45] Grifo nosso.

publicadas por Oswaldo de Camargo. É possível verificar, ainda, que a abordagem se restringiu apenas à poesia, não abarcando a narrativa. Em vários momentos, a estudiosa recorre a termos, como: "a obra do autor", "evidência desde seu primeiro livro" "obras anteriores", "em todas as obras do poeta". O que sugere a generalização da abordagem à obra integral do autor. Ademais, o próprio conceito, bem como as formas pelas quais a autoria trabalhou as noções de hibridismo tem recebido muitas críticas, em particular dos próprios autores da literatura de autoria negra.

Além do mais, o que Zilá Bernd faz é um estudo da obra publicada por Oswaldo de Camargo desde 1959 a 1984, deixando, de fato, a narrativa do autor a margem das análises. Ao longo do recorte temporal da pesquisa, foram publicadas as obras *O carro do êxito*, de 1972 e *A descoberta do frio*, de 1979. Sem deixar de ressaltar que ela inicia o subcapítulo "A consciência dilacerada" (p. 96), examinando o romance *Os Tambores de São Luís*, 1971, de Josué Montello. Mesmo fazendo isso, ela não menciona a ficção de Oswaldo de Camargo. Ao que tudo indica, há a generalização da ideia de "consciência de hibridismo" cultural para toda a obra do autor, já que a pesquisadora uso termos genéricos, como os referidos anteriormente.

Ainda que seja possível associar os temas verificados na poesia à obra narrativa do autor, conforme os termos usados, parece-nos mais razoável dedicar tempo e atenção às duas obras para verificar, até que ponto, as vertentes apontadas no estudo de Zilá Bernd, realmente, se materializam, também na ficção de Oswaldo de Camargo, algo que Zilá Bernd não fez. A pesquisa é de doutorado e teve duração de quatro anos, com publicação em 1987. Ainda assim, o estudo da professora é importante para a compreensão da crítica em torno da obra do autor ao longo dos anos de 1959 a 1987. Mesmo não alcançando a ficção do autor, sua crítica vai pavimentar as novas abordagens e leituras acadêmicas acerca da obra de Oswaldo de Camargo e da literatura de autoria negra no Brasil.

1.7 Oswaldo de Camargo e a atualidade

Em *A Trajetória do Negro na Literatura Brasileira*, de autoria do professor da Universidade Federal Fluminense, Domício Proença Filho, publicado em 1994, atualizado e ampliado em 2004, o autor aborda a presença do negro na literatura brasileira sob dois aspectos: a) o negro como objeto; a literatura sobre o negro; e b) o negro como sujeito; a literatura do negro. Com efeito, para desenvolver a proposta, ele traça um

percurso histórico da presença do negro na literatura brasileira, na tentativa de encontrar as imagens pensadas, construídas e divulgadas no interior da sociedade brasileira desde o século XVIII ao XX. No primeiro aspecto, afirma que os autores da literatura brasileira abordam o negro a partir de uma visão de mundo distanciada da experiência do negro. O negro é visto como objeto, em terceira pessoa e associado às imagens negativas, em que seu caráter é maculado e distorcido. Já no segundo aspecto, considera a visão dos autores compromissada e associada às tentativas de construção de imagens positivas acerca da pessoa negra, em que sobressaem as experiências sob à ótica do próprio negro:

> A presença do negro na literatura brasileira não escapa ao tratamento marginalizador que, desde as instâncias fundadoras, marca a etnia no processo de construção da nossa sociedade. Evidenciam-se, na sua trajetória no discurso literário nacional, dois posicionamentos: *a condição negra como objeto*, *numa visão distanciada*, e *o negro como sujeito*, *numa atitude compromissada*. Tem-se, desse modo, literatura *sobre* o negro, de um lado, e literatura *do* negro, do outro (FILHO, 2004, p. 161).

Além da demonstração do tratamento marginal vivenciado pelo negro na literatura brasileira, há, nos dois aspectos, a constatação da etnia como constituinte fundamental na construção da sociedade brasileira. O que fica ainda mais evidente é que o negro foi visto e tratado como categoria social inferiorizada dentro das obras dos autores da primeira vertente literária. Embora o ensaio reuna um conjunto vasto e variado de autores e obras, que vão desde o século XVIII ao XX, há pontos discutíveis e controversos a respeito dos dois pontos apresentados, bem como em torno dos autores incluídos dentro de cada vertente. Ao tratar dos autores que abordaram o negro como objeto (numa visão distanciada), o estudo inclui Domingos Caldas Barbosa, Gonçalves Dias, Machado de Assis e Cruz e Sousa. Acerca desses autores, há pesquisas e estudos, tanto antes da publicação do ensaio do professor, quanto depois, que revelam e afirmam o contrário do que a pesquisa dele aponta[46].

[46] Para saber mais sobre a literatura de autoria negra e seus autores, ler: *A Razão da Chama*: *antologia de Poetas Negros Brasileiros*, São Paulo: GRD, 1986; *O Negro Escrito*, 1987, ambos de autoria de Oswaldo de Camargo; *Machado de Assis afrodescendente – escritos de caramujo*. Organizado pelo professor Eduardo de Assis Duarte, publicado em 2009; *literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica: v. 1. Precursores – v. 2. Consolidação – v. 3. contemporaneidade – v. 4. História, teoria, polêmica.* Organizado por Eduardo de Assis Duarte, com as colaborações de Maria Nazareth Soares Fonseca; publicados em 2011. Ler, ainda: *Poesia Negra das Américas: Solano Trindade e Langston Hughes*, de autoria de Elio Ferreira de Souza, publicado em 2006.

Quando trata dos autores como sujeito (numa visão compromissada), configurando a literatura de autoria negra, inclui Luiz Gama, Lima Barreto, Lino Guedes, Solano Trindade, Abdias Nascimento, Paulo Colina, Oswaldo de Camargo, Abelardo Rodrigues, Adão Ventura, Arnaldo Xavier, Cuti (Luiz Silva), Éle Semog (Luiz Carlos Amaral Gomes), Geni Mariano Guimarães, entre outros. Mas como já apontado, deixa de lado autores já consagrados como negros. Ao se referir a Oswaldo de Camargo, recorre aos seguintes versos para ressaltar o que classifica de "denúncia-lamento" (2004, p. 180):

Ai da tristeza de meu corpo, ai,
o pássaro conhece a manhã,
e sabe que é branca a manhã,
mas não ousa enterrar-se de novo
na noite...
A manhã se espalha nos quintais
e a flauta matutina do pastor
faz desenhos no ar...
Eu, no entanto, permaneço ao lado
da manhã e das cantigas...
A noite, a grande noite, está pousada em mim
Escandalosamente!

Domício Proença Filho passa à margem dos aspectos estéticos e formais do texto, para acentuar o caráter étnico. Ainda considera a presença de um sentimento duplo na obra de Oswaldo de Camargo: "Nem faltam, de um lado, a nostalgia da ancestralidade africana e, de outro, o orgulho valorizador. Exemplo do primeiro caso é o poema "Oh, mamãe!", de Oswaldo de Camargo" (2004, p. 182), em que transcreve o seguinte trecho: "Como pensei falar, sozinho, à minha mãe África, e oferecer-lhe, em meu peito, nesta noite turva os meus pertences de vento, sombra e relembrança, o meu nascimento, a minha história, e o meu tropeço que ela não sabe, nem viu e eu sendo filho dela" (2004, p. 182). Enfatiza, também, a produção em prosa da literatura afro-brasileira, em que destaca a presença de vários romances. Nesse caso, inclui a obra *A descoberta do frio*, de 1979, ao lado de obras de Joel Rufino dos Santos, Carolina Maria de Jesus, entre outros. Cita, ainda, a obra *O carro do êxito*, de 1972. Chama a atenção o carácter historiográfico dessa parte do estudo, já que Domício Proença Filho cita as obras sem examiná-las:

> Cabe, também, [...], registrar os romances de que tenho notícia, *A maldição de Canaã* (1951), de Romeu Crusoé, lembrado por Oswaldo de Camargo, o autobiográfico *A descoberta do frio* (1979), de autoria deste último, a quem se deve ainda o livro de contos *O carro do êxito* (1972), e os textos do [...] historiador e professor Joel Rufino dos Santos, entre eles, *Quatro dias de rebelião* (1980), *O dia em que o povo ganhou* (1982)

> e *Ipupiara* (1985). [...] o diário da favelada Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, 1960, resgatado em edição de 1990, a que se juntam ainda *Casa de alvenaria*, 1961, e *Diário de Bitita*, 1986 (2004, p. 184).

Outro ponto polêmico no ensaio desrespeito aos conceitos propostos em torno da literatura de autoria negra. De fato, para o pesquisador, a literatura negra – em sentido restrito – seria aquela em que os autores negros ou descendentes assumidos de negros revelariam visões de mundo, de ideologias e de modos de realização que, por força de condições atávicas, sociais, e históricas condicionadoras, apresentariam uma certa especificidade. Já a literatura negra – em sentido lato – seria aquela feita por quem quer que seja, desde que centrada em dimensões peculiares aos negros, ou aos descendentes de negros. Por conseguinte, o que se verifica na abordagem é que a literatura de autoria negra reuniria autores que não, necessariamente, seriam negros, bastasse que escrevessem sobre as questões relativas ao negro para que tais obras se enquadrassem nesse novo campo.

De fato, há uma série de equívocos, controvérsias e omissões na abordagem empreendida no estudo, tanto de caráter classificatório dos autores quanto em torno da definição do campo artístico. Apesar disso, o texto traz discussões relevantes para pensar os prováveis conceitos de literatura de autoria negra já em 1994, bem como os aspectos históricos de uma provável tradição negra no Brasil[47]. Além disso, Domício Proença Filho reconhece os diversos papéis desenvolvidos por Oswaldo de Camargo no sentido não só de se sobressair como autor negro, mas também responsável pelo próprio processo de desenvolvimento da literatura negra, ainda que restrito às experiências na cidade de São Paulo. Nesse caso, o texto avança ao não reduzir as atuações de Oswaldo de Camargo ao campo poético, ou mesmo, jornalístico, mas reconhecendo também o trabalho em torno da prosa.

Em *Cadernos Negros: esboço de análise*, tese de doutorado, de Carlindo Fausto Antônio, defendida em 2005 e apresentada ao Departamento de Teoria Literária do

[47] Sobre isso, os estudos de Elio Ferreira de Souza dão conta dos processos de formação do cânon literário afro-brasileiro, com sua gênese remetendo ao século XVIII, ainda com a Carta de Esperança Garcia do Piauí. Para maiores informações, ler: A "CARTA" DA ESCRAVA ESPERANÇA GARCIA DO PIAUÍ: uma narrativa precursora da literatura afro-brasileira. Elio Ferreira de Souza; A CARTA DA "ESCRAVA" ESPERANÇA GARCIA E A FORMAÇÃO DO CÂNON LITERÁRIO AFRO-BRASILEIRO: uma narrativa dos escravizados no Brasil. Elio Ferreira de Souza; A carta da escravizada Esperança Garcia, escrita por ela mesma, e a formação do cânon literário afro-brasileiro. Elio Ferreira de Souza. Aletria, Belo Horizonte, v. 32, n. 1, p. xx-xx, 2022. https://periodicos.ufes.br/flibav/article/view/36617, acessando em 6 de março de 2023.

Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Betânia Amoroso, Carlindo Fausto dedica-se ao estudo dos *Cadernos Negros* dos anos de 1978 a 2004. O autor considera que a cultura faz parte da luta para a superação das desigualdades raciais. Para realizar a pesquisa, organiza um painel descritivo dos 26 anos de produção coletiva de autores afro-brasileiros. Põe lado a lado poemas, contos e textos de teorias, em relação dialógica com autores, leitores, estudiosos e militantes negros. Segundo o pesquisador, tal relação evidenciaria uma verdadeira encruzilhada da produção de autoria negra no Brasil. Faz, inicialmente, um breve levantamento histórico das edições dos *Cadernos Negros* e do *Quilombhoje*, ressaltando sua pré-história, chamando a atenção para a descrição e análise das recorrências realizadas pela produção literária e pela teoria desenvolvida pelos próprios autores. Ao final, sugere pontos que formariam uma rede polifônica de adesão à cosmogonia negra e aos lugares das noções textuais da negrura.

Ao organizar o panorama, descreve a participação de Oswaldo de Camargo para a idealização, fundação e organização do Coletivo *Cadernos Negros* e do Grupo *Quilombhoje*, assim como para o desenvolvimento da própria literatura de autoria negra no Brasil, recuperando todo um contexto histórico de edições da antologia. Nesse caso, chega a citar todas as participações de Oswaldo de Camargo na coletânea, assim como os poemas e contos publicados desde de 1978 a 2004. Nos 26 anos que demarcam o recorte da pesquisa de Carlindo Fausto, Oswaldo de Camargo participa de várias formas, como poeta, contista, selecionador das obras para as edições, ensaísta e crítico literário. Ou seja, uma participação ampla e diversa, revelando como o escritor se inseriu no interior de um campo artístico que expressa as experiências das pessoas negras na história do Brasil, a partir de seus pontos de vistas e de suas interpretações acerca dos fatos e acontecimentos da época.

Conforme o marco temporal da pesquisa, de 1978 a 2004, Oswaldo de Camargo participou das seguintes edições: *Cadernos Negros 1* – Poemas (1978), com os seguintes poemas: “Ousadia”, “Atitude” e “Oh, mamãe”; *Cadernos Negros* 3 – Poemas (1980), com os seguintes poemas: “Canto de louvor a Benê”, “Joãozinho de Cruz e Souza” e “Em maio”; *Cadernos Negros* 4 – Prosa, (1981), com o seguinte conto: “Civilização”. Depois de um longo hiato sem participar da coletânea, integra *Cadernos Negros* 21 – Poemas afro-brasileiros (1999), fazendo a contracapa. Participou das edições especiais de *Cadernos Negros: Os melhores contos* (1998), com o seguinte conto: “Civilização”; *Cadernos Negros: Os melhores poemas* (1998), com o seguinte poema: “Em maio”.

A pesquisa de Carlindo Fausto Antônio é uma fonte importante para quem busca compreender o contexto por detrás da idealização, formação, organização, editoração e divulgação da literatura afro-brasileira por meio da coletânea *Caderno Negros* e organização de *Quilombhoje*. Seu marco temporal (1978-2004) contempla os momentos decisivos para os autores negros e autoras negras e, mesmo, para a própria literatura de autoria negra. Ao final da pesquisa, ainda nos oferece em anexo um quadro panorâmico dos números das edições de *Cadernos Negros*, da primeira em 1978 até a edição de 2004. Além dos títulos de todos os poemas e contos editados pela coletânea. Ademais, ainda cita poemas inteiros das primeiras edições, possibilitando ao leitor o contato e o acesso às raras edições, cujas cópias eram curtas e de pouco acesso.

Nesse sentido, o texto de Carlindo Fausto Antônio se destaca pelo caráter tridimensional da abordagem: a poesia, a prosa e a crítica dos autores em torno de seus fazeres literários. Nesse aspecto, os avanços da pesquisa são relevantes já que a obra de Oswaldo de Camargo se revela para outros universos, que vão da prosa à produção ensaística. Além disso, suas participações na organização, fundação e divulgação dos *Cadernos Negros* e *Quilombhje* são recuperadas de tal maneira que literatura negra e Oswaldo de Camargo são a face de uma mesma luta em prol da construção de uma arte que representa as experiências e as diversas dimensões humanas dos negros.

Em *A Descoberta do Insólito: Literatura Negra e Literatura Periférica no Brasil (1960-2000),* tese de doutorado, apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação da Profa. Dra. Elide Rugai Bastos, Mário Augusto Medeiros da Silva desenvolve, o que acredito ser, o estudo mais dinâmico e diversificado sobre as atuações de Oswaldo de Camargo na cultura brasileira. Ressalto isso, tendo em vista todo o levantamento feito pelo pesquisador no sentido de descrever as atuações de Oswaldo de Camargo desde os anos de 1960 aos anos 2000. Ainda que a obra do poeta não tenha sido o foco da pesquisa, é impossível pensar a cultura negra, no Brasil, sem levar em conto os diversos papéis desenvolvidos pelo escritor na construção da história dos movimentos negros e da cultura negra nesses mais de 40 anos em que a literatura de autoria negra se desenvolveu como sistema organizado. Além de sua busca pela afirmação da identidade, sob a perspectiva da representação artística do negro brasileiro. Como seu foco era a produção recente de escritores negros e periféricos, Mário Augusto compara Literatura Negra e Literatura Periférica na intenção de destacar suas aproximações, principalmente,

através dos conceitos de literatura periférica, produção, distribuição e circulação. Nesse sentido, afirma que:

> Também é possível discutir, através deles, aspectos da trajetória do ativismo político-cultural negro e periférico, analisado e, por certo tempo, muito relacionado com a própria história da Sociologia e Antropologia brasileiras. Assim, a negação de um lugar naturalizado, política e culturalmente, para o sujeito negro e periférico, através da Literatura, operou com ideias e problemas diversos, em diferentes momentos, nuclearmente questionando e propondo discussões sobre aspectos da desigualdade social no Brasil contemporâneo (2011, p. 4).

Com efeito, pela abordagem mais sociológica e antropológica com que tratou seu argumento, Mário Augusto não podia deixar de recorrer às experiências de Oswaldo de Camargo nos movimentos negros, agremiações, associações recreativas, jornais negros, tanto como fundador, quanto como redator e editor. Suas entrevistas em jornais, ou dadas diretamente aos pesquisadores, como ocorreu com o próprio Mário Augusto, bem como suas memórias dos festivais de cultura negra nos anos de 1950 a 1960. As participações em *Cadernos Negros* e *Quillombhoje*, e nas antologias nacionais e internacionais. Tudo isso vai ser passado em revista, desaguando num conjunto variado de ações e intervenções em que a cultura negra é a protagonista da caminhada de Oswaldo de Camargo. Ao se reportar ao percurso do escritor, já nas páginas iniciais das mais de 430, chama a atenção para as diversas atuações e produções, que vão desde a poesia à prosa, de jovem integrante dos movimentos culturais a diretor de cultura da Associação Cultural do Negro, a redator de O Estado de São Paulo, um dos jornais mais conceituados do país:

> Escritor e jornalista, Oswaldo de Camargo é um nome importante da Literatura e da Imprensa Negra. Estreou na literatura com o livro *Um homem tenta ser anjo* (1959). Liga-se à Associação Cultural do Negro nos anos de 1960. Torna-se fundador da revista *Níger*, também nesta década. Publica *15 Poemas Negros*. Na década de 1970, publicaria o livro de contos *O Carro do Êxito* (1972); em 1977, junto com outros membros do Movimento Negro e a tendência de esquerda Convergência Socialista, aliados a Marcos Faermann, editor do jornal alternativo *Versus*, escreveria a seção *Versus Afro-América Latina*; seria cofundador do coletivo de escritores negros paulistanos *Quilombhoje* e da série *Cadernos Negros* (1978). No mesmo ano, publica a novela *A descoberta do frio*. Em 1987, publicou o livro analítico *O Negro Escrito*, acerca do negro na literatura brasileira. Trabalhou como jornalista para os periódicos O Estado de São Paulo e Jornal da Tarde (2011, p. 29).

Ainda que a pesquisa não examine esteticamente a obra do poeta, e esse não era mesmo o seu propósito, ao longo de todo o estudo, Mário Augusto entrecruza a história de Oswaldo de Camargo com os movimentos culturais de São Paulo, apresentando-o como protagonista na cena política nacional. Ora como poeta, com suas obras sendo prefaciadas por intelectuais de renome, ora como crítico refinado e observador, Oswaldo de Camargo integra a história do negro brasileiro. Para tanto, o pesquisador organiza e reúne uma vasta bibliografia acerca da produção artística e cultural dos povos negros no Brasil, revelando, dessa forma, uma postura de Oswaldo de Camargo em que sobressaem um perfil e uma personalidade de um sujeito consciente de seus papeis no estabelecimento da história da imprensa e da literatura negras no Brasil. Para isso, o poeta mergulhou no interior dos acontecimentos, assegurando o protagonismo negro.

Desse modo, a pesquisa de Mário Augusto Medeiros da Silva, a meu ver, traz aspectos fundamentais para a compreensão da literatura de autoria negra no Brasil, e em íntimo diálogo com os mais diversos movimentos sociais, culturais e políticos, cujo epicentro resultará na formação do Movimento Negro Unificado (1978). Nesse caso, os desdobramentos da pesquisa nos provocam a pensar a literatura negra como mais um dos instrumentos dos negros em busca das inserções sociais, culturais e artísticas. Ao concentrar lideranças dos movimentos sociais de São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, com os autores dos *Cadernos Negros* e *Quilombhoje*, bem como pô-los lado a lado de figuras centrais do jornalismo da época, da sociologia e, mesmo, da própria administração governamental do Estado de São Paulo, Mario Augusto consegue oferecer um quadro abrangente de articulações dos negros, sem o qual as conquistas seriam ainda mais complexas. Esse é um dos principais aspectos da pesquisa, sobretudo, no tange ao reconhecimento das diversas estratégias das pessoas negras no tocante à constituição de suas competências e habilidades em um contexto político que se desdobrou de 1960 aos anos 2000. Ou seja, 40 anos de luta em defesa da inserção do negro através da arte e da cultura.

Em *Imagens Poéticas: O negro, a África e a noite na literatura de Oswaldo de Camargo*, dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, em 2007, sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo de Assis Duarte, Thiara Vasconcelos De Filippo investiga a obra de Oswaldo de Camargo com o objetivo de compreender como as imagens do "negro", da "África" e da "noite" se transfiguram em sua poesia. A partir do estudo dessas imagens, reflete acerca da multiplicidade étnica e cultural da formação

nacional, e sobre a construção da "identidade negra", enfatizando o reconhecimento da herança africana e a denúncia do processo de "branqueamento" ou assimilação cultural empreendida pelo escritor.

Ao longo de suas 140 páginas, Thiara Vasconcelos De Filippo apresenta as diversas faces de uma obra cujo percurso foi fundamental para a pavimentação da história da literatura brasileira a partir de uma estética que se afirma através da experiência dos povos negros. Já na introdução, faz um extenso apanhado acerca da vida, da obra e das participações de Oswaldo de Camargo na história da cultura negra dos anos de 1954 até sua participação em *Cadernos Negros 21*, em 1998. Para organizar o quadro histórico, transcreve, praticamente, todas as obras publicadas pelo autor nesses quase 40 anos de atuação, citando, inclusive passagens de poemas. Embora o estudo se voltar para a poesia, conforme ressalta a própria pesquisadora, ela não se restringe a esse campo, lançando incursões na prosa do autor. É o que faz quando examina o comportamento de Paulinho, personagem do conto "Civilização", de *O carro do êxito*, 1972:

> Em "Civilização", o autor aborda o processo de desumanização do outro, desnudando como a mentalidade discriminatória vai se inserindo no corpo do discriminado. Narrado em primeira pessoa, o conto relata parte da trajetória existencial de Paulo, que está em busca do conhecimento de si, enquanto indivíduo, e do conhecimento da condição humana. Paulo, durante todo o conto, se mostra enquanto um ser que se autodesvaloriza e se menospreza: "sou um sujeito feio, fendido por (2007, p. 45).

As incursões na prosa de Oswaldo de Camargo rendem ao texto de Thiara Vasconcelos De Filippo um contato mais amplo e denso da obra do autor, permitindo leituras mais localizadas e específicas das várias possibilidades de investigação e interpretação da literatura negra. Essa postura indica o adensamento da pesquisa, particularmente, pela aproximação e pelo entrecruzamento envolvendo poesia e prosa. Por isso, o estudo se sobressai ao ser comparado aos demais já examinados aqui, visto a maior amplitude e espaço destinado à obra do autor. Nesse sentido, explora o conto "Deodato", de *O carro do êxito*:

> O conto oferece a oportunidade de se refletir sobre o impacto das teorias e práticas do embranquecimento cultural e sobre as consequências do racismo na formação do indivíduo. Ele tematiza o "estraçalhamento interior" daqueles que não conseguiram escapar à violência da assimilação e daqueles que lutam contra ela. Dizendo de outro modo, o conto discute a alienação do indivíduo que vai em direção do ideal de

> brancura, o dilaceramento psicológico do sujeito negro cujo olhar está fixado na brancura (2007, p. 51).

Ainda que aborde o conto através da análise psicossocial, os impactos e as consequências das questões raciais se sobressaem na leitura da pesquisadora, principalmente, quando considera o dilaceramento do ser somente pelo fato de ser negro. O racismo se torna uma espécie de doença para o negro que busca a integração social. Ao menos é isso que as interpretações de Thiara Vasconcelos De Filippo apontam: "A assimilação também é o assunto da novela *A descoberta do frio*, que narra a história de uma doença invisível, intocável e fatal – o frio –, que ataca os negros da cidade" (2007, p. 51). Mesmo não avançando na pluralidade de sentidos em torno da metáfora do frio, chama a atenção para seus mistérios: "Ela aparece envolta por mistérios: enquanto alguns duvidam da sua existência, outros se esforçam para combatê-la, como a personagem Zé Antunes, que a denuncia como uma doença da alma" (2007, p. 51). Dessa forma:

> O frio, o racismo introjetado, é como uma maldição que corrói o indivíduo negro, condenando-o a se esconder de si mesmo – por vergonha, menosprezo e autodepreciação –, e a se esquivar do convívio com o outro, a quem se teme a rejeição e o desprezo (2007, p. 52).

Para além da degradação interior e psicoexistencial do sujeito, conforme sugere as leituras de Thiara Vasconcelos De Filippo, é fato que o plano exterior, ou seja, o social se torna outro desafio para a integração do negro na sociedade brasileira. O estudo ressalta que a África aparece em alguns poucos contos de Oswaldo de Camargo: "Tal como no caso da poesia, a África aparece em poucos contos de Oswaldo de Camargo, mais especificamente em dois: "Negritude" e "Esperando o embaixador", que integram *O carro do êxito*" (2007, p. 63). E ressalta que:

> Como o próprio Oswaldo de Camargo afirma, a África era como um "sonho recolhido" que criava "outros sonhos que doíam dentro do autor negro". Essa é uma boa definição para a poética do autor: há, em seus textos, um certo recolhimento (recolher no sentido de guardar na memória, conter, esconder no seu âmago) da África (2007, p. 63).

De fato, os estudos de Thiara Vasconcelos De Filippo abordam a narrativa de Oswaldo de Camargo com maior destaque para *O carro do êxito*, em detrimento de *A descoberta do frio*. Ainda que a pesquisa afirme que o foco seja a poesia, não podemos descartar a leitura realizada em torno da narrativa do autor. Mesmo que através do estudo

do simbolismo da “noite”, buscando mostrar a inserção do poeta em duas tradições: uma, em que a “noite” é metáfora para a tristeza, o sofrimento e a morte; a outra, em que há uma identificação entre a “noite” e o “negro”. Nesse caso específico, a leitura fica restrita às imagens do negro, da África e da noite, deixando a pesquisa acerca da obra de Oswaldo de Camargo mais localizada e específica.

É notório que os aspectos estéticos das obras são reduzidos às três dimensões, é o caso dos poemas e dos contos, os quais poderiam ter sido investigados através dos recursos narrativos e do protagonismo negro. O negro não só em relação ao escuro, à tristeza e lidando com consigo mesmo, mas também um Oswaldo de Camargo poeta, manejando a palavra, tentando fazer com que seus sentimentos, desejos, anseios, sonhos e angústias se transfigurem pela palavra poética. Muitos dos poemas analisados refletem esse trabalho que extrapola o sujeito social e político, para revelar o caráter íntimo do poeta com o manejo da linguagem literária. Nesse aspecto, penso que as leituras de Thiara Vasconcelos De Filippo deixaram em aberto questões estéticas importantes da obra de Oswaldo de Camargo, para centralizar sua atenção em pontos que reduzem prosa e poesia em imagens semânticas, quando poderia abordar, também, o potencial estético e narrativo dos poemas e dos contos estudados.

Já em *Textos e Metatextos: escritos de Oswaldo de Camargo, Luiz Silva – Cuti e Márcio Barbosa*, dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais, da Universidade Federal da Bahia, sob a orientação da Profa. Dra. Florentina da Silva Souza, defendida em 2010, Simone de Jesus Santos aborda um conjunto de textos teóricos críticos e literários metalinguísticos dos três autores dos *Cadernos Negros*. O principal foco da pesquisa foi o exame das formas com as quais os autores definiam a literatura negra ou afro-brasileira em seus textos.

Para alcançar os objetivos levantados, estabelece um diálogo, ainda que heterogêneo, com vários autores da literatura afro-brasileira, na intenção de encontrar as diferenças entre as duas definições. Ressalta o diálogo tenso entre literatura brasileira e literatura afro-brasileira. Realiza um entrecruzamento entre as definições de Oswaldo de Camargo, Cuti e Márcio Barbosa, articulando textos, definidos como – ensaios teóricos críticos dos escritores – e metatextos, definidos como – textos artísticos metalinguísticos que abordam o conceito de literatura negra ou afro-brasileira. Ainda desenvolve argumentos críticos sobre os posicionamentos dos autores, afirmando que não privilegiou nenhum dos conceitos, bem como não se alinhou à determinada categoria da literatura de

autoria negra. Chega ao entendimento de que os autores discutem o fazer literário, tanto em textos literários, quanto em textos críticos.

No desenvolvimento do argumento, examina os poemas "Epigrama", "Que farás"?, "Ousadia" e "Atitude", além da obra *A descoberta do frio*, de 1979. No que se refere à *A descoberta do frio*, faz uma leitura e interpretação um tanto metalinguísticas das intersecções entre a obra e outros textos. De fato, mesmo fazendo a descrição do enredo da obra, a proposta de metatextos para a produção literária de Oswaldo de Camargo deixa a pesquisa no caminho da linguística. Mesmo que fale de metáforas do frio, não adensa nos aspectos literários da obra, deixando em aberto questões importantes, como construção das personagens, dos discursos, as imagens, cenas e episódios envolvidos na trama da obra. Ainda que trate de poemas e de uma das obras de ficção, não avança nas peculiaridades narrativas ligadas aos episódios e aos incidentes narrados pelos protagonistas de *A descoberta frio*. Ignorando, assim, o caráter multifacetado dos poemas e da narrativa, em prol de uma abordagem textualista e linguística das obras. Ainda assim, a pesquisa revela as diversas possibilidades de leitura e interpretação da obra de Oswaldo de Camargo, mesmo não sendo a crítica literária a protagonista da abordagem.

Em *"O carro do êxito", de Oswaldo de Camargo: a literatura de um negro em transição*, dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas, defendida em 2012, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Antônio Lourenço, Vinebaldo Aleixo de Souza Filho analisa a relação entre a vida e a obra de Oswaldo de Camargo, buscando compreender como ele se inseriu em diferentes organizações negras, entre os anos de 1950 a 1980. Além disso, estuda a obra *O carro do êxito*, 1972, afirmando que a obra foi importante para o desenvolvimento de projetos literários negros de fôlego, na segunda metade do século XX.

Além de analisar a trajetória histórica de Oswaldo de Camargo, interpreta alguns contos de *O carro do êxito*. Afirma que a obra mescla narrativas em ambientes rurais e urbanos, em que sobressaem temas da vida associativa negra, a questão da identidade cultural e os debates intelectuais em torno das diferentes gerações de ativistas negros, além das propostas sobre o futuro da população negra. Ressalta que a obra tem aspectos ficcionais, deslizando, em alguns momentos, para a autobiografia. Afirma que *O carro do êxito* cria imagens, ideias, personagens e identidades, de modo que, é possível fazer uma interpretação de imagens sobre a inserção do negro na modernidade.

Aborda o percurso literário de Oswaldo de Camargo, acentuando os aspectos de socialização, como as passagens por instituições católicas na infância e associações negras na juventude. Estabelece relações entre a formação inicial do escritor e sua inserção na vida profissional e associativa negra. Recompõe a trajetória de Oswaldo de Camargo no ativismo literário negro da década 1980, como o coletivo *Cadernos Negros* e o grupo *Quilombhoje.* Investiga alguns contos de O *carro do êxito*: "Deodato", "Niger", "Negrícia", "Família" e "Civilização". Centra as análises em "Deodato" e "Civilização", passando rapidamente pelos outros. Por fim, reconhece a trajetória do autor para o desenvolvimento do associativismo negro em São Paulo, bem como a relevância de suas obras para a literatura negra e, por conseguinte, para a literatura brasileira.

Pelo que se observa, a pesquisa de Vinebaldo Aleixo de Souza Filho atinge os objetivos propostos, apesar de deixar, praticamente, de lado dados importantes em torno do que vem sendo apontado como uma das vertentes da obra de Oswaldo de Camargo: a autoficção. Nesse caso, o pesquisador apenas resvala na questão, deixando uma série de lacunas, principalmente, quando aborda os contos "Niger", "Negrícia", "Família" e "Civilização, que são os mais representativos dessa corrente, sem falar em "Medo" e "Maralinga". Ainda que a pesquisa afirme que examinará as relações entre a vida e a obra do autor, os aspectos da autobiografia, ficção e da autoficção[48] não são protagonistas da leitura e nem do argumento. Apesar disso, o texto contribui, de certa forma, com a crítica sobre a obra de Oswaldo de Camargo e *O carro do êxito*.

Em *Negritude, identidade e consciência estética na poesia afro-brasileira de Oswaldo de Camargo*, dissertação de Mestrado Acadêmico em Letras, apresentada à Universidade Estadual do Piauí, defendida em 2016, sob a orientação do Prof. Dr. Elio Ferreira de Souza, Raimundo Silvino do Carmo Filho investiga a poesia de Oswaldo de Camargo à luz da negritude, da crítica afrodescendente e da identidade. Para isso, examina a obra *O Estranho*, publicada em 1984, abordando as estratégias do fazer poético. Na pesquisa, o ponto de vista e os lugares de fala da literatura negra ou afro-brasileira foram examinados a partir da valorização de diálogos, encontros, tensões e conflitos culturais vivenciados pelo negro ao longo de sua experiência na diáspora

[48] Sobre isso, ver o texto Oswaldo de Camargo: poesia, ficção e autoficção, de Eduardo de Assis Duarte. Disponível no Literafro: o portal da literatura afro-brasileira; LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Trad. De Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizone. Ed. UFMG, 2008. Para saber, também, sobre a escrita de nós, ler: *Escrevivências: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Organização de Constância Lima Duarte e Isabella Rosado Nunes: Rio de Janeiro, 2020.

africana. Reúne propostas de alguns escritores que se autorreconhecem negros, assim como de críticos literários envolvidos com os estudos das questões e temáticas afrodescendentes. Ainda investiga as definições da literatura de autoria negra.

Afirma que os procedimentos adotados no estudo se relacionam à crítica literária afrodescendente, bem como ao entendimento segundo o qual a literatura representa a parcela constitutiva e explicativa da cultura negra em diáspora. Propõe, ainda, uma reflexão sobre a existência de uma Negritude brasileira com especificidades próprias, e em íntimo diálogo com o movimento da *Négritude* francesa, representada por autores negros do Caribe, Antilhas e África. Assim, fundamenta a abordagem a partir das relações, dos encontros e trânsitos culturais como significativos para a troca de informações e construção de experiências do negro na diáspora. Nesse sentido, a poesia afro-brasileira de Oswaldo de Camargo se constituiria numa galeria de situações temáticas, com traços poéticos que apontam para um diálogo que vai ao encontro das questões raciais e sociais dos idealizadores da *Négritude*.

Reflete sobre os conceitos de literatura negra, afro-brasileira ou literatura negro-brasileira. Expõe argumentos e propostas de autores que se reconhecem como negros ou afro-brasileiros com vista à definição desse universo artístico. Apresenta poemas de autores que se intitulam negros como forma de reflexão sobre o fazer poético negro. Ainda discorre acerca das sugestões de Eduardo deAssis Duarte sobre os operadores teóricos da literatura afro-brasileira, fazendo, inclusive, exercícios dos operadores discursivos. Destaca alguns grupos culturais, sociais e políticos que representaram a presença dos ideais da Negritude no Brasil, entre os anos 1940 a 1970. Investiga quatro movimentos: *Teatro Experimental do Negro* e seu Jornal *O Quilombo, Tetro Popular Brasileiro, Associação Cultural do Negro* e *Cadernos Negros*. Apresentaa proposta de que é possível registrar uma Negritude literária no Brasil nos anos 1940 a 1970, bem como sua continuação a partir da criação do movimento negro unificado (MNU), 1978, dos *Cadernos Negros,* 1978, e do grupo *Quilombhoje* literatura, 1980, ainda que sem a mesma intensidade da registrada entre os autores da *Négritude Antilhana*.

Por fim, examina a poesia afro-brasileira de Oswaldo de Camargo, na obra *O Estranho*, de 1984. Aborda uma possível negritude ficcionalizada nas experiências do negro brasileiro e seu universo político, cultural e social, além de reflitir acerca das questões de identidades e consciência estética na obra. Para isso, seleciona alguns poemas para examinar aquilo a que se propõe. De fato, a pesquisa de Raimundo Silvino do Carmo Filho afirma a importância da literatura afro-brasileira ou negra como espaço de reflexão

para a história do negro no Brasil. A significação dos movimentos culturais defensores da negritude brasileira como forma de expressão dos ideais étnico-raciais no Brasil nas décadas de 1940 a 1970. A relevância da arte poética de Oswaldo de Camargo para a compreensão das faces da cultura brasileira.

Em *Memória e identidade na literatura afro-brasileira: um estudo sobre Oboé, de Oswaldo de Camargo*, dissertação de mestrado apresentada, em 2017, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Paraná, sob a orientação do Prof. Dr. Rodrigo Vasconcelos Machado, Bruna Fernandes Cunha investiga a obra *Oboé* a partir da memória e da identidade. Para ela, a memória aparece reiteradamente na literatura afro-brasileira, visto que, há espaço para as trocas culturais entre memória e identidade. Afirma que o enredo de *Oboé* se desenvolve a partir do relato memorialístico de um homem negro octogenário que, prestes a completar 86 anos, passa a resgatar velhas lembranças da infância e da juventude. Na rememoração, a convivência com imigrantes alemães tem grande espaço. Aprendeu, com eles, a atocar oboé, tornando-se, com o passar do tempo, um músico bem-sucedido, o que lhe rendeu espaços no mundo dos brancos.

Com isso, percorre um caminho diferente do que foi trilhado pela maioria dos negros brasileiros, o que leva o narrador a refletir sobre sua identidade racial. Desse modo, Bruna Fernandes Cunha investiga as maneiras pelas quais a memória pessoal e a memória coletiva se entrelaçam na narrativa afro-brasileira, além de examinar as contribuições para a constituição da identidade do narrador. Ressalta que é importante a reconstrução da memoria como afirmação da identidade, bem como da literatura afro-brasileira. Assim, delimita o conceito de literatura afro-brasileira para melhor desenvolver a pesquisa, destacando a obra *Oboé*. Além de apresentar diversas visões sobre a constituição da literatura afro-brasileira, contextualizando a participação de Oswaldo de Camargo não apenas como escritor, mas também como *elo* dentro da produção afro-brasileira.

Ainda apresenta algumas leituras teóricas acerca da memória, compreendendo as diferenças conceituais entre recordação, lembrança e imagem e, ainda, as interações entre memória e esquecimento, bem como as distinções entre memória pessoal e memória coletiva. A partir disso, observa como se desenvolvem as manipulações da memória no âmbito individual e coletivo. Busca compreender como se apresentam as questões memoriais em *Oboé*, observando em que medida se encontram as reflexões sobre memória individual e coletiva. Por fim, considera que o estudo da obra de Oswaldo de Camargo contribui para a ampliação dos debates acerca da literatura afro-brasileira, destacando seu valor estético e observando a forma como a obra *Oboé* confirma o autor

como *elo* de gerações da literatura afro-brasileira.

"Oboé" é o título de um dos contos de *O carro do êxito*, de 1972. Em 2014, Oswaldo de Camargo publicou o romance *Oboé*. Além disso, oboé é o nome de um instrumento musical tocado pelo escritor. Desse modo, o diálogo e a experiência com a música, por meio do instrumento, gerou a construção do conto, assim como o conto será uma das experiências iniciais para que, em 2014, o autor venha a ampliar a ideia, resultando no romance. Através desses dados, a pesquisa de Bruna Fernandes Cunha poderia ter avançado nos aspectos envolvendo o instrumento, o conto e o romance, já que o *corpus* de pesquisa foi o romance. Logo, a pesquisa deixa de lado as memórias do autor e as experiências com o conto de 1972, ou mesmo, não tenha percebido. Nesse ponto, a pesquisa deixa ausências, já que o conto tem relação com o romance.

No livro, *Literatura afro-brasileira: 100 autores do século XVIII ao XXI*, organizado e publicado por Eduardo de Assis Duarte, em 2014, Oswaldo de Camargo é a figura central da investigação de Marcos Fabrício Lopes da Silva, sendo considerado por este como um dos 100 autores mais relevantes da literatura afro-brasileira desses últimos 200 anos, atuando, principalmente, da década de 1950 à atualidade. Para chegar a essa conclusão, Fabrício Lopes da Silva organiza as principais obras do autor, desde a primeira: *Um homem tenta ser anjo*, de 1959, passando por *15 poemas negros*, de 1961, *O carro do êxito*, de 1972, *A descoberta do frio*, de 1979, *O estranho*, de 1984, aos ensaios críticos. Finaliza o capítulo ressaltando que a obra de Oswaldo de Camargo se direciona ao povo negro. O texto de Marcos Fabrício Lopes da Silva, como parte do livro *Literatura afro-brasileira: 100 autores do século XVIII ao XXI*, vem reafirmar a importância do autor para a construção da história brasileira, tanto pelo ponto do vista da literatura de autoria negra, quanto pela perspectiva dos movimentos políticos, sociais e culturais. Sua obra constitui um dos capítulos mais longevos da literartura brasileira do ponto de vista da publicação. Sua primeira obra é datada de 1959, tendo publicado, initerruptamente, ao longo desses mais de 60 anos, sem falar nas atuações em antologias nacionais, internacionais e na tradução de suas obras para diversos países. De fato, Oswaldo de Camargo é um dos 100 autores mais expressivos e relevantes da literatura afro-brasileira.

No artigo, *"Negritude", "Negridade", "Negrícia": história e sentidos de três conceitos viajantes*, de Ligia Fonseca Ferreira, da Universidade de São Paulo, publicado na Revista *Via Atlântica nº 9*, em junho de 2006, como resultado de estudos e trabalhos publicados pela pesquisadora na França, ainda em 1996, examina a obra de Oswaldo de Camargo com o objetivo de perceber como o autor transfigura os sentidos da Negritude

no Brasil. Afirma que, até o início dos anos de 1960, o termo negritude não aparecia no vocabulário dos escritores. Por isso, acredita que o termo começa a circular e a difundir-se, entre 1960 e 1975, em certos meios intelectuais paulistanos em que convivem negros e brancos. Considera, ainda, que ele tem relação com a tradução e a chegada de textos estrangeiros, como *Orfeu Negro*, 1960, de Jean Paul Sartre; *Novo conceito da negritude*, 1962, de R. Bastide; *Negritude*, 1966, de Henrique L. Alves; *Gestas líricas da negritude*, 1967, poemas de Eduardo de Oliveira; *Sérgio Milliet e a poesia negra*, 1968, de João A. das Neves; e *O carro do êxito*, 1972, contos de Oswaldo de Camargo

Afirma que São Paulo é o centro das discussões acerca da literatura negra, incluindo Eduardo de Oliveira e Oswaldo de Camargo como os principais representantes. Ressalta que, em 1972, "Negrícia" é o título de um dos contos de *O carro do êxito*. De fato, Ligia Fonseca Ferreira considera Oswaldo de Camargo como um dos principais autores da literatura negra no Brasil. Nos contos de *O carro do êxito*, põe em cena a burguesia negra emergente no universo cosmopolita de São Paulo, composta de políticos, advogados, estudantes, jornalistas, poetas, músicos, empresários, etc. Por isso, o artigo constitui uma fonte importante para imaginarmos a obra de Oswaldo de Camargo sob vários aspectos, inclusive, dos trânsitos culturais via atlântico negro e seus intercâmbios. A proposta de conceitos, como "Negritude", "Negridade" e "Negrícia", os quais viajam, carregando consigo histórias e incorporando novos sentidos, nos provoca a pensar no caráter fluido das culturas, além de serem categorias suspensas e em movimentos a partir da diáspora negra nas Américas.

No artigo, *Identidades em discurso: Gritos de negritude nas Américas por Langston Hughes e Oswaldo de Camargo*, publicado em *Rios Eletrônica – Revista Científica da FASETE*, ano 5 n. 5 dezembro de 2011, Kárpio Márcio de Siqueira examina a constituição da identidade negra nos discursos poéticos dos autores Langston Hughes e Oswaldo de Camargo, tentando apontar os desenhos identitários nas obras do escritor americano e do brasileiro. Para o pesquisador, isso constitui um diálogo nas esferas sociais, políticas, literárias e culturais, a partir da Negritude como movimento político-estético-literário. Afirma que Oswaldo de Camargo ecoa um discurso centrado na condição de negro liberto de marcas culturais limitativas, recheado de aspectos de culturas diversas, e mergulhado em um mundo que reflete a condição pluriétnica das Américas. Porém, mesmo diante do hibridismo cultural, as marcas da negritude se fazem presentes como ferramenta de um discurso pró-identidade. Ao abordar as obras de Oswaldo de Camargo e Langston Hughes, sob a perspectiva da identidade negra, Kárpio Márcio de

Siqueira nos provoca a pensar nas Américas como palco e como cenário para a protagonização das lutas negras. Por isso, o artigo revela que a identidade é uma luta constante para os sujeitos submetidos à espoliação, pilhagem e, mesmo, destruição de suas histórias. Isso ocorrendo não só no Brasil, como também em qualquer lugar em que a diáspora negra tenha ocorrido.

Em 1990, Lígia Fonseca Ferreira, ligada à Universidade Federal de São Paulo (Guarulhos), fez uma entrevista inédita com Oswaldo de Camargo. A entrevista foi realizada em dois momentos, nos dias 14 de janeiro e 7 de fevereiro. No segundo momento, Lígia Fonseca contou com a participação especial do escritor Paulo Colina (1950-1999), que veio a falecer nove anos depois. A entrevista foi transcrita e recebida em 10 de julho e aprovada para publicação, em 15 de setembro de 2010, pela *Revista Via Atlântica* nº 18 de dezembro de 2010. Foi publicada, novamente, pela *Sankofa*, Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano XIII, nº XXIII, em abril de 2020.

A entrevista não teve aspectos formais e nem técnicos de gravação profissional, foi realizada informalmente. Ainda assim, Lígia Fonseca teve a preocupação de gravá-la, tendo tudo transcorrido normalmente e sem nenhum incidente. Há, inclusive, momentos de descontração, relaxamento e risos, gerando uma atmosfera de leveza e simplicidade para todos os envolvidos. Lígia Fonseca tinha como objetivo levantar dados de formas enunciativas do "eu-negro", com foco em evocações de períodos anteriores e posteriores à chegada de Oswaldo de Camargo a cidade de São Paulo, palco de suas principais realizações culturais e artísticas. Como já dito, a entrevista ocorreu em dois momentos e teve 26 perguntas: no primeiro dia, há 20 perguntas que versam sobre diversos temas; já no segundo, há 6 perguntas, que podem ser uma continuação das anteriores, com destaque para a presença de Paulo Colina.

Na primeira parte, realizada no dia 14 de janeiro de 1990, reunimos as 20 perguntas em torno dos seguintes temas: 1) a chegada de Oswaldo de Camargo a São Paulo; 2) livros que o poeta tem em casa; 3) as buscas culturais do poeta; 4) estilos literários; 5) as relações com a Associação Cultural do Negro; 6) as recordações da Associação Cultural do Negro e as amizades; 7) os motivos de não ter se tornado padre; 8) desistência do celibato; 9) lembranças de São Paulo; 10) Oswaldo de Camargo e suas conexões literárias; 11) publicação de *15 poemas negros*; 12) atuação no Jornal O Estado de São Paulo; 13) as personalidades e os intelectuais que frequentavam a Associação Cultural do Negro; 14) as experiências com os intelectuais da época; 15) as relações de

Oswaldo de Camargo com os intelectuais mais velhos; 16) as relações com a literatura brasileira; 17) aprofundamento da pergunta anterior; 18) as relações com a língua portuguesa; 19) aprofundamento da pergunta anterior; e 20) as relações com a religião católica. Esses temas estão distribuídos, ora por suas sequências de respostas, ora por necessidade de fundamentar melhor a resposta. Ainda ressaltamos que os temas não são hierárquicos. Essa sequência é uma forma de melhor distribuir e ler a entrevista:

Na segunda parte, realizada no dia 7 de fevereiro de 1990, com a participação de Paulo Colina, distribuímos as 6 perguntas nos seguintes temas: 1) os anos de 1960 como divisor de águas para Oswaldo de Camargo; 2) solidão: o escritor se sente sozinho; 3) as relações com Abelardo Rodrigues, Paulo Colina e as polêmicas envolvendo o Manifesto do Triunvirato, de 1984; 4) Paulo Colina fala sobre o jornal O Estado de São Paulo, sobre sua amizade com Oswaldo de Camargo e o recebimento de um volume de *O carro do êxito*; 5) Oswaldo de Camargo fala sobre o título de *O carro do êxito* e suas relações com *O carro da Miséria*, 1945, de Mário de Andrade. Paulo Colina fala sobre o episódio envolvendo o Manifesto do Triunvirato; e 6) Oswaldo de Camargo *elo* de gerações. Paulo Colina afirma que a amizade dos dois é de alma e de literatura.

A entrevista tem sido um dos gêneros mais explorados nos últimos tempos por diversos autores e autoras. No caso de Oswaldo de Camargo, ela tem funcionado como meio para que ele continue próximo dos leitores e daqueles que buscam examinar suas obras mais detidamente. Além do mais, mantem o sistema de difusão das obras em funcionamento e em circulação. Nesse sentido, a entrevista com Oswaldo de Camargo, realizada por Lígia Fonseca Ferreira, opera como um memorial do autor, em que ele parece deixar transbordar as memórias mais profundas e longínquas. Através dela, podemos conhecer diversas fases e etapas vividas por ele ao longo de sua caminhada na cidade de São Paulo. Nesse sentido, a entrevista se apresentou para este estudo como um dos gêneros mais variados e enérgicos acerca da obra do autor. Não só pelo potencial de revelar evidências, vestígios e indícios da história e da obra de um dos autores mais versátil e atuante da história da literatura brasileira, mas, sobretudo, por expor o itinerário de Oswaldo de Camargo a partir do que Guerreiro Ramos classifica de "negro-vida"[49].

[49] Sobre esse conceito, ler: *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, de Guerreiro Ramos. Editora da UFRJ, 1995. p. 215 a 236.

Capítulo 2

2 A CATEGORIA DE ANTE-HUMANIDADE

> Branco, velho, rijo, o frio envesgava-lhes os olhos, a cidade virava tropeço, a vida se tornava vexame, o jeito era, se possível, desnascer, ser descriado... O mal apresentava bafos de loucura, vergava o dorso da vítima rumo ao nada, microbiava, submicrobiava, besta e cruelmente.
> Os rigores demasiados do frio!
>
> Excerto de
> *A descoberta frio*
> Oswaldo de Camargo

Na epígrafe acima, extraída do capítulo "Branco, Velho, Rijo: O Frio", da obra *A descoberta do frio*, de Oswaldo de Camargo, da edição de 2013, da Ateliê Editorial[50], o frio ganha musculatura tamanha ao ponto de espalhar seus tentáculos em praticamente toda a cidade, aprisionando no interior de suas garras aqueles que servem e são as principais presas: os negros. O poder do frio em amedrontá-los, sujeitá-los e alijá-los revela o caráter anulador e, mesmo, destruidor daquilo que constitui a humanidade do negro. A propósito, o frio opera como tropo literário por excelência, em que o autor faz circular uma associação de ideias ou pensamentos acerca do seu principal tema: o

[50] A primeira edição de *A descoberta do frio* saiu em 1979 pelas Edições Populares, em um período efervescente para a cultura negra brasileira. A título de exemplo: em 1978, foram publicadas as obras *Memória da Noite*, de Abelardo Rodrigues e *Poemas da Carapinha*, de Cuti (Luiz Silva); em 1978, foi fundado o Movimento Negro Unificado, em São Paulo; nesse mesmo ano, surgiram os *Cadernos Negros*, antologia de poetas e ficcionistas negros, em edições anuais; em 1980, foi criado o *Quilombhoje*, responsável pela organização e publicação de *Cadernos Negros*. Foi, pois, nesse interregno aos Anos 90 da Abolição (1978), que Oswaldo de Camargo editou seu segundo livro de ficção. Na edição de 2013, da Ateliê Editorial, foi mantido o prefácio do sociólogo piauiense Clóvis Moura, porém atualizado. Os editores consideraram que: "Esta edição, mesmo mantendo inalterado o núcleo da história e com o mesmo prefácio de Clóvis Moura, que o valorizou e continua a valorizando, pelo número de acréscimos no texto e pelas diferentes reflexões sobre o "frio" pode ser considerada um novo livro" (p. 19). Para outras informações sobre a obra *A descoberta do frio*: ver as pesquisas realizadas por Thiara Vasconcelos De Felippo, em parceria com o professor da Universidade Federal de Minhas Gerais, Dr. Eduardo de Assis Duarte. Acrescento, ainda, as entrevistas com Oswaldo de Camargo, anexadas à dissertação de Thiara Vasconcelos. Há, também, os trabalhos de Márcio Barbosa, em parceria com a Profa. Dra. Florentina da Silva Sousa. Esses trabalhos foram referidos no capítulo de revisão de literatura da nossa pesquisa. Para ler ou baixar um acervo de pesquisas realizadas em torno da obra *A descoberta do frio*, acessar o portal: Literafro – o portal da literatura afro-brasileira, da Universidade Federal de Minas Gerais: http://www.letras.ufmg.br/literafro/. Nele, você encontra, também, poemas, contos, ensaios, artigos e resenhas acerca não só da obra de Oswaldo de Camargo, mas de vários autores da literatura negra.

racismo[51]. Como contraponto aos horrores do frio, revelados no cotidiano do negro, Oswaldo de Camargo manipula ficcionalmente as questões envolvendo negros e brancos no Brasil. Não é só a cidade e sua geografia que entram em desordem, é a própria vida do negro que se degenera, degrada-se. O racismo constitui a ferramenta mais dinâmica, potente e eficaz utilizada na dominação, sujeição, deterioração e paralisação da pessoa. O racismo tem potencial de atacar o negro não só no seu exterior, mas também e, sobretudo, no seu interior. É um frio enrijecedor, deixando o friorento cimentado.

O poder do racismo de aprisionar o sujeito em uma camisa de força só se torna possível graças ao grau de violência com que atinge a vítima. Uma das consequências mais notáveis do racismo é a capacidade de atingir a identidade da pessoa. O sujeito é despersonalizado (BHABHA, 2014) duplamente, tanto física, quanto psicologicamente, sendo levado aos sentimentos de dúvida, incerteza, perda e incredulidade. A força e a dinamicidade dele ganham maiores dimensões através das variáveis: poder e dependência, poder e dominação. Não por acaso, o racismo ataca a pessoa como um mal, pegando o sujeito desprevenido: "O mal apresentava bafos de loucura, vergava o dorso da vítima rumo ao nada, microbiava, submicrobiava, besta e cruelmente" (CAMARGO, 2013). De fato, a vítima do racismo é jogada à condição de nada, perdendo o corpo como referência, o lugar na sociedade e no mundo.

Nesse sentido, a perda do corpo como referência pode funcionar como uma das variáveis ao conceito de ante-humanidade, na perspectiva de que o corpo é uma de suas categorias ou componentes. Além disso, a perda do corpo como referência a sujeitas(os) negras(os) como uma das variáveis da ante-humanidade pode levar a índices de leitura que, nas análises das obras, permitem-nos observar essa perda. É o caso das imagens microbiava e submicrobiava, em que o corpo negro – não mais sob sua própria vontade – se assujeita, ou ainda como recursos narrativos que incidem na despersonalização do corpo, assim como na sensação de saída do corpo; ou, em se tratando do frio, a voz narrativa construindo uma alienação da dor do corpo, como estratégia ante os efeitos do frio – a partir de certo momento, dói tanto que se interrompem os sintomas visíveis. Logo, o corpo atua como índice, materializando a ante-humanidade.

Diante da perda do corpo e de si, as bases de sustentação, os sistemas de ancoragens e referências se despedaçam. Ao não reconhecer a humanidade do negro, o

[51] Para efeito de esclarecimento, nesta pesquisa, adotamos o racismo como conceito étnico, isto é, como uma prática que se alimenta da noção de cultura. Essa abordagem se alinha às propostas de Kabengele Munanga. Para ver as referências e sugestões de leitura, ir à nota de rodapé de número 51.

racismo promove, na outra extremidade, as bases de sustentação da pessoa branca. A metáfora do frio, de Oswaldo de Camargo, com a qual abrimos esse capítulo, é só a ponta de lança de uma engrenagem, cujo funcionamento guarda consigo séculos de construção de um sistema de valores no qual o branco foi alçado à condição de inventor e promotor de uma superioridade inexistente. Disso decorre, também, o sentimento que o faz um super-humano. Todavia, o racismo cobra um preço alto para sua fixação e seu funcionamento. A fixação do racismo requer da vítima não só a inferiorização e a subalternização, mas exige, também, como mais-valia[52], de quem o usa como meio de promoção, a "dependência do inferiorizado" (FANON, 2008). O inferiorizado carregará consigo "um desvio existencial" (FANON, 2008).

O racismo atua como a enfermidade, carcomendo e contaminando todo o ecossistema. Não é só o negro que sofre com isso, mas todo o sistema social e cultural que passa a ser regido consoante as suas normas. Pois ainda que o negro seja a principal vítima, todo o sistema se contamina, deslegitima-se, deteriora-se e degrada-se. O racismo cria e alimenta a dependência, fazendo com que o branco necessite do negro para sua prática, materialização, superiorização e representação[53]. Ainda que o negro deseje o mais que puder: "o jeito era, se possível, desnascer, ser descriado..." isso não será possível. Ele já não é mais um ser completo, inteiro. Será agora uma figura fendida, cortada, partida, desalojada, fragmentada, caída do corpo da África. Sua principal atribuição será viver na condição de ante-humanidade. Viver na ante-humanidade é fazer parte de uma nova ordem, de um novo modelo de vida, de agir e de pensar. A ante-humanidade subalterniza, inferioriza e escraviza o corpo negro: "o frio envesgava-lhes os olhos".

Assim, a ante-humanidade se mostra como sintoma do racismo, como lugar de desprivilégio, desrespeito, diminuição e anterioridade. É por isso que, entre seus vários sintomas, o medo e a negação aparecem como fardo a ser carregado. A vida se torna um vexame, uma meia-vida. O negro treme ante a violência do racismo. Um aspecto

---

[52] O termo mais-valia deve ser compreendido, ao longo desse trabalho, como algo a mais, como aquilo que sobra ou algo (parte) excedente. Para maiores esclarecimentos, ler: Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada, de Ramón Grosfoguel; in_____, *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, organizado por Joaze Bernardino Costa, Nelson Maldonado Terres e Ramón Grosfoguel, 2020. p. 59.

[53] Para ter acesso a debates e referências sobre questões raciais, sugiro a leitura de: *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*, de Sueli Carneiro, da Selo Negro, 2011; *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*, de Grada Kilomba, da Cobogó, de 2019; *Quem tem medo da palavra negro*, de Cuti (Luiz Silva), de 2010. Ainda do mesmo autor, *Literatura negro-brasileira*, da Selo Negro, de 2010. Já para compreender a representação a partir da diferença, da diversidade e da diferenciação, ler: *Diferença, diversidade e diferenciação*, de Avtar Brah, professora de sociologia da Universidade de Londres, 2006.

importante do racismo é a capacidade de transformar a pessoa em besta, em corpo vazio de vida, em "*homem-coisa, homem-máquina, homem-código e homem-fluxo*" (MBEMBE, 2014). O negro, ao ter a humanidade negada, teve que pagar com a escravização do corpo e com o deslocamento forçado para um lugar distante, estranho e desconhecido. Esse foi o preço mais alto que o racismo cobrou. Por causa desse caráter do racismo, o presente capítulo versou sobre a ante-humanidade como termo mofológico, como ferramenta de classificação, como categoria analítica de leitura e como categoria de interpretação da obra de ficção de Oswaldo de Camargo. Argumentamos em defesa da ante-humanidade, apontando como funcionou e funciona, quais suas atribuições e implicações para o negro. Além disso, verificamos como a obra de ficção de Oswaldo de Camargo se colocou diante dessa ferramenta de inferiorização e subalternização do corpo negro, tornando-o naquilo que Achille Mbembe classificou de: "*homem-coisa, homem-máquina, homem-código e homem-fluxo*".

2.1 A ante-humanidade como ferramenta de classificação

Etimologicamente, o conceito de ante-humanidade veio do encontro de duas palavras latinas: a) o prefixo *ante*, para exprimir a relação entre uma coisa e outra. Seu sentido original relativo à antecedência ou à anterioridade foi mantido; e b) o substantivo feminino humanidade, de *humanus*, que designa o que é relativo ao homem como espécie. Na perspectiva epistemológica eurocêntrica e adotada pelo colonialista, por ocasião das invasões na África e nas Américas, *humanus* significa raça humana. Todavia, para os povos africanos negros colonizados e seus descendentes na diáspora, bem como para os indígenas nas Américas, essa categoria não os contemplará, não os constituirá. Esses povos foram tratados como ante-humanos, isto é, desprovidos de qualidades humanas. Por causa disso, o caráter ante-humano do negro será um dos elementos a serem examinados e investigados nessa pesquisa. Destacamos, também, que a categoria de ante-humanidade e suas derivações não são circulantes e correntes na comunidade acadêmica.

Para os propósitos dessa abordagem, seu conceito operacional se distingue das categorias de anti-humanidade e de desumanidade. Isso ocorre pelo fato de tratarmos a ante-humanidade como designação atribuída ao processo de subalternização e inferiorização do corpo negro no interior das sociedades colonizadas e pós-coloniais. Por intermédio dela, pretendemos destacar os lugares sociais fixados para o corpo negro e as atribuições desempenhadas por ele na sociedade brasileira. A ante-humanidade será

formulada e apresentada como conjunto de qualidades negativas que o corpo negro adquiriu a partir da invasão europeia na África. No processo de constituição e implantação da colonização na África e nas Américas, os povos dessas regiões foram tratados como sujeitos inferiores ao branco. Por causa disso, negros e indígenas viveriam na posição não de humanidade, mas de anterioridade, classificada aqui de ante-humanidade. De acordo com Kabengele Munanga: "Os conceitos e as classificações servem de ferramentas para operacionalizar o pensamento" (2003, p. 2). Diante disso, o autor considera que: "A classificação é um dado da unidade do espírito humano. Todos nós já brincamos um dia, classificando nossos objetos em classe ou categorias [...]" (2003, p. 2). Para melhor compreensão do que será apresentado aqui, consideramos razoável distinguir anti-humanidade e desumanidade de ante-humanidade com o propósito de afastar possíveis e eventuais dúvidas quanto aos sentidos contidos nessas terminologias e quais estamos operando no estudo.

A anti-humanidade simboliza um conjunto de pensamentos, compreensões, atitudes e comportamentos adversos, contrários e inversos ao ser humano, ações opostas ao que o humano significa e constitui. Os conceitos e noções de anti-humanidade se colocam na direção contrária às definições de humanidade e civilização. Já a categoria de desumanidade reúne os sentimentos e as sensações de perda dos caracteres que constituem o sujeito humano, como humanidade ou a descaracterização do ser como pessoa humana. Nesse caso, o termo desumanidade pode se confundir, semanticamente, com a categoria de ante-humanidade, sobretudo, se concebermos que o sujeito negro teve sua humanidade desconsiderada e, até mesmo, não reconhecida, quando da implantação da colonização na África e nas Américas. O deslocamento e a escravização forçados serão as implicações mais imediatas desse raciocínio. Para Kabengele Munanga, as descobertas do século XV fizeram surgir, no seio da sociedade europeia, um sentimento de dúvida e de incerteza quanto aos conceitos de humanidade até então conhecida. Para ele, o colonizador sequestrará para si a ideia de humanidade corrente, impedindo qualquer possibilidade de o colonizado integrá-la ou compô-la. A partir disso, humanidade assume os sinônimos de homem-europeu-branco, de homem ocidental. Isto é, aquele para o qual os atributos de razão, civilização, desenvolvimento e beleza são os principais fundamentos:

> As descobertas do século XV colocaram em dúvida o conceito de humanidade até então conhecida nos limites da civilização ocidental. Que

> são esses recém descobertos (ameríndios, negros, melanésios, etc.)? São bestas ou são seres humanos como "nós", europeus? (MUNANGA, 2003, p. 1 e 2).

Ocorre que, no caso da desumanidade, é preciso conceber a pessoa como humana para, em seguida, extrair dela tais caracteres. Nesse sentido, a terminologia está mais para a desconstrução ou a despersonalização do ser (BHABHA, 2014) do que para a negação, sentido que pode estar contido na ante-humanidade. Em razão disso, abordamos a categoria negro como invenção do pensamento europeu e a, consequente, expansão da cosmovisão[54] ocidental. Para o processo de invenção do negro se materializar, o branco não o considerou humano. Ao contrário, essa lógica cultural o tratou como ser sem atributos humanos e desprovido de qualidades étnicas. Considerando a forma organizacional do sujeito social ocidental, o negro não perdeu sua humanidade, já que não a concebia, não a possuía. Para Oyèrónké Oyêwùmí, quando o colonizador usa dessas artimanhas, acaba revelando as entranhas mais íntimas de ancoragem do sujeito europeu e seu universo sociocultural. Além disso, ficam ainda mais evidentes as atribuições do corpo no interior das sociedades europeias e não-europeias. Portanto, isso é uma forma cultural de lidar com o próprio corpo. Isto é, o Ocidente tem a primazia da cultura corporal. Logo, não só o negro foi corporalizado, como também todos aqueles que não se enquadraram ou não se enquadram no rótulo europeu de humanidade:

> Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram qualificadas com o rótulo de "diferente", em épocas históricas variadas, foram consideradas como corporalizadas, dominadas, portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro, e o Outro é um corpo (OYÊWÙMÍ, 2021, p. 29 e 30).

[54] Para Oyèrónké Oyêwùmí, em *A invenção das mulheres*: "A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao "ver"" (p. 28 e 29). A autora alerta sobre o uso do termo para representar os pensamentos de comunidades que não se guiam somente pelo uso da visão: "O termo "cosmovisão", que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos" (p. 29). Nesse sentido, ao usarmos o termo, ele deve ser compreendido como uma forma particular do europeu de ver e classificar o não-europeu. Para distinguir as formas pelas quais as comunidades étnicas negras e africanas pensam suas realidades, usaremos a terminologia cosmopercepção. A cosmopercepção é uma maneira mais inclusiva de ver e pensar as pessoas e as culturas. Para maiores esclarecimentos, ver: OYÊWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio Janeiro: Editora Bazar do tempo, 2021. p. 27 a 36.

É nesse momento que a desumanidade se distingue da ante-humanidade, já que esta está mais para a anterioridade, antecedência e negação, enquanto aquela está mais para a desconstrução[55], para a despersonalização. A propósito, para o europeu colonizador o negro não dispunha dos atributos humanos mais elementares, figurando numa posição anterior, numa cadeia antecedente a do branco. De fato, negou-se a humanidade europeia ao negro e aos seus descendentes. A própria noção de humanidade foi fabricada e pensada para corresponder aos sujeitos europeus e ocidentais. Por causa disso, inferioriza-se e subalterniza-se o corpo negro ou qualquer corpo que não seja europeu e ocidental. Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, Ailton Krenak faz uma série de reflexões acerca das noções de humanidade e quais as sociedades seriam abarcadas por ela. Para ele, os povos indígenas e os povos negros, ou melhor, os não-europeus, foram considerados sub-humanidade. Essas humanidades de segunda classe não entrariam no clube da humanidade. Os europeus se sustentavam nas suposições de que eles eram superiores às demais populações do mundo, fazendo deles os representantes e guardiões da humanidade: "A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível" (2020, p. 11).

Ailton Krenak considera que o sentimento de superioridade do europeu vai fazer com que se construa um jeito particular e específico de ser e viver, fundamentado, sobretudo, no sujeito branco, inventor e disseminador da verdade. Tal verdade será tratada como absoluta e universal: "Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas escolhas feitas em diferentes períodos da história" (2020, p. 11). Os estudos de Ailton Krenak revelam que os povos indígenas e os povos negros foram tratados pelos europeus como humanidade, ainda que de segunda ordem. Para nós, o europeu não considerou os povos africanos negros e povos indígenas

[55] Para extrair maiores informações e detalhes acerca da categoria e dos conceitos de desconstrução, sugerimos a leitura dos seguintes textos: Quem precisa da identidade, de Stuart Hall, em *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Organizado por Tomaz Tadeu da Silva. 15. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. Pode, também, pesquisador em: *Escritura e a Diferença*, de Jacques Derrida. Tradução de: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. 2ª ed. 1995. Veja, ainda, o artigo: Letramentos de sobrevivência, de Junot de Oliveira Maia, no livro *Suleando conceitos em linguagens: decolonialidades e epistemologias outras*. Organizado por Cristiane Landulfo Doris Matos, 2022. Chamo, ainda, a atenção para as referências utilizadas por Junot de Oliveira Maia que, a meu ver, nos ajudam não só na compreensão da categoria de desconstrução, mas também de racismo, encarceramento em massa, branquitude e seus pactos, entre outros.

americanos como humanidade, mas desprovidos dela. Foi, pois, justamente tal compreensão que levou os colonialistas a escravizar e pilhar as sociedades invadidas. Ainda assim, estamos de acordo com Ailton Krenak quanto ao grau de violência com que os ocidentais trataram os povos não-ocidentais. É nesse aspecto que nos apropriamos do pensamento de Ailton Krenak para fundamentar as noções de superioridade do colonialista diante do colonizado. Portanto, é nesse sentido que a categoria de ante-humanidade deve ser concebida, como distinta das outras, na medida em que representa um lugar ou uma condição social desprivilegiada e construída histórica e culturalmente para um tipo específico de corpo, no caso, o corpo negro. Vejamos abaixo a passagem da obra *A descoberta do frio*:

> – Negro não vai a consultório de psicanalista! – gritou Gilbertinho, novato no grupo. – Os caras não sabem da gente! Negro, geralmente, nem fica em hospício! A senhora é capaz que tenha alguma vez destroncado o berço, o pescoço; mas já lhe amputaram a alma, dona Geralda? Pra mim, negro tem a alma amputada, não tem chão, caiu do corpo da África, danou-se! (CAMARGO, 2013, p. 35).

O excerto acima, retirado do capítulo "A Teoria do Zé Antunes", nos direciona à praça Lundaré, abrigo escolhido para reuniões entre Coruca, Batista, Romário, Gilbertinho e Laudino da Silva. Nos arredores da praça, situava-se o bar Malungo, um dos redutos de encontro da juventude negra que procurava meios de falar acerca das suas realidades. No centro da praça, havia uma estátua erguida em homenagem a Zumbi dos Palmares. Na ocasião em que aguardavam a chegada de Laudino da Silva, surge Josué Estêvão, atravessando a rua em direção à praça. Chama a atenção dos camaradas[56], além das roupas estranhas que veste, o estado físico de Josué. Ele tremia, descontroladamente, como se estivesse tomado por um frio imenso e profundo. Ao presenciarem tamanha cena e não sabendo o real motivo de estranho frio e nem a origem do estado doentio do jovem, Gilbertinho pronuncia a fala acima. Nesse sentido, para além das várias possibilidades de interpretação do discurso contido na fala da personagem, é possível extrair dele duas variáveis: a) o negro é invisível à sociedade; e b) o negro é um ser incompleto.

Ao afirmar que negro não vai à consultório de psicanálise, Oswaldo de Camargo, por intermédio da personagem Gilbertinho, faz emergir o raciocínio corporalizado de que

[56] O termo camarada será usado nesse trabalho no sentido de amigos, colegas e companheiros, incluindo os sentido propostos por Oswaldo de Camargo, em Notas, página 113, de *A descoberta frio*, onde lê-se: "Camarada, companheiro. Título que os escravos africanos davam àqueles que tinham vindo da África no mesmo navio". CAMARGO, Oswaldo de. *A descoberta do frio*. SP: Ateliê Editorial, 2013.

negro não tem valor de humanidade. A ausência do artigo definitivo antes da categoria negro coletiviza a condição de perda de identidade para, logo em seguida, descortinar: "A divisão racial do espaço" (GONZALEZ, 1982). Assim, a ante-humanidade do corpo negro toma dimensões social e histórica, conectando espaço e tempo numa mesma cena, dramatizando coletivamente a realidade do negro: "Pra mim, negro tem a alma amputada, não tem chão, caiu do corpo da África, danou-se". Na cena, o continente africano se metaforiza através da corporalização simbólica dos filhos que se despedaçam pela violência do racismo. A prosopopeia, tropo literário imagético, empresta sentimentos e qualidades humanas a um continente ferido e sangrado pela invasão colonial e pela escravização dos seus filhos. Daí decorre a ferida, a amputação, a queda, o descolamento forçado da terra natal.

A personificação da condição negra, como corpo caído, revela-se como índice de leitura do ser desprovido de humanidade, deslocado do seu mundo, lugar de origem. Logo, o corpo sem humanidade materializa a ante-humanidade do africano escravizado, desterritorializado e diasporizado. É um corpo caído da África. Assim, o corpo de cada sujeita(o) amefricana(o) expressa a personificação metonímica da parte de uma história como um todo. O corpo negro não só caiu da África, mas caiu, também, de seus devires; caiu do negreiro; caiu da plantação, caiu da vida. O frio derrubou Josué Estêvão da África, fazendo dele um corpo caído. A ante-humanidade racha o corpo negro duplamente, separando negro e África em duas dimensões inconciliáveis. A África deixa de ser a alma do negro, passando o corpo para o campo do vazio, para a esfera do sujeito amputado, fendido, racializado. Dessa maneira, o corpo negro tem a humanidade negada duas vezes: material e espiritualmente. Em razão disso, Ailton Krenak questiona: "Somos mesmo uma humanidade?" (2020, p. 12). Achille Mbembe, ajuda-nos, então, a compreender a invenção dessa humanidade, afirmando que o Ocidente:

> [...] deu origem a uma ideia de ser humano com direitos civis e políticos, permitindo-lhe desenvolver os seus poderes privados e públicos como pessoa, como cidadão que pertence ao género humano e, enquanto tal, preocupado com tudo o que é humano (MBEMBE, 2014, p. 28).

Apesar disso, a ideia de ser humano com direitos civis e políticos vai desembocar em um "clube da humanidade" (KRENAK, 2020), no qual só a pessoa branca dispõe de direitos. Portanto, a sociedade pensada e idealizada pelo sujeito colonial atribui os direitos a um grupo restrito de sujeitos, os quais dispõem de instrumentos institucionais capazes

de marginalizar e de subalternizar aqueles outros que não foram concebidos dentro da lógica cultural ocidental. Ou seja, corpos que não integram o clube da humanidade. Nas palavras de Oswaldo de Camargo: "o negro é um sem eira nem beira", já que, até mesmo nos ambientes destinados aos que apresentam algum distúrbio mental, seus ingressos são negados. O corpo negro é, então, impedido de marcar presença tanto em espaços sociais da coletividade branca, quanto nos geográficos e simbólicos. O desejo do negro de morar em bairros nobres, em grandes condomínios, em bairros planejados para classe média alta é obstruído. É proibido de frequentar hospitais de referência, clínicas chiques, shoppings de luxo. Para Lélia Gonzalez, a racialização dos corpos reflete "a ideologia do branqueamento" (1982, p. 54) presente nas próprias instituições de estado:

> Desde a época colonial aos dias de hoje, a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado, aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos "habitacionais" (GONZALEZ, 1982, p. 15).

Nesse sentido, a ante-humanidade imposta ao corpo negro exerce a função de instrumento de dominação e de subalternização, constituindo-se num muro de contenção, numa barreira de controle, impedindo o corpo negro de frequentar os mesmos ambientes que o branco. Seu corpo não terá o direito de marcar presença social e existencial como pessoa humana, como parte integrante da sociedade. Não à toa, Frantz Fanon[57] chama a atenção para os desvios existenciais sofridos pelo negro no interior das sociedades colonizadas, sobretudo, ao ser submetido a condições de inferiorização e opressão: "A civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial" (FANON, 2008, p. 30). O desvio existencial do negro faz parte das estratégias de expansão econômica e cultural da Europa ocidental. Para isso, foi preciso inventar o negro, uma figura social inexistente na realidade africana. Após esse processo, instituiu-se a escravização. Com isso, o negro passa a ser uma categoria e um conceito criados

[57] Para compreender mais didaticamente o pensamento de Frantz Fanon, à luz da atualidade, sugiro a leitura do livro de Deivison Faustino: *Frantz Fanon e as encruzilhadas: Teoria, política e subjetividade*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

dentro e como resultado da ordem das relações culturais coloniais ocidentais. Expansão colonial, escravização e dominação fazem parte da mesma lógica: a ocidentalização do mundo. É ainda de Frantz Fanon que nos chega o alerta de que o branco inventou o negro, socialmente, com o propósito de aliená-lo e dominá-lo: "Aquilo que se chama de alma negra é uma construção do branco" (2008, p. 30).

Num cenário de dominação racial, o negro é determinado pela sua aparição, definido pelo exterior. A cor da pele opera como "dispositivo de racialidade" (CARNEIRO, 2023), estabelecendo seu lugar no mundo dos brancos e no mundo colonial. A cor da pele do negro atua como índice simbólico de representação da inferioridade do colonizado, exercendo atribuições fundamentais na organização, estruturação e funcionamento da sociedade colonial. Logo, ser negro é ser imediatamente visualizado, corporalizado e racializado. Nas sociedades coloniais e neocoloniais, o negro é assombrado pelo seu aparecimento e pela cor. Por causa disso, a pele se tornou uma questão e um critério a partir do qual o outro é julgado, definido e posicionado socialmente segundo os interesses do colonialista europeu: "Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da "ideia" que os outros fazem de mim, mas da minha aparição" (FANON, 2008, p. 108). Ignorando qualquer tipo de aquisição social e cultural, o negro foi inventado como figura estranha, vazia, desprovida dos valores culturais mais básicos. Na outra extremidade, encontra-se seu inventor, seu arquiteto e antípoda: "Sou traído. Sinto, vejo nesses olhares brancos que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um preto!" (FANON, 2008, p. 108). O estatuto de negro impede que o mesmo passe para o estatuto de cidadão, de homem, de humanidade. Não por acaso, Ailton Krenak, questiona: "Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício do ser?" (2020, p. 14).

A despeito de tudo que o negro tenha feito ou faça para mudar o cenário, o máximo que poderá atingir é a condição de "humanidade subalterna" (MBEMBE, 2014). No seio da colonização, foi instaurado um modelo de sociedade a partir da divisão, classificação, hierarquização e diferenciação dos sujeitos branco e negro. A sociedade se organizou dentro desses princípios e pilares, alicerçada, principalmente, na discriminação e no preconceito racial. A palavra negro, uma categoria linguística genérica, carrega consigo histórias e memórias do tempo da colonização e da escravização. Também aprisiona as pessoas dentro dos sentidos colonialistas e ocidentais. Na gênese da categoria, há os processos mais violentos de desumanização, nos quais a escravização e a diasporização

do africano formam a raiz da sua morfossemântica. Conforme as experiências das pessoas africanas, a palavra negro não diz nada delas, nem dos seus ancestrais e nem dos seus territórios. Simplesmente, as reduz aos seus signos, os apreende, negando suas humanidades, histórias e almas. Não por acaso, o negro é uma figura de alma amputada: "não tem chão, caiu do corpo da África, danou-se!".

Quando da invenção do negro, os direitos e os valores sociais, políticos, culturais e humanos foram totalmente desprezados, descartados. Os caracteres humanísticos ocidentais não acharam lugar numa figura estranha e genérica como tal. Por causa disso, não há o porquê de se falar em valores e direitos para um ser desprovido dos constituintes humanos europeus. Para Achille Mbembe: "O Negro não existe, no entanto, enquanto tal. É constantemente produzido" (2014, p. 40). Em sociedades fundadas sob os aspectos colonialistas, há sistemas vigorando, permanentemente, através de estruturas estabelecidas para anular o corpo negro. O autor assegura que produzir o negro: "[...] é produzir um vínculo social de submissão e um *corpo* de *exploração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento" (MBEMBE, 2014, p. 40). De fato, ser produzido como negro é ser uma figura constituída sem os atributos humanos mais elementares. Os direitos assegurados aos brancos não podem ser estendidos a ele, visto a ante-humanidade atribuída ao seu corpo.

A invenção do negro, como figura social e cultural, alinhou-se aos propósitos de implantação e de expansão dos modelos econômicos e imperiais em funcionamento na Europa e no Ocidente. Logo, exploração territorial e corporal fizeram parte do mesmo empreendimento. Não há como dissociar corpo e território das invasões coloniais na África e nas Américas. Por isso, os negros tiveram suas humanidades negadas como forma de justificar a exploração das suas terras e dos seus corpos. E vou mais além, capitalismo e corpo são a face da mesma moeda. Nesse sentido, ainda que a colonização territorial da África e das Américas tenha data de nascimento e morte, a invenção do negro só tem data de nascimento. Essa compreensão se estende e permeia por toda a vida do negro e dos seus descendentes, dissolvendo de geração a geração, passando de pai para filhos. Tanto para os filhos das pessoas brancas quanto para os dos negros. Como ressalta Achille Mbembe, o negro não é um ser, não são homens como todos os outros. O negro é uma não-pessoa, bem como seus descendentes:

> Desde logo, não são homens como *todos os outros.* Ela prossegue pela extensão da servidão perpétua aos seus filhos e descendentes. Esta primeira fase é completada por um longo processo de construção da incapacidade jurídica. A perda do direito de apelar aos tribunais faz do Negro uma não-pessoa do ponto de vista jurídico (MBEMBE, 2014, p. 42).

A ante-humanidade imposta ao corpo negro será construída como invenção e classificação sociais, sobretudo, no plano vertical. O negro deve figurar na parte mais baixa, mais desqualificada e explorada da sociedade colonialista e, por consequência, da capitalista. Por isso, ele é reduzido ao estatuto de negro, uma espécie de ser sem ser: um não-ser. Uma terminologia genérica, opaca, vazia, anuladora. Nesse quadro, Frantz Fanon ressalta que a aventura colonialista fez do negro o meio caminho no desenvolvimento do macaco até o homem. Logo, como pode o sujeito, tendo a família destruída pela colonização e pela escravização, desenvolver a identidade de forma regular, normal, sem cicatrizes, traumas e feridas? Por isso, o negro tem a alma amputada, cortada, fendida, conforme apontado por Gilbertinho, de *A descoberta frio*. A categoria de ante-humanidade é uma maneira de descrever os corpos colonizados e, também, de compreender as concepções de mundo nas quais o corpo negro vive condições de subalternidade e inferioridade.

Ao longo dos processos de formação da sociedade brasileira, as relações envolvendo corpo negro e corpo branco foram interpretadas através do prisma da raça[58].

[58] Para fins metodológico, ao longo desse estudo, a categoria raça deve ser compreendida como conceito político-social e etno-semântico não tendo operacionalidade biológica e nem científica. Qualquer abordagem que opere o conceito de raça fora do âmbito político-social e etno-semântico não tem amparo legal e científico. Para Kabengele Munanga, ainda que os estudos filosóficos e científicos dos séculos XVI a XIX tenham fornecidos explicações diversas acerca de uma "provável" inferioridade dos povos não-europeus, as descobertas do século XX e as atuais confirmam a inoperância da raça como conceito biológico: "Combinando todos esses desencontros com os progressos realizados na própria ciência biológica (genética humana, biologia molecular, bioquímica), os estudiosos desse campo de conhecimento chegaram à conclusão de que a raça não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito, aliás cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana e para dividi-la em raças estancas. Ou seja, biológica e cientificamente, as raças não existem" (2003, p. 4 e 5). Para maiores esclarecimentos acerca dos conceitos de raça, sugerimos a leitura dos seguintes textos: *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*, de Kabengele Munanga, 2003. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB-RJ, 05/11/2003. Ler ainda: *Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo*. Kabengele Munanga, 2008. Ainda do mesmo autor: *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999; *Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos*. Revista USP, São Paulo, n 68, p. 46-57, dezembro/fevereiro, 2005-2006; *O mundo e a diversidade: questões em debate*. Estudos avançados 36 (105), 2022. p. 117-129; *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Autêntica, 2020. Para outras abordagens, ver: ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018, p. 19-44; MBEMBE, Achille. *Crítica da razão*

No interior das relações, a raça operou e continua operando, então, como filtro por meio do qual os processos sociais e culturais se materializam. Isso só foi e é possível graças à lógica corporal. É disso que resulta a ante-humanidade imposta ao corpo negro, da interpretação social das relações corporais, a qual desembocará na racialização de praticamente todos os processos culturais envolvendo negros e brancos. As relações se diluem do plano individual para o coletivo a partir de corpos. Isso vai influenciar diretamente no sistema de funcionamento das culturas, afetando as práticas da vida do negro. O negro terá toda a vida influenciada e definida a partir dessa lógica. A lógica da vida racializada e corporalizada. Do nascimento à morte, o sistema atua com um único propósito, organizar a vida do negro sob o prisma do branco. É como um organismo vivo, movimentando-se e reproduzindo-se ao longo do tempo. Para isso, todas as possibilidades de mudança dessa ordem são anuladas. A raça será um determinante na vida do negro. É por isso que ela é um princípio definidor e organizador da sociedade brasileira. Nada escapará dela, dos lugares frequentados, passando pelas moradias, até chegar às profissões, aos atendimentos médicos. Vejamos como isso se revela na passagem do conto "Genoveva", da obra *O carro do êxito*:

> – Nossa irmã era bonita, diferente de nós, não sei... Nós no cafezal, ela não percorria com a gente, nasceu errada pra gente. Parecia filha de outros, os modos de sentar, de falar, de rir. As mãos dela pegavam diferente, com modos de moça rica. Então Sinhazinha pediu, ela foi lá, no casarão, olha... (CAMARGO, 1972, p. 44).

A cena acima se ancora no episódio da chegada do jovem à casa dos pais. Vindo da cidade, volta à zona rural para visitar a família. Os pais, por décadas, vivem prestando serviços de plantação, cuidado e colheita do café na fazenda de Sinhazinha Felix, fazendeira dona de, praticamente, tudo da região. Na viagem longa, à pé, rumo à casa dos pais, o jovem recupera lembranças do tempo da infância, quando vivia junto da família. As histórias acerca da vida na fazenda e da lida dura no cafezal, contadas oralmente pelo pai, ganham textura, sobressaindo os episódios envolvendo a tia Genoveva, que intitula o conto. Segundo o jovem, o pai contava que ela era a irmã mais nova e mais bela da família. Por causa disso, resolveram não levá-la para a lida pesada da fazenda. Seus modos, trejeitos, manias e comportamentos indicavam ser diferente dos demais. Em razão das

negra. São Paulo, 2014. p. 18-74; HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

diferenças, a fazendeira resolveu levá-la para a casa grande, com a promessa de ofertá-lhe melhores condições de vida.

Da fazenda, a jovem desaparece, misteriosamente, sem deixar notícias e nem rastros. Tomara um chá de sumiço para nunca mais. Sabe-se, apenas, que carregava no ventre um filho. Estava grávida não se sabe de quem. No entanto, tudo leva a crer que ela engravidou no interior da fazendo, provavelmente, de um dos filhos da fazendeira. Por causa disso, desapareceu, fugiu, tomada pelo medo, pelo desespero da família descobrir e, mesmo, pela recusa do possível pai em assumir a paternidade da criança. O narrador ouviu essas histórias em meio à infância, em rodas de conversas, ao lado de trempe de fogo. Na ocasião em que chega à casa do pai, com a noite já nas alturas e as lembranças salpicando na cabeça, grita que viu um vulto de mulher na estrada, levando-o a afirmar que era a tia Genoveva. Nesse momento, seu pai faz o comentário acima.

Dados os fatos, gostaríamos de acentuar dois aspectos da cena envolvendo o episódio da família do narrador: a) a família busca quebrar o ciclo repetitivo em continuar por gerações nas tarefas de produção do café, impedindo a filha mais nova de participar disso; e b) Genoveva desaparece grávida para nunca mais. Inicialmente, é relevante destacar que o narrador faz parte da terceira geração da família, já não mais trabalhando na fazenda. No entanto, fora ele, observa-se que a família inteira vive nas mesmas condições de exploração na fazenda de Sinhazinha Felix. A casa onde vivem e as condições materiais nas quais se encontram denunciam o sistema de exploração adotado pela família da fazendeira. A exploração faz parte dos modos de dominação, subalternização e precarização da mão-de-obra negra tanto nos grandes centros urbanos quanto na zona rural, impedindo esse contingente populacional de desenvolver habilidades e competências para sair desse estado de coisas. A propósito, o segundo aspecto é ainda mais violento e dramático, visto que Genoveva, mesmo que tenha tido, por parte da família, os cuidados para não seguir o caminho dos irmãos, foi para a casa-grande, na intenção de escapar da lógica corporal adotada nas relações entre colonizador e colonizado. Ainda assim, ela termina por ser aliciada pelos filhos da fazendeira, sendo, provavelmente, estuprada por eles. Para Vilma Piedade, o estupro da mulher negra traz consigo a percepção distorcida e infundada de que ela é gostosa, sensual e lasciva. Para Piedade, além de aprisionar a mulher negra a um corpo sexualizado, isso reflete o Machismo Racista Classista em vigor no Brasil:

> Sabemos que o Machismo Racista Classista inventou que nós – Mulheres Pretas – somos mais gostosas, quentes, sensuais e lascivas. Aí, do abuso sexual e estupros, naturalizados da senzala até hoje, foi um pulo. Os dados oficiais sobre violência sexual falam disso. Estamos na frente, morremos mais nas garras desse Machismo do que as Mulheres Brancas...é simples e banalizado no cotidiano – Mulher Preta é Pobre. Mulher Pobre é Preta (PIEDADE, 2022, p. 14).

A percepção sexualizada acerca do corpo da mulher negra vai gerar o possível estupro de Genoveva, culminando na gravidez e no sumiço dela. Os ocorridos nos levam a considerar a presença material da ante-humanidade como instrumento de dominação e subalternização da família do narrador. Afirmamos, ainda mais, a ante-humanidade vai fazer do negro um corpo sem valor de humanidade. Por isso, a colonização, a escravização, o estupro e os crimes perpetrados pelo colonizador. As condições materiais nas quais se encontra a família do jovem apontam para a permanência da exploração do corpo negro. O sistema político administrativo muda, mas o econômico não. Ainda que o negro não seja mais escravizado, seu corpo permanece como principal vítima da exploração econômica. Daí decorre o estado de pobreza e miséria em que a família se encontra. Mesmo trabalhando por várias gerações nos afazeres da fazenda, não há nenhuma possibilidade de mudar o quadro social deles. Genoveva pagou caro por tentar interromper o ciclo de exploração econômica do corpo negro e a lógica corporal colonialista. Para Neusa Santos Souza, na ordem escravista, a representação social inferior do corpo negro correspondia à uma situação de fato. Na passagem para a sociedade capitalista, elaboraram-se novos instrumentos de exploração, todavia, manteve-se o mesmo entendimento sobre o corpo negro. Ou seja, muda-se tudo, para que tudo fique como está:

> Na ordem social escravocrata, a representação do negro como socialmente inferior correspondia a uma situação de fato. Entretanto, a desagregação desta ordem econômica e social e sua substituição pela sociedade capitalista tornou tal representação obsoleta. A espoliação social que se mantém para além da Abolição busca, então, novos elementos que lhe permitem justificar-se. E todo um dispositivo de atribuições de qualidades negativas aos negros é elaborado com o objetivo de manter o espaço de participação social do negro nos mesmos limites estreitos da antiga ordem social (SOUZA, 2021, p. 48).

Para Neusa Santos Souza, nas sociedades de classes multirraciais e racistas como as do Brasil, a raça exerce função simbólica importante na materialização das relações sociais e econômicas: “A categoria racial possibilita a distribuição dos indivíduos em

diferentes posições na estrutura de classe, conforme perecem ou estejam mais próximos dos padrões raciais da classe/raça dominante" (2021, p. 20). Em praticamente todas as atividades e práticas desempenhadas pelos colonizadores, junto aos povos negros e indígenas, o corpo foi a base de inscrição da diferença, da diferenciação e da inscrição da raça. Segundo Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, essa é uma visão que tem o "Raciocínio corporal" (2021, p. 48) como fundamento, indicando formas de ver e atuar no mundo. Quer dizer, uma abordagem cultural no interior da qual o corpo é o centro do raciocínio. As origens dessa percepção se ligam à formação das pessoas, tornando-se as bases de ancoragem das relações culturais e econômicas entre colonizador e colonizado, entre capitalista e trabalhador, entre a fazendeira e os agregados. Essa forma de pensamento e de relações ancora os tentáculos na raça, ramificando-se por, praticamente, todas as sociedades colonialistas e neocolonialistas.

Nesse sentido, a ante-humanidade do corpo negro tem sido o dispositivo operacional e organizacional fundamental para as sociedades colonialistas. Essa categoria de subalternidade e inferioridade funcionará como instrumento de classificação, organização, sistematização e manutenção da estrutura composicional das sociedades racializadas. O colonialista assume o compromisso de desenvolver métodos de classificação nos quais o corpo deve ser um princípio de organização consoante a ordem preestabelecida pelos interesses do corpo branco, sendo a hierarquização indispensável. Não por acaso, Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí classifica esse pensamento de raciocínio corporal, fruto da leitura biológica do mundo social: "As categorias sociais "mulheres" e "homens" são construções sociais derivadas da suposição ocidental de que "corpos físicos são corpos sociais [...]" (2021, p. 69). Por isso, afirma que a: "[...] suposição que [...] nomeei como "raciocínio corporal" é uma interpretação "bio-lógica" do mundo social" (2021, p. 69). Daí decorrem a inferiorização e a subalternização do corpo negro.

Nas sociedades resultantes da lógica corporal, ter o corpo branco é o mesmo que ser classificado como superior. Na outra extremidade, ter o corpo negro é ser inferior. Tal compreensão desemboca num conjunto de privilégios, desencadeando relações desiguais nas quais a subordinação do corpo negro integra a regra. Claro que é uma classificação dualista, sustentada na oposição, no binarismo e no confronto de dois corpos e mundos. A classificação hierarquizada ocorre a partir da perspectiva ocidental de ver e pensar o mundo, na qual o sujeito branco deve estar no topo da pirâmide já que tem as qualidades inerentes da suposta superioridade humana. A divisão da sociedade em corpos racializados deixa como mais-valia um sistema social de privilégios, assim como de

opressão e repressão. Nesse contexto, a sociedade estabelecida passa a funcionar através do sistema de castas, no qual a cor da pele define o lugar do corpo e o poder que ele dispõe. A classificação da sociedade a partir da raça é uma forma violenta de organização social, já que seu funcionamento resulta da negação da humanidade do corpo negro. Logo, ser negro, é ser ante-humano.

Em configurações assim, o corpo negro tem menos valor que o corpo branco. Na relação criada e inventada pelo branco, o corpo negro nasce vazio, opaco, sem os caracteres humanos. O colonialista brinca de criador e criatura. É por isso que o negro é uma invenção do branco, do colonizador, do racista, sendo produzido performática e continuamente. Produzir o negro é produzir o branco. Achille Mbembe afirma que, na invenção do negro, nem mesmo o europeu queria se enquadrar nessa categoria: "De seguida, deve-se ao facto de que ninguém - nem aqueles que o inventaram nem os que foram englobados neste nome - desejaria ser um negro ou, na prática, ser tratado como tal" (2014, p. 11). Para ele, o processo de criação do negro foi tão violento que a pessoa estaria presa ao estatuto da aparência: "Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos [...] fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura" (2014, p. 11). Por fim, Achille Mbembe denuncia que o processo se deve:

> Primeiro, [...] ao facto de o Negro ser aquele (ou ainda aquele) que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender. Em qualquer lado onde apareça, o Negro liberta dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional que tem abalado o próprio sistema racional (2014, p. 11).

Essa é uma prática racista, já que o racista tira a sua verdade, isto é, sua brancura, do corpo negro racializado. Para Frantiz Fanon: "Foi o colono que *fez* e *continua* a *fazer* o colonizado" (2015, p. 52). Ele afirma ainda que: "O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial" (2015, p. 52). O mundo resultante da colonização é um mundo dividido em compartimentos, em classes, em corpos e cores. O mundo colonialista é um mundo dividido em dois. Uma das linhas divisórias é a diferenciação das pessoas em branco e negro. Assim, o arranjo do mundo colonial nasceu sob os auspícios do poder e da diferenciação, em que a violência integrou e fez parte de todas as etapas. A violência que presidiu à implantação do mundo colonial pilhou completamente os sistemas de referências culturais, históricos, sociais, políticos, econômicos, religiosos e ritualísticos

das pessoas negras e indígenas na África e nas Américas. Para isso se materializar, foi necessário destruir as diversas formas de manifestações sociais das comunidades étnicas. Ainda que o negro saiba que não é um animal, não é um bicho, que tudo não passa da invenção do branco para dominá-lo, para saquear suas terras, roubar suas riquezas, mudar esse quadro é lutar contra um sistema estruturado para funcionar em favor do corpo branco e em desfavor do corpo negro. Vejamos a próxima cena abaixo, ainda do conto "Genoveva":

> – Tua tia, filho, foi a mais nova de nós.
> Olho o rosto de meu pai, seu chapéu velho, com a larga faixa cor de ouro, o largo nariz que conhece o odor destes campos, donde tia Genoveva se partiu, com a memória vazia, os rumos da vida transtornados.
> – A mais nova de nós. Chegando a idade não foi apanhar café com a gente, pai não quis. E vimos também que era diferente. Mulata bonita, filho. Mulata, a bem dizer morena... tua tia, moça bonita, minha irmã (CAMARGO, 1972, p. 41 e 42).

Oswaldo de Camargo estrutura a cena como forma de humanização da mulher e da família negras. A beleza de Genoveva faz com que seu corpo acentue as qualidades da pessoa humana, dissolvendo sensível e temporariamente a ante-humanidade. Mesmo assim, o branco não ficará inerte a isso, fazendo o possível para realizar seu empreendimento de dominação do ser negro, ainda que para isso seja necessário inventar uma figura inexistente. O triunfo do branco passa, então, pela capacidade e pelo poder de invenção do outro e pela redução da diferença. O negro é um homem que deixa de ser homem para ser negro. Genoveva deixou de ser uma pessoa, uma mulher, para ser uma negra, um corpo violentado, sexualmente. Para Sueli Carneiro, a cor é um dispositivo de racialidade explicativo das diferenças sociais. No entanto, enquanto tal só funciona mediante a existência de uma concepção preestabelecida:

> [...] a cor – enquanto conceito racialmente definido – só pode ser critério explicativo das diferenças sociais existentes entre negros e brancos na medida da existência de uma concepção racial preexistente, da qual a cor é tributária, e na medida em que foi possível, a partir dela, estabelecer as diferenças raciais (CARNEIRO, 2023, p. 18).

A categoria negro ou negra toma o lugar social da pessoa africana, dos seus descendentes nas Américas e na diáspora, passando a representá-los. Ou seja, são encaixados e encaixotados nessa terminologia genérica. Quando o branco inventa o

negro, uma figura desprovida de sentido humano, anula toda a história do homem africano e dos seus descendentes para instaurar uma categoria social inferiorizada e subalternizada. O negro inventado pelo branco é uma figura desprovida de tudo, visto que a verdadeira função da categoria é evaporar a história do colonizado e tudo ao seu redor, incluindo aí, as culturas, as relações sociais, as práticas políticas, as manifestações religiosas, os ritos étnicos-comunitários, mitos, lendas e ritos orais.

A ante-humanidade nasce, assim, do processo violento de invenção, criação e classificação de uma nova forma de ser. Por isso, criar e classificar uma nova figura, um novo objeto. Depois disso, deve-se definir os lugares que tal figura deve frequentar e seguir. Para a afirmação dos valores do mundo do branco, foi preciso negar, desconsiderar e, até mesmo, destruir os valores, os modos de vida dos povos colonizados. Para implantação da supremacia do branco e dos princípios ocidentais, a invenção do negro foi precedida de uma agressão enorme. O estabelecimento de uma nova figura vai exigir, também, outra ordem de funcionamento das sociedades africanas e indígenas. Para Frantz Fanon, o branco incita o negro a assumir a condição de ser humano. Mas ser humano é ser branco. Logo, para isso, o negro precisa negar a si próprio. Negar sua história, a cultura, as origens, deixar de falar sua língua, deixar de ser. Então, o negro precisa passar pelo processo de rejeição do seu mundo e daquilo que o constitui. O homem branco obriga o negro a entrar no mundo do branco não como homem, mas como negro. Ao ingresso do negro no mundo do branco, precede imposição da ante-humanidade e, por consequência, sua desafricanização. De fato, as relações sociais e culturais entre negros e brancos se deram através da hierarquização de corpos racializados.

É por isso que o colonizado era obrigado a deixar de falar sua língua para falar a língua do colonialista. Pois: “Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 2008, p. 33). Ao sepultar a originalidade cultural do colonizado, o colonialista fez nascer no seio dele um complexo de inferioridade. Logo, o colonizado está preparado para assimilar a cultura do colonizador: “Já foi dito que o preto é o elo entre o macaco e o homem; o homem branco, é claro [...]” (FANON, 2008, p. 43). O colonialista branco precisava de desculpas para considerar o negro uma figura inferior. A inferiorização carrega consigo a opressão, a repressão e a subalternização.

A colonização não só escravizou o negro em razão da pele, mas foi, também, para roubar e pilhar as suas riquezas que o negro foi inventado. O negro foi inventado para que a empresa colonial pudesse atingir seus planos e propósitos. Sem a invenção de uma

categoria social inferiorizada e descartável, não seria possível o sucesso. A colonização foi um dos empreendimentos de maior sucesso da Europa imperial e colonial. O sucesso está associado à invenção do negro. A Europa se tornou o principal polo de riqueza, o principal ambiente de encontros humanos. O principal lugar de estudo, pesquisa, um dos ambientes mais desejados para se visitar e viver. Tudo isso através da destruição, do saque, da pilhagem e do assassinato de milhões de negros africanos e indígenas na África e nas Américas. É nesse sentido que a empresa colonial foi um sucesso, na medida em que atingiu o objetivo: Levar riqueza para a Europa e para os brancos. Nem que para isso fosse necessário destruir, assassinar, roubar, estuprar, isto é, cometer as maiores atrocidades da humanidade. Aimé Césaire, em *O discurso sobre o colonialismo*, ressalta que a sociedade construída pelo e para o branco foi modelada de tal maneira que o negro não se encaixaria nela como sujeito de ação, como cidadão, como figura humana. Sua própria invenção traz consigo as chagas da subalternidade e da inferioridade:

> Do fundo da escravidão não saíram seres humanos, mas negros. A colonização não foi um processo de civilização, mas de descivilização, de embrutecimento do colonizado. Isso se deu através do ódio, da cobiça, da violência, do ódio racial. Ou seja, uma engrenagem montada sob os alicerces da barbaridade. A degeneração das raças inferiores ou abastardas pelas raças superiores está dentro da ordem providencial da humanidade. O homem do povo é quase sempre, entre nós, um nobre renegado (CÉSAIRE, 2010, p. 18).

Do fundo dessas sociedades saíram seres humanos, mas negros, é isso que constata Aimé Césaire. E prossegue: "[...] ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunimente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização – portanto, a forma – é já uma civilização doente [...]" (2010, p. 21). O racismo nega ao negro a possibilidade de ser homem. O homem como constituição cultural não deve ser um estágio para o negro. A ele, essa etapa é negada. Não é permitida ao negro a aquisição cultural, já que o negro não tem cultura ocidental e branca. Ainda que o negro assimile, adquira ou tome posse da cultura do branco, há de se reconhecer, o branco tem uma carta na manga para impedir que o negro seja um homem como o branco: a brancura. A brancura é algo que jamais o negra terá. Logo, aos olhos do branco, mesmo que o negro adquira a cultura, tenha dinheiro, more no mesmo lugar que o branco, tenha o mesmo carro, trabalhe no mesmo cargo e na mesma empresa, não terá o que o branco tem: a brancura. A brancura não poderá ser atingida pelo negro. Da mesma forma, ainda que o branco viva as mesmas condições do negro, more no mesmo lugar, tenha as mesmas

dificuldades na vida, ainda assim, ele é branco. Isso, por si só, faz do corpo branco um ser com algo a mais que o negro, podendo, inclusive, dispor de certos privilégios e vantagens.

A brancura é uma mais-valia. Nas sociedades de estrutura racista, ser branco é como ter dinheiro guardado. Quem tem só precisa acioná-lo. Nas mesmas condições, quem tem a negrura é como se tivesse uma dívida interminável e impagável. Ainda que faça de tudo para saldá-la, ficará sempre um resíduo, um saldo devedor, negativo. Quando a sociedade precisar, acionará o dispositivo. Frantz Fanon ressalta que o racismo é uma criação do branco: "A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*" (2008, p. 90). Parafraseando Jean Paul Sartre (2015), o negro é um homem que outros homens consideraram e consideram negro. O racismo não surge do nada, ou se desenvolve naturalmente, ele é uma criação do branco.

O racismo não é um ato de um sujeito psicologicamente doente. O racismo foi criado, desenvolvido e aperfeiçoado através de um sistema, no interior do qual as estruturas foram construídas histórica, econômica e culturalmente com o objetivo de sustentar sua reprodução e manutenção. Para Frantz Fanon, (2008), uma sociedade é ou não é racista. Não há sociedade mais racista que outra. O racismo é um fato histórico e cultural, e não um fato biológico e natural. As estruturas econômica e social são a principal reprodutora do racismo. Numa sociedade na qual as relações sociais se desenvolvem dentro de uma estrutura racista, os atos, ações, decisões, atitudes e comportamentos se ancoram na estrutura. Logo, falar em racismo estrutural é falar em sociedades construídas sob estruturas de privilégios. Para Silvio Almeida, o racismo estrutural transcende o âmbito individual, atuando no interior das estruturas sociais coletivas:

> [...] o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo "normal" com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas, e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural (ALMEIDA, 2019, p. 39).

Silvio Almeida prossegue afirmando que comportamentos individuais e processos institucionais racistas são derivados de uma sociedade racista. E como tal, faz disso não uma exceção, mas uma norma de funcionamento das relações. O racismo é obra da estrutura que foi montada no ato de implantação da colonização e da escravização.

Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí vai mais longe, afirmando que o racismo estrutural faz parte de um sistema global (2021). A colonização e a, consequente escravização resultante disso, jamais teriam tido o sucesso que tiveram se não dispusessem dessa "ferramenta tecnológica" (MBEMBE, 2014) como o racismo. O racismo foi uma das armas mais letais do colonialista europeu junto aos povos negros africanos e aos povos indígenas das Américas. O racismo foi criado pelo colonizador para escravizar o africano e o americano. O colonialista, ao desembarcar na África e nas Américas, abriu uma ferida incurável nas instituições sociais desses povos. Qualquer crise social, econômica e política, a faz sangrar. Portanto, se o negro contesta sua negrura é porque alguém pôs na cabeça dele essa dúvida. Alguém contestou sua humanidade:

> Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, "que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo". Então tentarei simplesmente fazer-me branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer minha humanidade (FANON, 2008, p. 94).

É por isso que Frantz Fanon ressalta que: "[...] no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal" (2008, p. 104). Assegura ainda que: "O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas" (2008, p. 104). É nesse contexto que propomos a categoria de ante-humanidade como ferramenta de classificação do corpo negro na obra de ficção de Oswaldo de Camargo. A ante-humanidade atua de modo a posicionar socialmente o corpo negro, fornecendo os atributos de inferioridade e subalternidade que o corpo branco precisa para impor sua suposta superioridade. Além do mais, a categoria de ante-humanidade pode desempenhar as funções de ferramenta de leitura do ser, de leitura do corpo negro, como aparelho corporal. Na próxima seção, discorreremos em defesa desse caráter e das propriedades de leitura da categoria de ante-humanidade.

2.2 A ante-humanidade como categoria analítica de leitura

Concebido os conceitos de ante-humanidade enquanto categoria morfológica, semântica e de classificação, passamos agora ao desenvolvimento de suas propriedades de leitura para a obra de ficção de Oswaldo de Camargo. Adotamos essa proposta tendo em vista as maneiras pelas quais o colonialista fez do corpo negro um laboratório de inscrição da inferioridade e da subalternidade, desarticulando, negando e, mesmo, destruindo o arcabouço étnico, político e social que formatava as instituições de ancoragens dos povos negros da África e indígenas das Américas. A ante-humanidade, como elemento de leitura do corpo negro, cria a percepção do outro como imaginário social real. Nesse sentido, a ante-humanidade revela um caráter de testemunho histórico dos atos violentos por detrás da invenção do negro. A opressão do negro só foi concebida graças ao grau de violência com que seu corpo foi tratado e atingido. Conforme as teorias da corporalização e da racialização de que fala Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2021) e, apresentadas na seção anterior, o corpo negro serviu de ancoragem para a invenção e experimentação de leituras distorcidas acerca das experiências dos povos africanos. Ideias e compreensões mais estapafúrdias se projetaram no pensamento do colonialista, fazendo parte da estrutura colonial e das organizações.

Do corpo vazio, sem alma, à selvageria relacional e à animalização, passando pela besta e corpos com cabeças no peito, o europeu brincou de artífice e inventor quando da implantação e implementação dos seus interesses econômicos, geográficos e políticos na África negra e nas Américas indígenas. À vista disso, o colonialista empregará a ante-humanidade na atribuição de caracteres inferiorizantes e subalternizantes ao corpo do colonizado. O corpo da pessoa negra servirá de esteio para inscrições de impressões preconceituosas a partir de leituras deturpadas, distorcidas e afastadas da realidade. Na ótica do europeu conquistador, o diferente e a diferença deveriam ser tratados e lidos como algo estranho, anormal e como símbolo do atraso humano. Em condições assim, nas quais as pessoas são percebidas e violadas como espécies diferentes, é impossível viver em um mundo só. Em outros termos, sob a perspectiva do colonialista, o diferente e a diferença não são negociados, mas impostos ao colonizado, como concretização da autoridade do poder colonial, como materialização do poder europeu e ocidental.

É preciso cindi-lo, dividi-lo, separá-lo, com o propósito de evitar desordens e, possíveis, relações: “Este mundo dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois, é habitado por espécies diferentes” (FANON, 2015, p. 54). A segmentação da

sociedade em partes: corpo branco e corpo negro, mundo branco e mundo negro, demarcará os espaços de poder de cada sujeito e de atuação de cada corpo. Ao passo que, ao corpo branco, devem ser destinados os atributos políticos de comando, de mando, de gerência, de direção, de governança e chefia, os traços: europeu, ocidental, descobridor dos sete mares, ganharão corpulência, formulando um caráter de superioridade ante o colonizado. Isso decorre, sobretudo, da brancura, qualidade corporal que nenhum colonizado terá: "Nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico" (FANON, 2015, p. 56). Além disso, Frantz Fanon ressalta que o mundo negro foi tratado como o oposto e como a antítese da brancura:

> A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes do lixo regurgitam de sobras desconhecidas, jamais vistas, nem mesmo sondadas. Os pés do colono nunca estão à mostra, salvo talvez no mar, mas nunca ninguém está bastante próximo deles. Pés protegidos por calçados fortes, enquanto que as ruas de sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem seixos. A cidade do colono é uma cidade saciada, indolente, cujo ventre está permanentemente repleto de boas coisas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros (FANON, 2015, p. 55).

Ao corpo do colonizado, serão imputadas as funções políticas de comandado, de gerenciado e de governado, demarcando as predisposições sociais de inferiorizado e subalternizado. Os traços: não-europeu, não-ocidental, selvagem, besta fazem do corpo um ser inferior ante o colonalista. Isso decorre do seu principal caráter: a negrura, aquilo que nenhum branco quer. Sem falar no medo e horror que a negritude causa na psique do europeu. Para o sujeito branco, a negrura simboliza um mundo desconhecido, aterrorizador e horripilante, decorrente da formulação desconhecida da episteme ocidental: "[...] o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal" (FANON, 2015, p. 56). Por essas razões, esses dois mundos e dois corpos não se harmonizam e não se complementam. No fundo, são opostos, contrários, sobretudo, pela superioridade da pessoa branca e pela inferioridade do negro. A ordem imposta pelo branco deve ser regida pela imposição da violência, da submissão, da exclusão do corpo negro e do seu mundo. São corpos que exigem duas zonas desarticuladas e apoiadas na hierarquia e na repressão. A regra é viverem separados, porém o negro deve ficar sob a tutela do colonialista:

> A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos. Estas duas zonas se opõem, mas não em função de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio da exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais (FANON, 2015, p. 55).

Os dois mundos, regidos pela lógica maniqueísta, jamais se harmonizam ou se harmonizarão. Pois são mundos concebidos, formulados e configurados a partir dos embates raciais promovidos pelos confrontos envolvendo pessoas brancas e corpos negros. As diferenças existentes entre eles decorrem da humanidade da pessoa branca e da ante-humanidade imposta ao corpo negro. A propósito, o caráter de tais diferenças cobra tratamentos revelados nos limites sociais, culturais e, até mesmo, geográficos a que eles são submetidos. As fortificações condominiais, as fortalezas das casas grandes, os bairros nobres e altos edifícios engendram o medo do colonialista em ser empretecido, contaminado pelo corpo negro e pelo seu mundo. Para Frantz Fanon: "[...] não basta ao colono limitar fisicamente, isto é, com seus policiais e guardas, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial" (2015, p. 57 e 58). É preciso, antes de tudo, racializar os dois mundos: "Às vezes, esse maniqueísmo vai até o fim da sua lógica e desumaniza o colonizado. Na verdade, ele o animaliza. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica" (2015, p. 59). E não é só o corpo negro que causa medo, sua cidade também, pois no interior dela pululam enfermidades, doenças incuráveis, fome e desordem sociais e políticas: "Faz-se alusão aos movimentos de reptição do amarelo, às emanações da cidade indígena, às hordas, ao mau cheiro, à proliferação, à gesticulação" (2015, p. 59). São cidades desordenadas, mal afamadas, recheadas de corpos, corpos negros:

> A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade do indígena, a aldeia negra, a *medina*, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros (FANON, 2015, p. 55 e 56).

Concebido pelo exterior, o negro foi inventado como outro. Ajoelhado diante do colonialista, restou-lhe a escravização. Para Neusa Santos Souza, a sociedade escravista transformou o africano em escravizado. Mas, para isso, definiu o africano como raça

inferior, ou seja, fez dele um corpo desprovido de humanidade. Fez do africano um negro: "A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior" (2021, p. 48). O corpo negro não foi só um ancorador, como também um lugar de emprego de diversas formulações físicas, comportamentais e psicológicas. Aliás, o corpo negro é o oposto do corpo branco. É uma espécie de zona de infinitas leituras e práticas de preconceitos culturais, religiosos e sociais. Isso tudo desembocou em variadas formulações de discriminação e desvalorização do negro e do mundo.

Como consequência disso, o colonialista instaurou uma compreensão visual e um sistema epistêmico do negro. Nas sociedades colonizadas, foi estabelecida uma ordem nova de leitura, cujo funcionamento cobrava relações e tratamentos desiguais entre corpo negro e corpo branco. Essa nova ordem foi fundada sob os auspícios do estereótipo[59], em que o feio, o ruim, o sujo e o violento formataram um modelo irracional de sujeito. Do ante-humano ao exótico foi um pulo: "O irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico são as principais figuras representativas do mito negro" (SOUZA, 2021, p. 57). Neusa Santos Souza continua, ressaltando que: "A representação do negro como elo entre o macaco e o homem branco é uma das falas míticas mais significativas de uma visão que o reduz e cristaliza à instância biológica" (2021, p. 57).

[59] Teoricamente, estamos abordando o estereótipo como uma forma de conhecimento e de identificação do outro. Concebido nesses termos, o estereótipo é um saber que engendra a fixidez na construção da alteridade, do outro. Para Homi Bhabha, um dos principais aspectos do discurso colonial é a dependência do conceito de fixidez na construção do colonizado. Além disso, ressalta que: "[...] o estereótipo é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre "no lugar", já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido" (BHABHA, 2014, p. 117). Logo, é a força da indecisão que gera a validade ao estereótipo no interior da sociedade colonial, produzindo um efeito de verdade na definição do outro. Por causa da ambiguidade e das controversas desse conhecimento, promovido pelo estereótipo, Homi Bhabha alerta para os cuidados com as imagens estabelecidas pelo discurso colonial: "Julgar a imagem estereotipada com base em uma normatividade política prévia é descartá-la, não deslocá-la, o que só é possível ao se lidar com sua *eficácia*, com o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito da identificação colonial (tanto o colonizador como o colonizado)" (BHABHA, 2014, p. 118). Por fim: "[...] o estereótipo é um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório, ansioso na mesma proporção em que é afirmativo, exigindo não apenas que ampliemos nossos objetivos críticos e políticos mas que mudemos o próprio objeto da análise" (2014, p. 123). Para mais detalhes e maiores informações acerca dos conceitos de estereótipo, sugerimos a leitura dos seguintes textos: *O local da cultura*, de Homi Bhabha; 2 ed. – atualizada pela reimpressão, Belo Horizonte: UFMG, 2014. p. 117 a 143. Já para ver os tipos de estereótipos em voga nas obras de autores brasileiros nas literaturas do século XIX e início do XX, ler: *Raça & cor na literatura brasileira*, de David Brookshaw. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983; Para mais informações, ver: *A Trajetória do Negro na Literatura Brasileira*, de autoria do professor da Universidade Federal Fluminense, Domício Proença Filho, publicado em 1994, atualizado e ampliado em 2004.

O que entra em cena, na nova ordem, não são só a teoria do corpo e a invenção do negro, mas a biologização do corpo, isto é, o negro será biologizado. E vou mais além, o colonialista formatou um modelo de sociedade, alicerçada na articulação prévia de dois mundos culturais: o mundo "eurobranco" (GONZALEZ, 1982) e o mundo não-europeu-branco. É nesse sentido que a categoria de ante-humanidade ganha contornos de leitura, operando como compreensão e percepção impressionista do corpo negro, indicando, inclusive, os lugares, as funções, o grau de poder e, mesmo, as maneiras de agir e, até, com quem deve se relacionar dentro do mundo criado para sua negação, submissão, opressão e repressão. Para ilustrar como a categoria de ante-humanidade compreende o corpo negro, vejamos, na passagem a seguir, extraída do capítulo "O Clube dos Escravos", de *A descoberta do frio*, como a condição de negro delineia suas atribuições sociais:

> – Eles querem muros! Querem muros! Os nossos irmãos negros querem ser isolados por muros!
>
> Após o programa, o mesmo senhor raivoso reuniu-se a mais quatro da "Comissão" e começou a interrogar os negros que encontrava.
>
> Assim, consultaram o *Zezinho faxineiro*, que naquela noite fazia hora extra; a *servidora de café*, *Ditinha*; *Juca*, *eletricista*; *o contínuo Juarez*[60] (CAMARGO, 2013, p. 52).

A cena orbita ao redor da entrevista concedida por Zé Antunes a um canal de tv da cidade, cujo programa "Comissão Semanal" tratava dos problemas locais mais imediatos e urgentes. Todavia, os organizadores sempre desenvolviam meios para que a pauta do dia desembocasse na promoção dos feitos da prefeitura, chamando a atenção dos telespectadores para as obras realizadas ou em realização pelo prefeito. Naquela sexta-feira, por ocasião da entrevista de Zé Antunes, o programa estava agitado. Para a entrevista foram convidas as autoridades mais notáveis da comunidade: representantes de bairros e de grandes residenciais estavam ali para entrevistá-lo: "Compunham a mesa cidadãos respeitáveis, representantes de bairros ou grandes conjuntos residenciais. Homens sérios, de inquestionável formação, reputação sem nódoa e grande amor às coisas públicas" (CAMARGO, 2013, p. 51). Na oportunidade, Zé Antunes aproveita para denunciar o frio que vinha acometendo a população negra. Algo repudiado e rebatido, imediatamente, pela "Comissão Semanal", visto que: "[...] nenhum dos componentes da mesa notara, nas horas do dia ou da noite, o frio que Zé Antunes denunciava" (2013, p.

[60] Grifo nosso.

51). E, o pior, veem na atitude do entrevistado uma espécie de invencionismo, ou mesmo, de doidice. Ainda que alguns dos convidados o questionem sobre o que seria esse frio, de onde vinha e como tal doença atacava somente os negros, a situação ficou embaraçosa, para não dizer, vexatória diante da impossibilidade de esclarecimento por parte de Zé Antunes. Nesse momento, um dos entrevistadores, com tom paternalista, pergunta ao jovem o que poderia ser feito para resolver o problema de tal frio de que só os negros sentiam. Percebendo o tom de chacota e zombaria com que foi tratada a denúncia, Zé Antunes, ironicamente, sugere a construção de um muro que separasse as pessoas brancas dos negros. Por causa disso, um dos convidados pronuncia a fala acima.

Interessam-nos dois aspectos da entrevista de Zé Antunes: a) a descrença na fala do negro; e b) a consulta realizada aos funcionários negros da tv logo após a entrevista do jovem. Oswaldo de Camargo formula o primeiro aspecto a partir do que classificamos de lógica da fala sem foro de verdade. Um negro falando não é uma pessoa falando, é só um negro: "[...] o negro não é um homem" (FANON, 2008). Sua fala não carrega a verdade, não possui autenticidade. A ante-humanidade atribuída ao seu carpo faz com que sua fala não tenha credibilidade. Nada do que fala tem operacionalidade, ou algum sentido. Logo, não se compreende, pois negro não fala, balbucia. Por isso, os entrevistadores não sabem do que o negro está falando. Pois que frio era esse que só os negros sentiam? Não há motivos para levá-lo a sério e tratar o tema com o devido respeito. Daí decorre a ironia, recheada de risos: "– Eles querem muros! Querem muros! Os nossos irmãos negros querem ser isolados por muros!". A hipocrisia e o cinismo do branco ficam por conta da expressão frasal: "Os nossos irmãos".

Não por acaso, os convidados e os membros da "Comissão Semanal" ridicularizam Zé Antunes, zoam o negro, tratando-o com tom de galhofa, de deboche, de brincadeira, como se estivessem num momento de distração[61]. Ainda que fale a verdade, não há como acreditar em um negro. No pior das hipóteses, ele fala coisa por coisa ou hilaridades. É possível que esteja querendo chamar a atenção, no entanto, crer que ele fala algo com teor de veracidade, não é razoável. Do corpo negro não se deve esperar mais do que palavras sem sentidos e ilógicas. O negro é um corpo vazio de sentido e de verdade.

[61] É possível que a atitude dos membros e convidados da "Comissão Semanal" seja de racismo recreativo para com Zé Antunes. O fato de tratarem as denúncias do entrevistado com tom de brincadeiras e zombarias, evento que causa risos e galhofas, indica o caráter indireto do racismo recreativo. Isto é, o negro é tratado com práticas racistas, mas escondidas e travestidas pelo véu da brincadeira. Para saber mais sobre como se fundamentam e desenvolvem os métodos do racismo recreativo, sugerimos a leitura do texto: MOREIRA, Adilson. *Racismo recreativo*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

Para Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, nas sociedades fundadas através da lógica da hierarquia corporal, o corpo recebe uma lógica própria. Através dela, acredita-se que, ao olhar para um corpo racializado, é possível descobrir as crenças: "Ao corpo é dada uma lógica própria. Acredita-se que, ao olhar para ele, podem-se inferir as crenças e a posição social de uma pessoa ou a falta delas" (2021, p. 28). A pesquisadora ainda ressalta que: "[...] o corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada, o corpo está sempre em vista e à vista" (2021, p. 28). De fato, os entrevistadores não acreditaram na fala de Zé Antunes, ainda que fale a verdade. Para Frantz Fanon, o negro é um corpo despojado de humanidade, fazendo dele um não-ser. Logo, a verdade não encontra condições para habitar um corpo sem tal qualidade:

> Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem. Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros infernos (FANON, 2008, p. 26).

Já no segundo aspecto, Oswaldo de Camargo é perspicaz ao nos guiar pelas repartições da emissora, revelando-nos as tarefas e as respectivas posições ocupadas pelo corpo negro. O autor faz questão de evidenciar como a sociedade fundada sob a lógica do corpo racializado trata o negro. Os negros que trabalham na tv desempenham as atividades mais baixas, mais desqualificadas, subalternizando, assim, seus corpos e tolhendo suas habilidades e competências para fora de qualquer outra atuação que não a de inferiorizado. São faxineiros, domésticas, serviços gerais, porteiros, seguranças, vigias, jardineiros, portanto, são serviçais. Quando um dos entrevistadores sai indagando todo mundo sobre a ideia de construção do muro, o que mais sobressai não é a ação de perguntar se eles realmente queriam ou não um muro que os separasse dos brancos. Longe disso, o que ganha textura são as funções e os trabalhos realizados no interior da repartição. Já foi dito que o corpo negro, ao falar, não tem foro de verdade, e, além do mais, não pode desempenhar atividades de mando, de gerenciamento, de administração. O corpo negro é tolhido de qualquer possibilidade de poder e representação. Diante dele o poder se degrada, degenera-se, corrompe-se, deixa de sê-lo: "Assim, consultaram o *Zezinho faxineiro*, que naquela noite fazia hora extra; a *servidora de café*, *Ditinha*; *Juca*, *eletricista*; *o contínuo Juarez*[62]". Para Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí:

[62] Grifo nosso.

> [...] quem está em posições de poder acha imperativo estabelecer sua biologia como superior, como uma maneira de afirmar seu privilégio e domínio sobre os "Outros". Quem é diferente é visto como geneticamente inferior e isso, por sua vez, é usado para explicar sua posição social desfavorecida (2021, p. 27).

As relações desenvolvidas não são de pessoas para pessoas, mas de corpos para corpos. E mais, de corpos racializados e hierarquizados, cujas funções determinam qual corpo deve exercê-las. Entram em jogo as relações de poder e suas instâncias de representação. As instâncias são postas lado a lado, porém em posições e valores ambivalentes. A biologia do corpo ocidental introjeta a superioridade dos seus traços, cuja pele representa a brancura, a alvura. Logo, as relações são de dominador para dominado, de homem branco para negro, de brancura para negrura. As posições políticas e sociais dos corpos revelam não só a hierarquia estabelecida entre negros e pessoas brancas, mas também como a própria sociedade foi formulada e fundada. É, justamente, por isso que seu funcionamento se ancora num modelo e em normas de hierarquização, incluídas no estatuto que rege a sociedade colonial, através do qual se concretiza o poder colonial: "A noção de sociedade que emerge dessa concepção é a de que a sociedade é constituída por corpos e como corpos – corpos masculinos, corpos femininos, corpos judaicos, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres" (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 27). Para Achille Mbembe, o negro, ao ser confrontado com a realidade da escravatura, perdeu praticamente todos os sistemas que serviam de ancoragem e de ligação com a comunidade e seus valores. Em condições extremas como as impostas pela escravização, até mesmo a ordem genealógica das coisas, da vida e do mundo se degradam, despedaçam-se e perdem-se:

> Assim, para os Negros, confrontados com a realidade da escravatura, tal perda é, antes de mais, de ordem genealógica. No Novo Mundo, o escravo negro é juridicamente destituído de qualquer parentesco. Ele é, de fato, "um sem parentes" (MBEMBE, 2014, p. 68).

Quando da invenção do negro, separou-se o ser do que ele era para, assim, construir uma categoria sem ser homem, mas sim um colonizado. Isto é, o africano e o americano deixaram de sê-los para serem negro ou índio. Para isso funcionar, o corpo, o rosto, a voz, a pele devem ser postos em evidência para, em seguida, cobri-los com uma capa, com a roupa da raça. O corpo negro está entrelaçado de raça. Vestido com os tecidos da raça. Corpo e raça são os fundamentos da expansão cultural ocidental europeia. Sem

isso, colonização, escravização e capitalismo não haviam de dar certo. A invenção do negro é a consequência dessa causa. A imolação do corpo negro é uma regra do sistema. É por isso que não basta só afirmar que o negro é uma invenção do homem branco e da colonização, mas é o resultado do imperialismo europeu. Ele é o outro do branco, do europeu, do Ocidente[63], sobredeterminado a partir de fora, pelo exterior. O negro não é o que ele era, mas o que o colonialista inventou. É o que o outro acha que ele é. O negro é o que o branco europeu ocidental acha do não-europeu:

> [...] não basta afirmar que a raça é um complexo de microdeterminações, um efeito do olhar do outro e uma manifestação de crenças e desejos tão insaciáveis como inconfessáveis. Por um lado, raça e racismo fazem parte de processos centrais do inconsciente, relacionando-se com as vicissitudes do desejo humano - apetites, afetos, paixões e medos (MBEMBE, 2014, p. 65).

Microdeterminado, ou escalpelado pelo olhar do outro, o negro é o medo mais profundo do colonialista. Para Ramón Grosfoguel: "[...] o racismo é uma invenção do mundo moderno[...]" (2020, p. 58). E prossegue: "[...] o racismo organiza a partir de dentro todas as relações sociais e hierarquias de dominação da modernidade" (2020, p. 60). E, como tal, não decorre simplesmente da percepção do colonizador, mas é, sobretudo, produto da implantação do capitalismo imperial e das formas de dominação ocidentais em curso na modernidade. De fato, com a implantação da colonização e seu malfadado escravagismo, a Europa pôs em operação e em circulação as linhas de força que organizaram o mundo moderno. Tudo isso fundado nas concepções de mundo e nos valores ocidentais de ver e pensar o outro e suas culturas. O estabelecimento de um novo mundo, fora da Europa, demandou a construção de um imaginário social do qual o corpo negro foi o centro. Por detrás de tudo isso, operava-se a força do colonizador, como instrumento de formulação de uma nova realidade econômica, política, cultural e social:

---

[63] Em 1978, o escritor israelense Edward Said (1935/2003) deu início aos estudos voltados para a reflexão da cultura oriental como construto do pensamento imperialista, ocidental e europeu. Com a publicação da obra *Orientalismo*, Said não só examina e reflete, como também afirma uma crítica cultural inovadora, desnudando, sobretudo, as estruturas profundas montadas pelo Ocidente, como forma de construção de todo um complexo aparato político, filosófico, literário e representacional a respeito do oriente e, consequentemente, do oriental, ou do não-europeu. Para extrair maiores informações sobre a invenção do oriente, da cultura oriental e de um sujeito oriental, sugerimos a leitura da obra: *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

> A raça não decorre unicamente de um efeito de percepção. Não diz respeito unicamente ao mundo de sensações. É também uma maneira de estabelecer e de afirmar força e, sobretudo, uma realidade especular e uma força instintiva. Para que possa operar enquanto afeto, instinto e *speculum,* a raça tem de transformar-se em imagem, forma, superfície, figura e, sobretudo, imaginário. Enquanto estrutura imaginária, escapa às condicionantes do concreto, do sensível e até do finito, participando no sensível, no qual de imediato se manifesta (MBEMBE, 2014, p. 65).

É por isso que a categoria negro é, acima de tudo, uma construção sociocultural. E, como tal, tem os sentidos formados e ancorados dentro de um arcabouço epistêmico ligado a um grupo e a interesses colonialistas. Seus efeitos extrapolam os âmbitos sociais, desembocando nas esferas público e privado. De fato, raça e classe social operaram e continuam a operar nos limites das relações entre colonizador e colonizado. Logo, a raça e a classe sedimentam o racismo. É por isso que Kabengele Munanga (2013) ressalta que o racismo tem uma dinâmica particular que conduz a resultados e a consequências diferentes tanto na atribuição quanto na luta pela escravização do corpo negro. Além disso, é importante destacar que negro, como invenção social, não é universal. Seus efeitos destinam-se àqueles que foram rotulados e apreendidos dentro de seus conceitos, como fruto dos processos de colonização de seus territórios e escravização dos seus corpos. O que não podemos descartar é o papel do pensamento corporalizado na fundamentação do negro como categoria inferir. Na invenção da categoria negro, a hierarquização dos corpos foi crucial para a manutenção das desigualdades como princípios constituintes das relações envolvendo corpo negro e corpo branco. Como instrumento de organização, a raça atuou como determinante dos corpos negro e branco, distribuindo, hierarquicamente, colonizador e colonizado nos espaços destinados à cada grupo. A identificação dos grupos partem da lógica, cujas atribuições não se restringem à segmentação de corpos, mas também definem quem tem poder e representação, daqueles que não os tem:

> Historicamente, a raça sempre foi uma forma mais ou menos codificada de divisão e de organização da diversidade, fixando-a e distribuindo-a segundo hierarquias e divisões dentro de espaços mais ou menos estanques - *a lógica do recinto fechado.* Foi o que se passou nos regimes de segregação. Na era da segurança, pouco importa que ela seja naturalmente apresentada sob o signo da "religião" ou da "cultura". A raça é aquilo que permite identificar e definir que grupos de populações são, individualmente, portadores de traços diferenciais e mais ou menos aleatórios (MBEMBE, 2014, p. 71).

Em condições assim, as desigualdades raciais são normas impostas aos corpos, ou seja, são regras. O negro passa a ser lido como corpo portador de traços, os quais indicam sua ante-humanidade. A ante-humanidade o faz figurar em posições sociais abaixo das do corpo branco. O uso da raça como articulador da diferença vai gerar, por conseguinte, a estratificação das sociedades colonizadas. Logo, isso diz muito mais sobre as aventuras do europeu, já que revela o projeto político da colonização e como o mesmo foi forjado, do que do colonizado. Ou seja, um processo amparado em instrumentos capazes de fornecer os resultados esperados, a saber: colonização e escravização. A colonização foi um processo político-econômico e, como tal, operou através de um conjunto de ferramentas para sua concretização. Para Ailton Krenak, o tipo de humanidade que o europeu colonizador nos impôs nos priva até de sonhar: "O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida" (2020, p. 26). Com isso, pregam o fim do mundo: "Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos" (2020, p. 27). O efeito disso é o uso da raça como categoria política. O racismo é um instrumento de práticas de crimes, as quais resultam em benefícios econômicos e geográficos. Suas atribuições configuram crimes.

O pensamento ocidental racializado, que forjou a construção da categoria negro, fez nascer no interior das sociedades colonizadas os sentimentos de superioridade e inferioridade. Os contextos sociais, culturais e econômicos estão recheados de noções raciais. A ideia de corpo foi a base de sustentação e articulação dos valores europeus e ocidentais na invenção do negro. A cor da pele foi fundamental para o estabelecimento das hierarquias sociais e para o funcionamento da sociedade corporalizada. A cor da pele constitui um elemento da ante-humanidade. O termo negro constitui mais um elemento da ante-humanidade, atuando como fonte de hierarquização e opressão dentro da sociedade racializada. A configuração espacial da sociedade colonialista segue os padrões de organização dos corpos negro e branco. Ao examinar as diversas formas de construção do sujeito colonial, Homi Bhabha aponta uma série de elementos que se articulam e interagem: "A construção do sujeito colonial no discurso, e o exercício do poder colonial através do discurso, exige uma articulação das formas da diferença – raciais e sexuais" (2014, p. 119). Por causa disso: "Essa articulação torna-se crucial se considerarmos que o corpo está sempre simultaneamente (mesmo que de modo conflituoso) inscrito tanto na economia do prazer e do desejo como na economia do discurso, da dominação e do poder" (2014, p. 119).

Não por acaso, o discurso colonial tem como propósito apresentar uma leitura distorcida e irreal do colonizado, em que a população é de tipos degenerados, por causa de suas origens racial e geográfica. A estratégia do discurso colonial não passa de uma forma de justificar as maiores atrocidades do europeu e do Ocidente. Tais atrocidades estavam na base de inscrição, sustentação e estabelecimento dos sistemas de administração e organização da sociedade colonialista. No seu interior, operava-se um sistema regido pela conquista, dominação, escravização, pilhagem, pelos assassinatos em massa e violência sexual. É por causa disso que os sujeitos coloniais são dispostos em posições desiguais e em oposição ou dominação nas relações de poder e representação. Como ressalta Homi Bhabha, dentro dessa construção fixa, deslizante e ambivalente do sujeito colonial, o estereótipo opera como instrumento articulante das leituras que forjam as imagens do colonizado. Isto é: "[...] aqueles aterrorizantes estereótipos de selvageria, canibalismo, luxúria e anarquia que são os indicadores de identificação e alienação, cenas de medo e desejo, nos textos coloniais" (BHABHA, 2014, p. 127). Ailton Krenak ressalta que os europeus colonizadores inventaram a imagem de bárbaro para os povos não-europeus, como estratégia para dominá-los: "A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade" (KRENAK, 2020, p. 28).

Nesses termos, a invenção do colonizado decorrerá de uma "fantasia colonial" (BHABHA, 2014, p. 127). Pois, dentro do aparato do poder colonial, a raça se relaciona diretamente com o corpo do colonizado. Por isso, inventa-se um corpo negro e não um corpo de homem. Para Achille Mbembe, a criação e invenção do negro como figura inferior está associada à primeira fase do capitalismo. E, como tal, não decorre da realidade, mas da leitura distorcida do não-ocidental, do não-europeu. Por esse motivo, o negro como invenção do capitalismo não passa de uma ficção, visto que a redução de milhares de etnias africanas transportadas para as Américas revela as pretensões do explorador de dominar esses povos. Nem que para isso, seja necessário criar uma unidade linguística, social e uma categoria inexistente: o negro. Negligenciando, dessa maneira, a diversidade de povos, culturas, entre outros saberes, pois o projeto colonial, posto em prática pelo Ocidente e pelos europeus, era fundado no racismo, no preconceito e na intolerância. Isso só foi alcançado graças à violência. A colonização é um projeto violento. A escravização é um sistema violento. Logo, a invenção do negro foi um processo violento e de terror racial.

No conto “Civilização”, da obra *O carro do êxito*, compreendemos melhor como se articulam e se relacionam as imagens de controle acerca do corpo negro. Centrada em Paulinho, a narrativa é densa e desdobra-se em nove páginas, sendo uma de ilustrações. O narrador-personagem vê na música uma via de integração e ascensão social. Ao longo da narrativa, não há referência a irmãos, pai ou mãe do protagonista, sabe-se apenas que está na cidade grande, em busca de emprego. Carregando certas habilidades para piano e órgão, aluga um quarto, de propriedade do maestro Borino. Este, um professor de Harmonia, resolve explorar as habilidades de Paulinho, alugando um quarto e atribuindo suas lições ao jovem. Enquanto isso, Borino gastava tempo nas farras e festas, sempre regadas a bebedeiras. Avisado pelos amigos e colegas de que ter um negro em casa não soava muito bem, não se harmonizava ao ambiente familiar e social, Borino resolve expulsá-lo do quarto, mas não sem antes culpá-lo por isso e praguejá-lo. Isto é, o negro é o culpado por ser negro:

> – Gostei de você, preto, gostei mesmo...
> O mundo bravo comigo, o desencanto reinava na minha vida. Exemplo: o maestro Borino, que me alugara o quarto, me enxotou e largou nos meus ouvidos umas palavras, com jeito sofrido, mas largou:
> – Assim não dá, Paulinho, a gente quer ajudar, mas vocês...
> Aí está, vocês pretos, pessoal de cor...
> O maestro Borino não me aguentou, claro, na sua sala deslumbrante. Alguém lembrou a ele o destoo, o desequilíbrio no ambiente... (CAMARGO, 1972, p. 63).

Afugentado e expelido da casa do branco, Paulinho procura a todo custo um lugar para passar a noite. Encontra, pois, na mesma região, um quarto de hotel, cujo valor só lhe permite passar um noite. Ao amanhecer, ainda bem cedo, sai à procura do que fazer, quando vê diante de si um homem branco. Era o proprietário da “Neurotic’s House”, um certo senhor, de cabelos loiros, de olhos azuis, lábios e nariz finos. Devia ter aproximadamente uns cinquenta anos. Além disso, o aspecto revelava ser um homem de elevada inteligência e caráter elegante. Vejamos a descrição através da própria fala de Paulinho:

> Era um sujeito de uns cinquenta anos. Cabelos loiros, olhos azuis, lábios finos e nariz fino, a testa larga, revelando inteligência muito alta. Homem bonito. Percebi, sem esforço, que era um branco. Parou na minha frente, a bengala de junto na mão, alçou o chapéu com uma inclinação graciosa: (CAMARGO, 1972, p. 69).

Era Fred, cidadão rico que procurava alguém para tocar, contar histórias, dizer piadas e fazer rir seus clientes, amigos e colegas: "Hoje estou na "Neurotic's House" e Fred me aprecia. Chego de manhã e minha função, além de bater as cartas e tocar piano, no almoço, é conversar com os frequentadores. Conversar oficialmente e sofismar" (CAMARGO, 1972, p. 70). Nas atribuições de contar e inventar histórias, Paulinho era obrigado a mentir, enganar e iludir as pessoas sobre como chegou até ali, ressaltando sempre que se não fosse o senhor Fred, já teria morrido: "Meu ofício, então, é contar aos frequentadores da "Neurotic's House" o meu caminho amargo, o meu início, como um garotinho preto e ranhento" (CAMARGO, 1972, p. 70). Entre as histórias, estava a de que o senhor Fred tinha o caráter ilibado e reto, homem de coração bom, visto que cuidou dele, pois se assim não fosse, sabe Deus o que teria sido de Paulinho:

> – Nasci, minha senhora, a bem dizer por nascer. Meu destino surgiu furado, cercado de zeros, um destino zarolho, turvo e besta, minha senhora. Depois Fred me encontrou na gélida madrugada, eu vendia rosas diante de uma boate e cantarolava "God save the King", estropiado, mas muito engraçadinho. Minha mãe aprendeu o "God save" na casa de uma madame inglesa, onde trabalhou antes de ficar doente, bêbeda, tuberculosa e sem marido... Meu destino surgiu furado, madame, mas eu o consertei com a ajuda de "papai" Fred (CAMARGO, 1972, p. 71).

Pelos relatos, destacamos alguns pontos: a) Paulinho tem algumas habilidades culturais; b) elas o permitem buscar emprego em meio à sociedade branca civilizada; c) para se integrar, precisará mentir e se adequar ao mundo do branco; e d) ainda que tenha habilidades para tocar piano e órgão, Paulinho é negro. Essas variáveis podem nos ajudar a desenvolver o argumento que pretendemos. Mesmo concentrando todas essas competências, Paulinho não consegue se integrar à sociedade branca. Ainda que tenha tais dotes, demonstre jeito para as tarefas, o fato de ser negro o impede de ser considerado como uma pessoa igual ao branco. Segundo Frantz Fanon, o negro submetido a condições de exploração e inferiorização apresenta sintomas patológicos: "Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade [...]" (2008, p. 94). O mundo da civilização, daí decorre o título do conto, não tem espaço para os negros. O negro é um corpo estranho não só no meio da sala, como alertado pelos amigos do maestro Borino, é também um ser estranho para a civilização branca. Ainda que Paulinho adquira todos os instrumentos e artefatos culturais e sociais dos brancos, o fato de ser negro o impede de ser homem.

Ele não atingirá esse degrau. O fato de ser negro não permite o ingresso no seio da sociedade branca. A fala de Borino é sintomática não só da sua visão individual acerca do negro, mas é também a representação da própria visão de mundo da sociedade branca. Um imaginário coletivo circulando no interior das sociedades colonizadas. Os amigos, colegas e alunos de Borino compartilham do mesmo pensamento, ou imaginário. Esse foi o real motivo da expulsão de Paulinho. O negro não pode ser tratado e nem considerado como pessoa. Há no corpo negro um continente que o diferencia do branco: a ante-humandade. Daí não ser razoável para uma família de brancos ter um negro dentro de casa. Dessa forma, o máximo que Paulinho pode alcançar é o grau de negro: "Gostei de você, preto, gostei mesmo..."; "Aí está, vocês, pretos, pessoal de cor..."; "A gente quer ajudar, mas vocês...". Fred, também, usa do mesmo expediente para explorar as habilidades de Paulinho. Ao examinar corpo e representação, Oyèrónké Oyêwùmí ressalta que, entre os vários fatores que impedem o outro de ser visto nas suas diferenças, está a compreensão ocidental de que corpos físicos são corpos sociais: "Diferenças e hierarquias, portanto, estão consagradas nos corpos; e os corpos consagram as diferenças e a hierarquia" (2021, p. 35).

Na lógica do corpo racializado, a categoria negro não deve reunir os expedientes humanos. A fala do narrador ajuda na compreensão dos lugares e das funções dos corpos segundo tal lógica: – "Nasci, minha senhora, a bem dizer por nascer. Meu destino surgiu furado, cercado de zeros, um destino zarolho, turvo e besta, minha senhora". Vejamos ainda outra passagem: "[...] estou bem ruinzinho, estou começando a ficar podre e um sujeito podre precisa ganhar dinheiro, se não fede, descasca, fica gretado e todo mundo fala: aquele é um sem eira nem beira e, se é um preto: é um preto [...]" (CAMARGO, 1972, p. 68). Enquanto o corpo negro agrega um conjunto de características negativas, o corpo branco reúne as positivas. Vejamos a fala de Paulinho ao descrever Fred: "Era um sujeito de uns cinquenta anos. Cabelos loiros, olhos azuis, lábios finos e nariz fino, a testa larga, revelando inteligência muito alta. Homem bonito. Percebi, sem esforço, que era um branco" (1972, p. 68). O lugar social inventado para a pessoa branca é o oposto do lugar social inventado para o corpo negro. Isso é possível através da lógica da ante-humanidade do corpo negro. A ante-humanidade faz com que o branco tome o negro como figura inferior à pessoa branca, impedindo-o de se integrar, harmoniosamente, ao mundo do branco, figurando na posição de anterioridade. Isto é, de negro, de ante-humanidade.

Além do mais, não há como desenvolver relações amistosas dentro de um contexto de exploração e inferiorização do outro. Tendo seu mundo desqualificado e desprovido

de qualquer valor, resta ao negro o papel de bobo da corte, de papagaio, ainda que o faça mentindo. É o que Paulinho faz na "Neurotic's House". Seu papel é mentir e inventar histórias. Entre elas, a de desqualificar o próprio negro e enaltecer o branco. O processo é tão danoso que Paulinho apresenta sintomas de alienação: "[...] hoje, estou sentido o bafo da loucura na minha cara, hoje, minha carapuça é de desânimo, nojo. Sou um sujeito gretado [...]" (CAMARGO, 1972, p. 67). Daí que um dos lugares naturais do negro pode ser o hospício, como ressalta Lélia Gonzalez: "As condições de existência material dessa população negra remetem a condicionamentos psicológicos que devem ser atacados e desmascarados" (1982, p. 8). Além disso, a ante-humanidade se caracteriza pela defesa de um lugar de inferiorização física, psicológica, cultural, política e existencial para o corpo negro. A condição de negro não dá margem para o rompimento das condições de ante-humanidade, ainda que Paulinho adquira os artefatos culturais do mundo branco. A ante-humanidade funciona como muro de contenção, cujo propósito é evitar a mudança de posição social do negro em relação ao branco. De acordo com a lógica do lugar natural do negro, o que falta a Paulinho não é a cultura, mas a brancura. Por isso, ele não é homem, mas um negro. O branco é homem porque, além da cultura, tem a brancura:

> [...] a brancura transcende o branco. Eles – indivíduo, povo, nação ou Estado brancos – podem "enegrecer-se". Ela, a brancura, permanece branca. Nada pode macular esta brancura que, à ferro e fogo, cravou-se na consciência negra como sinônimo de pureza artística; nobreza estética; majestade moral; sabedoria científica etc. O belo, o bom, o justo e o verdadeiro são brancos. O branco é, foi e continua sendo a manifestação do Espírito, da Ideia, da Razão. O branco, a brancura, são os únicos artífices e legítimos herdeiros do progresso e desenvolvimento do homem. Eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a "humanidade" (COSTA, 2021, p. 28).

De acordo com o que acabamos de descrever, podemos considerar que a ante-humanidade imposta ao corpo negro afeta todo o sistema em funcionamento e de representação social. No centro do sistema, encontram-se duas figuras, categorizadas como: negro e branco. O negro é impedido de atingir a posição social de ser humano, o branco é alçado ao patamar de humanidade e civilização. Logo, ser negro é ser ante-humano e ser branco é ser a civilização. Claro que o colonialista não levou em consideração a realidade dos povos invadidos e explorados. Seu foco principal, para a invenção do negro, foi descartar tais realidades e, mesmo, seus aspectos. O encontro entre o colonizador e colonizado precede a invenção do negro como figura subalterna e inferior.

O encontro forçado e violento entre o europeu e o não-europeu fez nascer não só uma figura estranho ao internacionalismo ocidental e europeu, como também a construção de dois mundos. Em que o mundo não-europeu deveria ser tratado como bárbaro e selvagem. Agindo assim, o colonialista fez nascer uma "humanidade castrada" (MBEMBE, 2014). Paulinho é tratado e visto como figura menor, como desprovido de qualidades humanas que possam inseri-lo na civilização dos brancos. Para além dos propósitos imperialistas e econômicos envolvidos na invasão dos territórios e povos da África e das Américas, foi, pois, justamente, a leitura distorcida da diferença e do outro que levou à escravidão desses povos. Povos transformados em corpos e em negros. Por isso, ele é aquele espectro que aparece sempre que alguém ataca uma pessoa por causa do tom da pele, por causa da cor:

> A categoria negro "[...] assinalava uma série de experiências históricas desoladoras, a realidade de uma vida vazia; o assombramento, para milhões de pessoas apanhadas nas redes da dominação de raça, de verem funcionar os seus corpos e pensamentos a partir de fora, e de terem sido transformadas em espectadores de qualquer coisa que era e não era a sua própria vida" (MBEMBE, 2014, p. 19).

Tanto é assim que: "A ocupação colonial em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e especiais" (MBEMBE, 2014, p. 135). Dessa forma, a invenção do negro utilizou o que classificamos de teoria social do raciocínio lógico racializado: é branco, é europeu, é ocidental, logo, é ser humano. É negro, é não-europeu, é não-ocidental, logo é ante-humano. Isto é, o anormal, o estranho, o selvagem, o canibal, o africano, o americano são frutos desse raciocínio. Essa é uma prática de julgamento do eu e do outro. Portanto, o mundo resultante dos embates raciais promovidos pelos confrontos envolvendo brancos e negros: Paulinho versus Borino, civilizado versus incivilizado, mundo europeu versus mundo não-europeu.

O estabelecimento do império europeu colonial procurou implantar uma nova ordem social nas sociedades invadidas já que, de acordo com aqueles que a desencadearam, o negro e o indígena não dispunham dos elementos necessários para compreender a ideia de humanidade. A escravização foi o método mais acabado do imperialismo europeu. A colonização usou de tal método para a imposição e concretização dos seus fins. A teoria do corpo tem por objetivo a imposição da submissão através da raça. No final das contas, o que se pretende é a naturalização do negro como

ser inferior ao branco. Com isso, o sistema se beneficia, tendo em vista a organização da sociedade a partir de uma figura sem humanidade.

Além dos aspectos acima assinalados no conto "Civilização", de Oswaldo de Camargo, a ante-humanidade imposta ao corpo negro faz parte do sistema de colonização, cuja leitura do outro só pode se beneficiar tendo em vista o estabelecimento de uma nova ordem de relações que venha a beneficiar o colonialista. E quando se fala em colonialista, estamos falando do corpo branco, europeu e ocidental. É por isso que, dos subterrâneos do sistema colonial surgem figuras desprovidas dos direitos mais primários: "[...] o Negro é também nome de injúria, o símbolo do homem que enfrenta o chicote e o sofrimento num campo de batalha em que se opõem grupos e facções sociorracialmente segmentadas" (MBEMBE, 2014, p. 40). Logo, como ressalta Achille Mbembe, o negro é uma incógnita, pois não é nem homem e nem animal. No entanto, está mais para a selva do que para a civilização:

> [...] o Negro é um "homem" que nem é verdadeiramente um entre nós nem é como nós. Se o homem se opõe à animalidade, este não é o seu caso, pois conserva, ainda que de modo ambíguo, a possibilidade animal. Corpo estrangeiro no nosso mundo, é habitado, ocultamente, pelo animal (MBEMBE, 2014, p. 63).

Por fim, é importante ressaltar que a categoria de ante-humanidade, além das atribuições de classificação e de leitura do corpo negro, ainda concentra as qualidades de interpretação. Nesse aspecto, o colonialista fará o possível e o impossível para provar que o negro é um ser inferior em relação ao branco. Para isso, constituirá todo um acervo e um aparato epistemológico ancorado em diversas interpretações filosóficas e científicas acerca do corpo negro e de seu mundo, com vista a provar a suposta inferioridade do negro, da África, dos indígenas e das Américas. Com efeito, o colonialista não foge à polêmica, constituindo os povos colonizados como selvagens, tributários de um mundo desprovido de civilização, cultura, ordem e, mesmo, forma. Em função disso, na próxima seção, argumentamos em defesa do caráter interpretativo da ante-humanidade atribuída ao corpo negro, seu papel na invenção do negro como ser inferior e na formatação de uma epistemologia ocidental do negro.

2.3 A ante-humanidade como categoria de interpretação

Apresentadas as propriedades de leitura da categoria de ante-humanidade, passamos, então, ao seu caráter de interpretação do corpo negro. Não obstante a outros sentidos atribuídos ao termo, há de se observar as três propostas defendidas na pesquisa, a saber: de classificação, leitura e interpretação. É importante esclarecer, também, que as três atribuições da ante-humanidade não seguem uma ordem segmentada, cronológica e ascendente, conforme apresentado na arquitetura do trabalho. É possível que cada perspectiva seja abordada conforme as intenções e os objetivos da investigação, pois a ordem aqui estabelecida serve apenas e, unicamente, ao ordenamento arquitetural do texto. À vista disso, a ante-humanidade, considerada como operador de interpretação e incursão do corpo negro, terá papel decisivo na formação de um conjunto variado de informações, ideias e saberes em torno do negro, do seu corpo, da cultura e do mundo.

Ademais, na constituição do mundo colonial, o colonialista tratou de inventar o negro de tal maneira que suas diferenças não fossem interpretadas como tal, mas como representação da fantasia colonial. Conforme ressalta Achille Mbembe, de fato, o branco inventou cruel e brutalmente o negro: "A fantasia do Branco teve sucesso, porque, por fim, tomou-se o cunho de um modo ocidental de estar no mundo, de uma determinada figura de brutalidade e crueldade" (2014, p. 87). Achille Mbembe ainda destaca que essa foi uma das maneiras pelas quais o europeu colonialista encontrou os meios necessários para impor formas de predação, exploração e pilhagem do outro: "[...] de uma forma singular de predação e de uma capacidade desigual de submissão e de exploração de povos estrangeiros" (2014, p. 87). A despeito disso, o negro foi inventado não só como figura exótica e fora dos modelos e padrões culturais europeus, mas também como desprovido de quaisquer atributos humanos e culturais.

Agindo dessa maneira, a expansão do império ocidental, ancorada no capitalismo de invasão, exploração e na pilhagem econômica, será implantada como ação humanitária, disfarçando, portanto, seu caráter violento, destruidor e aniquilador para as culturas e para os povos africanos e americanos. A utilização da ante-humanidade, como instrumento de interpretação para fins de negação da humanidade do negro e com propósitos imperialistas, decorre do projeto expansionista da Europa, que, para esse fim, afirmou sua força política e cultural, bem como estabeleceu formas novas de realidade para os povos negros e indígenas. Fundamentada e ancorada na primazia da subalternidade, na hierarquização e na opressão do não-europeu, a nova realidade, ao

longo do tempo, vai se naturalizar e se diluir, fazendo brotar no seio do colonizado um sentimento de inferioridade e de rejeição ao corpo, à cultura e ao mundo que o constituía. No interior da nova ordem, não só as relações econômicas, culturais e sociais são articuladas e ancoradas na cosmovisão ocidental, como também o corpo atuará como núcleo a partir do qual e através do qual operarão praticamente todas as relações envolvendo esses dois atores raciais.

Em vista disso, o africano negro, o indígena, a África e as Américas ganharão contornos e formatos de "fantasmagoria" (MBEMBE, 2014). Tratando-os dessa maneira, o colonialista instaurará a superioridade não só da cultura e do continente, mas também do próprio corpo e do mundo. Isto é, instituirá a brancura e o Ocidente como referências, como arquétipo, como padrão físico, como modelo cultural a ser alcançado, cujo caráter moral a humanidade foi fundada. Nesse sentido, o colonialista implantará a ocidentalização desses povos e dessas regiões. Sem ela, não há ser humano, não há civilização, não há desenvolvimento. Ou pior, sem ela não há salvação, não há humanidade. Logo, coloniza-se a África e as Américas. Escraviza-se o africano negro, escraviza-se o indígena. Pois, somente dessa maneira, eles serão salvos.

Para que a ante-humanidade opere enquanto fato, o negro africano será considerado desprovido de valores políticos, étnicos, sociais e, até mesmo, de humanidade. Com isso, anula-se e nega-se tudo que faz dele um ser humano. Não por acaso, Achille Mbembe chama a atenção para os sentidos atribuídos ao construto negro: "De um ponto de vista estritamente histórico, a palavra "Negro" remete, em primeiro lugar, para uma fantasmagoria" (2014, p. 77). Para Frantz Fanon, ao colono não basta provar que o colonizado é desprovido de qualquer valor humano, é preciso, principalmente, declará-lo a própria negação dos valores ocidentais e, o pior, um inimigo da humanidade: "A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado" (2015, p. 30). Por causa disso, o colonizado, a África e as Américas são declarados a morada do mal, depositárias de forças cegas e de seres estranhos:

> O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação dos valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, que destrói tudo o que dele se aproxima, elemento deformador, que desfigura tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas,

> instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas (FANON, 2015, p. 30 e 31).

Kabengele Munanga, ao pesquisar as sociedades africanas antes da invasão europeia, observou que, quando da implantação do império europeu no continente africano, em meados do século XV, e, logo em seguida, da instituição da escravização e do tráfico humano, a África dispunha de organizações políticas e econômicas avançadas e bem desenvolvidas. Os estudos mostram que, no âmbito político e cultural, as organizações eram constituídas por membros de diferentes camadas da população: "As monarquias eram constituídas por um conselho popular, no qual as diferentes camadas sociais eram representadas" (2013, p. 21). Ele ainda assegura que: "Quando os primeiros europeus desembarcaram na costa africana, em meados do século XV, a organização política dos Estados africanos já havia atingido um nível de aperfeiçoamento muito alto" (2013, p. 21). Já Elio Ferreira de Souza menciona um conjunto variado de elementos e fatores que indicam o grau de desenvolvimento e aperfeiçoamento das sociedades africanas antes da chegada do explorador europeu. Com atenção acentuada para a diversidade dos grupos étnicos do continente, assim como para a organização social que impressionou o colonialista:

> Além do mundo egípcio, na África contemporânea havia impérios, confederações, reinos, cidades, com seus ricos mercados na rota do comércio do ouro, das especiarias, do marfim, do sal. Na África negra, havia grandes populações com seus guerreiros, pescadores, pastores, comerciantes, ferreiros, artesãos e agricultores (FERREIRA, 2005, p. 35).

Além dos impérios, reinos e confederações, existiam vilas, cidades e entrepostos na África que se destacavam pelo domínio de técnicas avanças no campo da agricultura, com especial destaque para Gana e Nigéria (antigo reino do Benim). As organizações eram formadas, sobretudo, por guerreiros, pescadores, pastores, artesãos, agricultores e ferreiros. No caso específico do artesanato do ferro, os ferreiros eram reverenciados e o manejo do ouro era uma atividade que cobrava um alto grau de especialidade e habilidade. Para Elio Ferreira de Souza, isso indica não só uma África desenvolvida, mas também constituída e organizada ao redor de economias e sistemas de valores culturais, contrariando, sobremaneira, o que afirmou o colonialista europeu. Sem falar nas atividades de metalurgia que se ligavam aos ancestrais dos povos haya, na África Oriental.

Segundo Elio Ferreira de Souza, essa era uma das atividades mais bem desenvolvidas e avançadas de muitas das cidades invadidas pelo império europeu:

> Ainda no campo da metalurgia, há dois mil anos, os ancestrais dos haya, povo que fala banto e vive nas proximidades do lago Vitória, na Tanzânia, realizavam a fundição do aço em fornos que atingiam temperaturas de 200 a 400 graus centígrados, superando a capacidade dos fornos europeus até o século XIX (FERREIRA, 2005, p. 36).

Para Roquinaldo Ferreira, o tráfico atlântico de negros da África vai produzir efeitos múltiplos e deletérios, com acentuado destaque para a fragmentação política de regiões específicas, como as da África Ocidental e Central. As pesquisas de Roquinaldo Ferreira apontam que essas regiões responderam por quase 80% do total de vítimas do tráfico humano. Da Costa da Mina, estendendo por Gana até desembocar na Nigéria, passando por Gabão e Angola, as consequências foram de ordem geográfica, política, cultural, social e humana. A colonização e o tráfico humano deixaram sequelas inimagináveis para os sistemas de organização social, bem como para a própria geografia das regiões, afetando diretamente as formas de vida das populações. Nesse sentido, a colonização europeia transformou não só as regiões geográficas, mas também a vida e a cultura dos povos africanos:

> As regiões da África mais afetadas pelo tráfico de escravos foram a África Ocidental, conhecida nas fontes portuguesas como Costa da Mina, que se estendia entre Gana e Nigéria, e a África Central, que se estendia do Gabão até o sul de Angola. No total, essas duas regiões responderam por quase 80% das vítimas do tráfico atlântico (FERREIRA, 2018, p. 53 e 54).

Isso tudo vai desestabilizar e desorganizar, brutalmente, os sistemas de referências e ancoragens dos povos africanos submetidos à colonização, desenfreando o desmantelamento de sociedades seculares e abrindo uma sangria nas culturas. Com a fragmentação dos sistemas políticos africanos, os povos foram submetidos à dominação e à escravização. Sem falar no deslocamento forçado de milhões de africanos para as Américas, causando uma das maiores diásporas[64] da história moderna. A propósito,

[64] Os conceitos de diáspora adotados nessa pesquisa se alinham às propostas de Kim D. Butler e Petrônio Domingues, em *Diásporas Imaginas: Atlântico Negro e histórias afro-brasileiras*. Para eles, os termos diáspora, migração, transnacionalismo ou cosmopolitismo têm ampliado suas bases semânticas para agregar as interconexões articuladas pela circulação de grupos populacionais das chamadas comunidades globais de africanos e seus descendentes. Além disso: "[...] livros, seminários, periódicos, cursos e

Achille Mbembe afirma que, entre os século XIV e XIX, o horizonte espacial da Europa ampliou-se muito, com real destaque para aquelas regiões ligadas pelo Oceano Atlântico. Isto é, o Atlântico vai se tornar um caminho indispensável e fundamental para o comércio transatlântico de mercadoria humana, constituindo uma rede de circulação não só econômica, mas também de informações acerca dos povos para além dessas águas:

> Com efeito, entre os séculos XIV e XIX, o horizonte espacial da Europa alargou-se consideravelmente. O Atlântico foi-se tornando o epicentro de uma nova concatenação de mundos, o lugar de onde emergiu uma nova consciência planetária. Este acontecimento dá seguimento às anteriores tentativas europeias de expansão em direção às Canárias, Madeira, Açores e ilhas de Cabo Verde, resultado de um começo da economia de plantação com mão-de-obra de escravos africanos (MBEMBE, 2014, p. 31).

A implantação do império colonial europeu em terras africanas e, por consequência, do desarranjo das sociedades careceu da violência. Para Frantz Fanon, a desorganização de uma sociedade, por menos desenvolvida que ela seja, não ocorre sem o uso da força e da violência. Na realidade, a violência é o principal motor e instrumento. Disso resulta o mundo colonial violento e dividido. O mundo colonial é constituído por duas categorias: o colonizador e o colonizado, o negro e o branco. Essas instâncias de força representam dois mundos e mundos distintos. As relações dependem da violência para se desenvolver e se articular. Em condições assim, não há como as personagens não recorrerem a preconceitos e estereótipos, os quais operam e se materializam através de práticas diversas no interior das relações econômicas, culturais e sociais. Como exemplo de práticas de violência que vigoram no interior das sociedades colonizadas, vejamos o episódio a seguir, extraído do capítulo "O Clube dos Escravos", da obra *A descoberta frio*. Na ocasião, Zé Antunes conversa com Lucas Ferreira, ator negro, cujos talentos para atuação e representação o fazem mudar de vida, dispondo, com isso, de certo conforto e destaque no meio negro. Zé Antunes vai até o apartamento do amigo para relatar o que

---

programas de pós-graduação vêm adotando o termo diáspora para delinear seu enfoque, e a literatura empírica tem aberto uma riqueza de conhecimentos sobre como as pessoas remodelam identidades e comunidades no espaço e no tempo" (2020, p. 1). Nesse contexto, a categoria diáspora deve ser aqui compreendida como deslocamento e experiência dos povos negros causados pela implantação da colonização na África e sua, malfadada escravização, impondo aos negros e seus descendentes não só a desterritorialização, como também os sentimentos de deslocamentos identitários. Para maiores aprofundamentos sobre o tema, ver: BUTLER, Kim D. e PETRÔNIO Domingues. *Diásporas Imaginas: Atlântico Negro e histórias afro-brasileiras*. 1. ed. São Paulo: perspectiva, 2020. Das páginas 1 a 134.

vem acontecendo com os negros, em particular, com Josué Estêvão. Vejamos como reage e o que fala o ator quando questionado sobre os últimos ocorridos na comunidade:

> – Sei do Josué. Me procurou para entrar na TV, como *boy*, qualquer coisa. Mas, desculpe se estou parecendo desligado do que sucede na comunidade, mas esse tal de frio não me lembro, não, de ter ouvido...
>
> – Lucas, é coisa demais ameaçadora habitando alma de crioulo. Ele se sente um micróbio, mas num grau abaixo de micróbio, entende? Esfria, gela, chora. Quer desaparecer e desaparece. Tanto que, francamente, estou mais espantado de Josué ter-se mostrado do que dele ter o frio (CAMARGO, 2013, p. 56).

A fala de Lucas Ferreira se desarticula, sensivelmente, da de Zé Antunes na medida em que expressa desconhecimento e distanciamento do que vem ocorrendo com e na comunidade negra. Nesse caso, destacamos dois pontos do episódio: a) o negro para ascender à sociedade branca precisa se afastar das origens étnicas; e b) Zé Antunes denuncia como o racismo corrói o negro. No primeiro aspecto, ressaltamos que o negro consegue, em até certa medida, furar o muro de contenção social e econômica imposto a ele pela sociedade branca ocidental. Segundo tal lógica, o negro deve se desvincular dos seus valores culturais, conforme ocorre com o ator. É preciso se despir, deixar para trás todos os elementos que o ligam ao mundo negro. Para atravessar o bloqueio é necessário esquecer e afastar-se da coletividade e do próprio eu. É indispensável falar a língua do colonialista, aprender sua morfologia, deve, sobretudo, pensar e agir como o colonialista. Dessa forma, o africano deixa de ser africano, o descendente de africano deixa de sê-lo para ser um negro de máscaras brancas: "[...] para o negro, há apenas um destino. E ele é branco" (FANON, 2008, p. 28). Para embranquecer, nega as origens raciais, a história, a cultura, isto é, mata o passado, crucifica os ancestrais e enterra os deuses: "A tecnologia superdesenvolvida trazida pelo branco ajudaria a instaurar uma situação de crise na consciência do negro. Nesse sentido, em algumas culturas, o branco foi comparado a Deus e aos ancestrais" (MUNANGA, 2013, p. 35). Kabengele Munanga, então, denuncia o grau de alienação imposta ao negro:

> Na sua totalidade, a elite negra alimentava um sonho: assemelhar-se tanto quanto possível ao branco para, na sequência, reclamar dele o reconhecimento de fato e de direito. Como tornar real essa semelhança a não ser através da troca de pele? (2013, p. 35).

É isso que faz Lucas Ferreira: "[...] ocupando um decente apartamento de três quartos, no bairro da Glória [...]" (CAMARGO, 2013, p. 55). No apartamento havia uma mobilha que se destacava pelo luxo, com móveis elegantes e sofisticados, revelando a ascensão social do negro. Porém, destoava dos móveis simples e usados de antes da promoção como ator de tv: "Zé Antunes viu então as mãos do luxo e da sofisticação arrumando os trastes de Lucas Ferreira. As esteiras no chão de antigamente, os sofás de napa vagabunda, a mesa de fórmica na cozinha, cadê?" (CAMARGO, 2013, p. 55). O ambiente ganhava, agora, refinamento através dos tapetes espalhados pelos cômodos do apartamento, com sofás macios e revestidos de camurça: "No chão, agora, tapetes espessos de chenile, sofás revestidos de camurça; nas paredes, ainda telas de alguns pintores primitivos [...]" (CAMARGO, 2013, p. 55). Assim, ele poderá se aproximar do branco, ainda que não tenha a brancura, mas mora em um apartamento refinado, confortável, cheio de luxo e mobilha nobre. Como ressalta Frantz Fanon, fora, inclusive, embora da cidade indígena, da aldeia negra, do lugar mal afamado, povoada de homens mal afamados, povoada de negros. Daí que, Lucas Ferreira não sabe nada do que ocorre lá e nem com os antigos amigos. Esqueceu as origens, traiu sua história. Não sabendo ele que:

> Ao longo do século XV, um imenso trabalho legislativo vem selar o seu destino. A fabricação das questões de raça no continente americano começa pela sua destituição cívica e, portanto, pela consequente exclusão de privilégios e de direitos assegurados aos outros habitantes das colônias (MBEMBE, 2014, p. 42).

Zé Antunes tentará, ainda que sem muito sucesso, alertar o amigo das consequências do racismo, afirmando que Josué Estêvão foi tomado pelo frio, digo, pelo racismo. Ainda assim, Lucas Ferreira demonstra desinteresse: "– Sei do Josué. Me procurou para entrar na TV, como *boy*, qualquer coisa. Mas, desculpe se estou parecendo desligado do que sucede na comunidade, mas esse tal de frio não me lembro, não, de ter ouvido..." (CAMARGO, 2013, p. 56). O frio ataca por detrás, em silêncio, a vítima nem percebe. Quando menos imagina, a alma está contaminada, acometida. O negro perde as forças, perde a credulidade. O frio o corrói psicologicamente. O racismo ataca o negro como um verme, vai, aos poucos, carcomendo-o, debilitando-o, transformando-o em esqueleto sem história, sem passado, sem corpo, sem casa, sem alma, sem vida. O negro se transforma na própria causa: "– Lucas, é coisa demais ameaçadora habitando alma de crioulo. Ele se sente um micróbio, mas num grau abaixo de micróbio, entende? Esfria,

gela, chora" (CAMARGO, 2013, p. 56). Para Achille Mbembe: "[...] o Negro é antes de tudo o resto, um corpo - gigantesco e fantástico -, um membro, órgãos, uma cor, um odor, carne humana e carne animal, um conjunto inaudito de sensações" (2014, 76). É por isso que ele: "Quer desaparecer e desaparece. Tanto que, francamente, estou mais espantado de Josué ter-se mostrado do que dele ter o frio" (CAMARGO, 2013, p. 56). A ante-humanidade vai fazer com que o negro se torne uma figura sem humanidade, sendo rebaixado ao grau de micróbio.

Para Kabengele Munanga, a dominação colonial na África se apropriou das terras e dos recursos, implantando a exploração econômica e humana. Para isso, mobilizou um inventário epistêmico a ser legitimado pela Europa. Portugueses, franceses, ingleses, alemães, belgas, entre outros, viram os povos colonizados negativamente. Isto é, interpretaram o outro a partir de imagens distorcidas da realidade: "O fato de ser branco foi assumido como condição humana normativa, e o de ser negro necessitava de uma explicação científica" (2013, p. 26). Logo, as cores passaram a ser um meio de explicação das diferenças: "Na simbologia de cores da civilização europeia, a cor preta representa uma mancha moral e física, a morte e a corrupção, enquanto a branca remete à vida e à pureza" (2013, p. 26):

> Nessa ordem de ideias, a Igreja Católica fez do preto a representação do pecado e da maldição divina. Por isso, nas colônias ocidentais da África, mostrou-se sempre Deus como um branco velho de barba, e o Diabo um moleque preto com chifrinhos e rabinhos (MUNANGA, 2013, p. 26).

De acordo com essa interpretação, a cor preta e, por conseguinte, o negro refletia o pecado, o mal. A escravização do seu corpo não era pecado, o pecado era deixá-lo em meio à corrupção eterna. A escravização não atingiria a alma, mas tão somente o corpo. A alma estaria salva. Já para o filósofo iluminista Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), o povo europeu era superior. Por causa disso, era civilizado e tinha o dever de resguardar o futuro do mundo e da humanidade. A cor branca de sua pele indicava o caráter distintivo em relação ao negro. Para o conde de Buffon, os negros eram rudes, supersticiosos e estúpidos, além de preguiçosos e as mulheres debochadas. Vejamos, na passagem a seguir, extraída do conto "Maralinga", da obra *O carro do êxito*, de Oswaldo de Camargo, como isso ocorre:

> De manhã, ainda a cidade escura, meu pai me acordou. Trouxe o meu peniquinho, pediu que eu mijasse depressa e me lavasse ainda mais

> depressa, que a casa do Dr. era longe e eu não podia atrasar, senão ficava mostrado que a gente não se interessava. Então engoli meu café, peguei o saco com minha roupa, os dois boizinhos de sabugo e, atrás de meu pai, saímos de casa (1972, p. 21).

A passagem acima nos dá conta do horário de saída do pai e do filho, das condições temporais, bem como das privações materiais as quais a família estava submetida. Depois de tomar café, a criança junta os principais objetos: dois boizinhos de sabugo de milho e um saco com as poucas roupas. A viagem, então, se inicia com a seguinte cena: "Não me esqueço que meu pai trouxe o peniquinho, ato desusado, delicadeza de quem tinha desamparos por dentro e muita coisa doendo, por me deixar ir tão pequeno e magrelo ao povoado do Dr., lá servir e tentar ser alguém em Maralinga" (1972, p. 21). Depois de atravessarem a pequena cidade interiorana, os dois tomam o rumo da fazendo estrada a dentro. Após horas e horas andando, com o sol já na altura da cabeça, o povoado antigo vai mostrando sua cara, suas cores, sua musculatura:

> Andamos mais de horas, o sol já estava na carapuça das montanhas, quando a brancura das casas anunciou Maralinga, povoado antigo, onde eu ia tentar me arrancar do desamparo e, se desse certo, prosseguir depois como homem mesmo e não ficar feito o primo Zequinha na fazenda, cultivando bicho-do-pé na sola, e pondo no mundo uns negrinhos mirrados, brincando ali na barroca, até que arranjassem, na oficina da necessidade, uma enxada e um talhão de café pra existência toda [...] (CAMARGO, 1972, p. 21).

Através das cenas, podemos destacar alguns elementos do conto, como: a) a família é de negros; b) são apanhadores de café; c) são pobres; e d) vivem em espaços geográficos racializados. Para além de outras variáveis possíveis, os pontos destacados dão conta de que as personagens, incluindo a mãe falecida, viviam em condições de vulnerabilidade, extrema pobreza e em situação de exploração na lavoura de café. Além disso, é possível observar que não foi dada nenhuma assistência à família quando da morte da mulher e nem depois. O fato indica que a doação da criança está relacionada não só à perda da figura da mãe como cuidadora e protetora, mas, sobretudo, às condições econômicas e sociais pelas quais a família passava. Isso indica, também, que tal realidade não era exclusividade da família, como pode ser depreendida na referência ao primo Zequinha. João, o pai da criança, diante da morte da esposa, não encontrou outra saída a não ser dar o filho ao branco. Para Frantz Fanon, o negro é obrigado a ver através do

espelho do opressor a saída para seus problemas: “Para ele só existe uma porta de saída, que dá no mundo branco” (2008, p. 60).

Refletindo acerca do ato de doação, Oswaldo de Camargo nos provoca a pensar como o fato ocorre e quais as consequências para o pai e a criança diante da impossibilidade de viverem juntos como família. Além do mais, por detrás do ato de doar a criança, há algo ainda mais cruel: a exploração de mão de obra infantil por parte de poderosos fazendeiros e produtores de café da região. O autor, também, nos provoca a refletir acerca de quem estava submetido à condição de doação: os negros. Examinando esse último ponto, há fatos que explicam os reais motivos pelos quais os negros se encontram em condições de exploração e subalternização. Tendo como parâmetro as relações culturais entre os dois atores sociais: branco e negro, é imperativo não reconhecer o papel de destaque do branco na busca contínua e incansável pela desqualificação do negro e pela comprovação da ante-humanidade. Os brancos guardam as habilidades do mando, do gerenciamento, da previsão, do raciocínio, da razão: “Ser branco é como ser rico, como ser bonito, como ser inteligente” (FANON, 2008, p. 60). Na outra extremidade, está o corpo negro, desprovido de tudo: não tem casa, não tem saúde, não tem família, não tem educação, não tem condições de criar uma criança. Vejamos a passagem abaixo:

> – O menino então fica, doutor. É bom menino, o senhor pediu, eu trouxe ele. O que o senhor fizer... E meu pai susteve a palavra, pôs a mão na minha cabeça, pegou o saco com minhas coisas:
> – O menino é bom, sem luxo de mãe... Pegou os meus boizinhos:
> – Brinca pouco, pode usar ele, doutor.
> Então o doutor Ricardo pegou também meus dois boizinhos, meu saco com as coisas e, em cima do meu espanto:
> – *O menino fica feito filho, João*[65] (CAMARGO, 1972, p. 24).

Para além da hipocrisia doentia revelada na última fala: “– O menino fica feito filho”, a narrativa é provocante, sobretudo, pela forma como problematiza as relações sociais, culturais e históricas entre negros e brancos no Brasil. Quando da assinatura e promulgação da Lei nº. 3353, em 13 de maio de 1888, não houve nenhum dispositivo legal voltado ao bem-estar dos negros após a libertação. Segundo Moema Parente Augel: “Em 13 de maio de 1888 se abolia formalmente a escravidão no Brasil, porém a lei não criava nenhum tipo de condição cultural, social ou econômica para libertar realmente a

[65] Grifo nosso.

população negra e mulata da escravização"[66]. Logo, muitos ou ficaram nas fazendas trabalhando como escravos livres, ou foram morar nos guetos, morros, alagados, ou mesmo, nas ruas. Preteridos diante da mão-de-obra europeia, os negros viram a ante-humanidade imposta aos seus corpos ganhar novas dimensões e contornos.

A condição de ante-humanidade pode ser caracterizada já nas primeiras palavras do narrador, quando o mesmo afirma que só tinha dois boizinhos de sabugo de milho e que os pôs em um saco. Ou seja, a criança negra não tem brinquedos, utensílios domésticos, não tem casa, não tem mãe, não tem família, não tem dignidade, não tem humanidade. Além disso, o barraco deles ficava em uma região de periferia, já que eles não tinham como comprar uma propriedade para construção de uma casa, acredita-se, inclusive, que o local tenha sido invadido por João e a esposa. Nesse sentido, Lélia Gonzalez é muito perspicaz quando afirmar que: "No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos, cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias" (1982, p. 15).

A família de João vive em condições de ante-humanidade pelo fato de o sujeito branco considerá-la sem os agentes constituintes de humanidade. A ante-humanidade vai servir como instrumento de dominação e exploração do negro em todas as fases da vida. Mesmo a criança buscando romper com a condição de miserabilidade e vulnerabilidade em que se encontrava, ainda assim é submetida à condição de exploração. Vejamos a fala do pai: "– Brinca pouco, pode usar ele, doutor". O relato é melancólico, dramático e assustador, sobretudo, se consideramos que o pai fala ao filho, criança, para brincar pouco. Ora, é na infância que a criança desfruta do maior tempo para brincar, mas ela terá essa fase interrompida, pelo fato de ter que dividir o tempo em brincar e trabalhar na fazenda do doutor de olhos azuis. Isso pode ser observado quando o pai diz que o doutor pode usar a criança. Ora, não se usa uma pessoa, nem mesmo uma criança, a não ser que ela não seja considerada humana. Mas é justamente isso que a fala de João nos mostra. O negro não é tratado como humano, por causa disso, deve ser usado como coisa, como objeto, como peça, como elemento de exploração de mão-de-obra. Para Achille Mbembe: "[...] o Negro é representado como protótipo de uma figura pré-humana incapaz de superar a sua animalidade, de se autoproduzir e de se erguer à altura do seu deus. É nisto

[66] El 13 de mayo de 1888 se abolia formalmente la esclavitud em el Brasil, pero la ley no creaba ningún tipo de condición cultural, social o económica para libertar realmente a la poblacíon negra y mulata de su esclavización" (AUGEL, 2010, p. 174, 175).

que se afasta da normalidade da espécie" (2014, p. 38 e 39). Já para Frantz Fanon, essa compreensão causa danos horríveis ao negro:

> [...] começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretendida que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, "que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo" (2008, p. 94).

A ante-humanidade atribuída se materializa como lugar de inferiorização e subalternização a partir do instante em que a família de João é submetida a viver em condições degradantes. Frantz Fanon ressalta que: "A inferiorização é o correlato nativo da superiorização [...]" (2008, p. 94). Em outros termos, o branco inferioriza o negro. Nesse ato, ele se supervaloriza. É uma ação dupla: inventa-se o inferiorizado, o negro, logo, está se inventando, também, o branco. A partir de corpos biológicos, inventam-se corpos sociais. O negro passa a fazer parte do mapa social, assim como o branco, só que em posições e valores sociais ambivalentes. Nesse sentido, precisamos ter a coragem de dizer: "*é o racista que cria o inferiorizado*" (FANON, 2008, p. 90). A inferiorização econômica e social é tão violenta que não resta a João outra saída a não ser entregar o filho ao Dr. Ricardo. Este sendo o verdadeiro representante da colonização, da aristocracia, dos grandes proprietários de terras e detentores das qualidades humanas de bondade, solidariedade, sabedoria, previsão, caráter. Não à toa, o narrador, assim, descreve o fazendeiro:

> O doutor era velho e tinha olhos azuis, pequenos e úmidos, debaixo dos óculos de aros dourados. O doutor chamava-se Ricardo, era dono daquilo, de Maralinga, e dos corações dos habitantes, pois era famoso de bom e eu me senti contente quando ele falou...
> – Pois este é o menino, João? É pequenino... (CAMARGO, 1972, p. 22).

A caracterização do fazendeiro é estratégica. O objetivo é fazer com que o leitor veja como os corpos são tratados e como os mesmos estão posicionados dentro da cadeia de representação social: "E ele me pôs a mão na cabeça, me olhou lá de cima..." (CAMARGO, 1972, p. 22). A simetria não é de estatura corporal: o adulto olha de cima uma criança. A lógica é de poder: um branco olha de cima um negro. Os dois corpos se relacionam a partir de variáveis opostas, instituindo a ambivalência social entre mundo

branco e mundo negro. A simbologia das cores se expande para o social: o colonialista branco, de meia idade, com óculos de aros dourados, conquista os corações dos colonizados pela bondade, pela brancura, veio salvar o filho de João da miséria natural e contínua, veio salvar o negro. Por detrás da humanidade do branco, tem um colonialista que usa dos instrumentos mais sutis e eficazes de dominação do outro: o racismo. O negro é o outro social da simbologia das cores. Representa a miséria, a degradação, a falta de posses, o senso de desorganização familiar e o despreparo para o futuro. Por isso, doar o filho para o branco, todo poderoso, salvador dos negros, dos selvagens, dos sem culturas, sem fé, sem política, sem organização social, sem valores. Nada tem, só um saco com alguns farrapinhos de roupas e dois boizinhos feitos de sabugo de milho.

O conto "Maralinga" integra os quatorze contos de *O carro do êxito*, publicado em 1972. Primeiro livro de prosa de Oswaldo de Camargo, a obra apresenta uma galeria de enredos no interior dos quais as personagens são submetidas a condições econômicas e culturais as mais variadas e desafiadoras do ponto de vista da integração social. Em contextos de exploração humana, desamparo social e miséria, Oswaldo de Camargo problematiza as formas pelas quais as relações entre negro e branco são realizadas no Brasil. Para Eduardo de Assis Duarte, a obra revela não só a densidade dos enredos e das personagens, mas também como o autor faz da literatura um espaço de reflexão dessas relações: "Com efeito, nas quatorze narrativas de que compõe, *O carro do êxito* traz para o leitor muito mais do que a força de enredos planos de humanidade. Indica também a intimidade autoral" (2015, p. 1). Acompanhado de ilustrações de Genilson, o conto "Maralinga" traz uma narrativa curta, de aproximadamente três páginas, com poucas personagens, com núcleo girando ao redor de um casal e um filho, residentes numa pequena cidade fictícia de nome Rosana. O drama se desenrola com a morte da mulher, fazendo com que o viúvo seja obrigado a doar o único filho a um fazendeiro rico da região, conhecido como Dr. Ricardo. Para Eduardo de Assis Duarte:

> Em "Maralinga", conto em que o tempo da narrativa incorpora o trauma e faz com que um determinado dia se prolongue vida afora, o narrador-personagem volta à infância para relatar os momentos em que ele – pequeno ainda, mas já órfão de mãe -, é entregue pelo pai a um velho de olhos azuis, "dono" do povoado a que dá nome ao conto [...] (2015, p. 2).

Narrativa memorialística, centrada nas lembranças do narrador em primeira pessoa, a história se passa sob à ótica da criança já adulta. Na volta à infância, a personagem resolve compartilhar os sentimentos diante da perda da mãe para a

tuberculose, os sofrimentos do pai, ao ser obrigado a doar o filho para o fazendeiro, e como os acontecimentos se desenvolvem até a chegada à fazendo Maralinga. Ainda que os fatos tenham ficado, temporalmente, distantes do narrador-personagem, as lembranças permanecem vivas, como um trauma. Por isso, a falta de reserva nos relatos e nas descrições.

De acordo com Oyèrónké Oyêwùmí, as explicações biológicas ganham espaços privilegiados na explicação das posições sociais dos corpos. Os corpos biológicos diferentes vão assumir posições sociais diferentes segundo interesses do colonialista. Por causa disso, as diferenças de gênero, raça, classe e lugar ganham contornos de degeneração, de degradação: "A noção de sociedade que emerge dessa concepção é a de que a sociedade é constituída por corpos e como corpos – corpos masculinos, corpos femininos, corpos judaicos, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres" (2021, p. 27). Para a autora, as sociedades erguidas a partir da valorização do corpo se sustentam e se articulam através da percepção visual do corpo. É por meio do corpo materializado que o mundo e seus valores são apreendidos. E afirma: "A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão" (2021, p. 27).

O filósofo francês Claude Adrien Helvétius, (1715-1771), considerava a humanidade uma compreensão cultural do sujeito. Fruto da aquisição social, o homem é tributário da educação. Nesse sentido, as diferenças entre branco europeu e negro africano estavam ligadas ao grau de aquisição cultural do branco, que era mais desenvolvido. Já para Voltaire, François Marie Arouet, (1694-1778), o europeu era tão superior ao africano, quanto este era do macaco. O pensamento de Voltaire era o mesmo do conde de Buffon. Ou seja, para os dois, a Europa era superior à África e à América, assim como o corpo branco era superior ao corpo negro e ao indígena. De forma geral, os intelectuais e pensadores iluministas partilhavam do sentimento de superioridade de suas raças e culturas:

> Voltaire reencontra Buffon no seu menosprezo aos povos cujo "rosto" é selvagem com seus costumes, aos tártaros grosseiros, estúpidos e brutos, aos negros quase selvagens e feios como os macacos e aos selvagens do Novo Mundo ainda mergulhados na sua animalidade. Alguns desses selvagens não valia nem a pena conhecer, porque não prestaram nenhum serviço ao gênero humano (MUNANGA, 2013, p. 28).

Já para o Conde de Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, (1760-1825), a inferioridade do negro em relação ao branco estava associada à sua biologia, isto é, o negro era, biologicamente, inferior ao branco. O desenvolvimento civilizatório da Europa confirmava a superioridade do branco ante o atraso da África e da América. Para o positivista francês Auguste Comte, (1798-1857), a superioridade cultural da Europa em relação à África e, por conseguinte, ao africano, estava ligada à própria estrutura cerebral do homem europeu. Para o médico e fisiologista francês Pierre-Jean-Georges Cabanis, (1757-1808), as diferenças físicas, intelectuais e morais correspondiam às diferenças físicas entre as raças. Para o médico alemão Franz Joseph Gall, (1758-1828), o tamanho da cabeça e o volume do cérebro acusavam a superioridade do branco em relação ao negro. De todos os pensadores, o médico francês Pierre Paul Broca, (1824-1880), foi mais longe nas análises e afirmações. Ele considerava que os traços morfológicos, como a pele escura e os cabelos crespos, estariam frequentemente associados à inferioridade, enquanto a pele clara, o cabelo liso e o rosto ortógnato seriam atributos comuns aos povos mais elevados da espécie humana:

> Jamais uma nação de pele escura, cabelo crespo e rosto prógnato chegaria espontaneamente à civilização. Pescoço, nariz, pernas, dedos e órgãos sexuais do negro foram analisados e considerados provas de sua diminuição intelectual, moral, social, política, etc, (MUNANGA, 2013, p. 30).

Pierre Paul Broca enfatizava, em pleno século XIX, que o negro não podia se relacionar, sexualmente, com a mulher branca, pois isso poria a vida dela em risco, levando-a, até mesmo, à morte. No entanto, o homem branco poderia se relacionar tanto com a negra quanto com a mulher branca, já que seu órgão sexual era normal, diferentemente do negro. O francês acreditava, inclusive, que, ainda que ocorresse um cruzamento entre o negro e a mulher branca, o resultado da relação seria estéril, isto é: "[...] o ser gerado seria incapaz de desenvolver-se normalmente, tanto no plano físico como no moral" (MUNANGA, 2013, p. 37). Para o alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel, (1770-1831), os negros eram incapazes de se despir da animalidade e da selvageria que os cobriam. Eram seres sem linguagens e sem consciência. Eram como estátuas vazias e mortas. Isso fazia do negro um ser sem caráter humano, qualidade esta pertencente ao europeu. Portanto, negros e brancos eram diferentes não só na cor da pele, mas também no grau de humanidade e civilização que cada um atingiu:

> Hegel dizia, a propósito de tais figuras, que elas eram estátuas sem linguagem nem consciência de si; entidades humanas incapazes de se despir de vez da figura animal com que estavam misturadas. No fundo, era da sua natureza albergar o que estava já morto (MBEMBE, 2014, p. 28).

O caso de Joseph Arthur de Gobineau, (1816-1882), é ainda mais polêmico e controverso: "De abril de 1869 a maio de 1870, chefiou a delegação da França no Brasil uma personalidade polêmica e controvertida: o conde de Gobineau" (AGUIAR, 1997, p. 7). Mais conhecido pelo seu *Essai sur l'inégalité des races humaines,* traduzido para o português com o título de *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, publicado parcialmente, em 1853, e sendo editado na íntegra em 1855, a obra se revelou um clássico das teses racistas e preconceituosas em voga no século XIX. O conde de Gobineau se tornou um assíduo frequentador do Paço de São Cristóvão – Rio de Janeiro –, sendo um dos principais amigos de Dom Pedro II e seu conselheiro para diversos assuntos, incluindo educacionais. Em artigo de 1873, escrito para o periódico francês *Le Correspondant*, intitulado *L'émigration au Brésil*, afirmou que os brasileiros desapareceriam em 270 anos. Joseph Arthur de Gobineau atribuía o fenômeno à degenerescência estabelecida pela miscigenação das raças, que, em suas análises, no Brasil, era causada pelas raças negra e indígena: "Aliás, o Brasil já se acostumou a tal espetáculo. Sem falar das numerosas tribos dos Guaranis, que não deixaram nada mais do que seus nomes no solo que possuíam há bem poucos anos ainda [...]" (GOBINEAU, 1853, p. 86). O conde prossegue com as interpretações racistas e preconceituosas, afirmando que:

> A grande maioria da população brasileira é mestiça e resulta de mesclagens contraídas entre os índios, os negros e um pequeno número de portugueses. Todos os países da América, seja no norte ou no sul, hoje mostram, incontestavelmente, que os mulatos de distintos matizes não se reproduzem além de um número limitado de gerações. A esterilidade nem sempre existe nos casamentos; mas os produtos da raça gradualmente chegam a ser tão malsãos e inviáveis que desaparecem antes de darem à luz, ou então deixam rebentos que não sobrevivem (GOBINEAU, 1873, p. 85).

Conde de Gobineau, assim como os demais filósofos e cientistas do século XVIII e XIX e, ainda, alguns do início do XX, realizavam as análises e interpretações à luz dos próprios interesses. Para isso, manipulavam os dados e os fatos na tentativa de comprovar não só as hipóteses preestabelecidas, mas os desejos de homens brancos, europeus e

colonizadores, fazedores de ciências universais. Por detrás das interpretações, encontrava-se a construção da lógica epistemológica do ser, de cujo interior extraiam-se os conceitos de homem e de humanidade. Ailton Krenak critica tal concepção europeia de homem e de humanidade, afirmando que: "E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como a medida das coisas" (2020, p. 69). Com essa compreensão equivocada do ser, Ailton Krenak ressalta que: "[...] saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser" (2020, p. 69). De fato, os intérpretes europeus dos povos africanos e americanos sistematizaram e puseram em circulação não só a colonialidade geográfica e econômica, mas também a colonialidade do poder, do saber e do próprio ser[67]. Não por acaso, a comprovação científica da ante-humanidade sancionaria as ações dos europeus nos continentes africano e americano. Os crimes perpetrados pela Europa e pelo capitalismo colonialista, de que fala Aimé Césaire em *O discurso sobre o colonialismo*, ficariam, pois, isentos de julgamentos pelos tribunais internacionais. Sentimento compartilhado, também, por Kabengele Munanga:

> No seu ensaio sobre a desigualdade das raças humanas, publicado em quatro volumes entre 1853 e 1855, o conde Joseph Arthur de Gobineau coloca a principal questão: como as civilizações nascem e por que elas desaparecem. Independente da vontade de Deus, pensa Gobineau, os povos desparecem porque são degenerados (2008, p. 42).

[67] Em *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, Joaze Bernardino Costa, Nelson Maldonado Terres e Ramón Grosfoguel questionam a colonialidade do poder, do ser e do saber operando um conceito amplo e abrangente de pensamento decolonial, projeto decolonial ou, ainda, giro decolonial, para revelar como o conhecimento estava na base de sustentação dos processos de colonização da África e das Américas. Os autores chegam ao entendimento de que os movimentos negros e indígenas, as ações políticas, os grupos, os episódios e eventos (as lutas políticas das mulheres negras, dos quilombolas, dos diversos movimentos negros, do povo de santo, dos jovens da periferia, da estética e arte negra, bem como de Luiz Gama, Maria Firmina dos Reis, José do Patrocínio, Adbias Nascimento, Guerreiro Ramos, Lélia Gonzalez, Beatriz do Nascimento, Neusa Santos Souza, Clovis Moura, Sueli Carneiro, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Du Bois, Angela Davis, bell hooks, Patrícia Hill Collins, cacique Kayapó Raoni Metuktire, o cacique yanomami Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Nego Bispo – Antônio Bispo dos Santos – entre outros) de resistências à colonização ainda no século XV e, ao longo dos séculos subsequentes, configuram um pensamento e um comportamento decolonial. Assim, os pesquisadores ampliam para além de uma visão epistêmica as práticas de decolonialidade, oferecendo novas abordagens e perspectivas para pensarmos as práticas de colonialidade à luz de um conjunto variado de eventos de resistências e (re)existências na África e nas Américas. Para saber mais sobre os conceitos de colonialidade, decolonialidade, giro decolonial e projeto decolonial, sugerimos a leitura do texto: *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, organizadores: Joaze Bernardino Costa, Nelson Maldonado Terres e Ramón Grosfoguel. 2º ed.; 3º reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. Capítulos: Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiospórico. p. 9 a 24; Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. p. 27 a 50, assim como das referências utilizadas pelos autores.

Kabengele Munanga ressalta ainda que o uso da palavra degenerado, dirigida a um povo, sugere que esse povo não tem mais o mesmo valor intrínseco que possuía antes, porque não tem mais correndo nas veias o sangue puro, já que a qualidade foi afetada pela relação entre raças inferiores e superiores. Logo, a sociedade construída através do encontro de raças impuras só pode resultar em sujeitos impuros, malsãos e inviáveis, cujo caráter não dispõe dos atributos mínimos para gerir e governar qualquer que seja o cargo e a função. Nesse sentido, negros africanos e indígenas americanos estariam condenados pela impureza de seus sangues, pelo pecado de suas raças. Resta, pois, ao colonialista europeu arrancá-los do mar de escuridão, da longa noite, da selvageria a que as suas almas estavam condenadas.

Ailton Krenak afirma que diante desses quase-humanos estão os muito-humanos: "Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida" (2020, p. 70). Os exemplos aqui reunidos não contemplam os autores da sociologia e da literatura brasileiras, os quais se debruçaram sobre o negro e suas culturas, alinhando-se ao pensamento do colonialista. E não foram poucos os nomes e as obras que recorreram e se valeram de interpretações e instrumentos que macularam e deturparam os métodos científicos na intenção de chegar a um conceito de negro que realmente afirmasse a ante-humanidade imposta aos seus corpos. Quer dizer, a ante-humanidade transforma o diferente e a diferença em uma verdade aparente, fazendo do negro um ser inferior por causa das diferenças. Passando isso para o campo da verdade absoluta.

Achille Mbembe afirma que: "A África, de um modo geral, e o Negro, em particular, eram apresentados como os símbolos acabados desta vida vegetal e limitada" (2014, p. 28). O negro era uma espécie de: "Figura em excesso de qualquer figura e, portanto, fundamentalmente não figurável" (2014, p. 28). O negro era o modelo desse: "[...] ser-outro", fortemente trabalhado pelo vazio, e cujo negativo acabava por penetrar todos os momentos da existência – a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo" (2014, p. 28). Nesse sentido, a ante-humanidade e a, consequente, escravização do corpo negro são frutos da compreensão de que o ele não dispunha de humanidade consoante o corpo branco. Vivia e, assim, deve permanecer na posição anterior a do branco. Posição caracterizada pela subalternidade e inferioridade do não-europeu. Por isso, o fardo histórico a ser carregado não só pelos descendentes de negros, mas também pelos países que sofreram a colonização e foram submetidos à escravização.

É a partir desses termos que Ramón Grosfoguel afirma que o racismo é um instrumento não só constitutivo, mas organizador das relações de dominação na modernidade: "O racismo é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade" (2020, p. 59). Isso está na própria divisão internacional do trabalho: "[...], desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades" (2020, p. 59). Isto é: "[...] divide tudo entre as formas e os seres superiores (civilizados, hiper-humanizados, etc., acima da linha do humano) e outras formas e seres inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, etc., abaixo da linha humana)" (2020, p. 59). Por fim, Eduardo Viveiros de Castro considera que a ideia de humanidade concebida e operada pelo Ocidente se ancorava na distinção entre europeu e os demais existentes. Para ele, a noção de humanidade remete à outra classificada como sub-humana:

> Tal ideia de humanidade, ao mesmo tempo que se apoia sobre uma distinção literalmente fundamental entre os humanos e os demais existentes terrestres, remete para uma sub-humanidade aqueles povos que sempre recusaram tal distinção, relegando-os para as margens da Cidade da Cultura, as marcas longínquas onde o humano se perde na selva oscura da Natureza (CASTRO, 2020, p. 79).

Logo, a humanidade que não reconhece o outro em suas diferenças reduz a própria compreensão de ser humano e de humanidade, atribuindo ao europeu colonialista e branco o estatuto de civilizado. Com isso, deixam de fora do clube da humanidade milhões de seres e várias outras regiões geográficas. Negros e indígenas, África e Américas não se tornarão membros permanentes desse clube e não estarão à serviço da humanidade. Então, fica a interrogação de Ailton Krenak: Somos mesmo uma humanidade? No próximo capítulo, criamos, formatamos e desenvolvemos a categoria de biorracismo. Argumentamos em defesa das propriedades morfossemânticas, sociais e políticas. Para nós, ela opera como componente da ante-humanidade. Além disso, o biorracismo foi abordado aqui como política de morte do corpo negro, sendo o corpo seu principal ancorador.

Capítulo 3

3 O BIORRACISMO COMO COMPONENTE DA ANTE-HUMANIDADE

Quando Padre Miguel escolheu os meninos para apóstolos,
eu estava varrendo o refeitório...
Eu estava no refeitório. Da. Alice mandou que eu varresse tudo,
passasse pano molhado no chão e espanasse as cadeiras,
porque aquilo estava uma pouca-vergonha de sujo e
assim não podia continuar,
que refeitório não era chiqueiro.

Excerto do conto 'Medo", de
O carro do êxito
Oswaldo de Camargo

A epígrafe acima, com a qual abrimos o presente capítulo, foi extraída do conto "Medo", de *O carro do êxito*, de Oswaldo de Camargo. O episódio em si narra as experiências de seminário de um grupo de adolescentes que, a despeito da juventude, precisam desenvolver atividades, realizar tarefas e protagonizar papéis históricos ligados à igreja cristã. A narrativa movimenta a cena e centraliza as atenções em Mateus, único negro entre os seminaristas. A procedência familiar da personagem é praticamente desconhecida, sabe-se vagamente das origens humildes, sendo a chegada ao seminário atribuída à orfandade de pai e mãe. Diferentemente dos demais, cujos pais planejaram e organizaram a vida futura dos filhos como servos de Deus, Mateus está ali, sobretudo, para não morrer de fome, para não ficar na vala da orfandade e da miséria comuns ao segmento negro. Não que isso venha a impedi-lo de alimentar o desejo e o sonho de ser padre. Todavia, o fato de ser negro, as funções atribuídas a ele não serão de preparo para a vida eclesiástica, pois, à época, a igreja de Deus não aceitava negros nos quadros paroquiais. Ao negro, eram vetadas as missões de capelão, padre, clérigo, bispo, cardeal, isto é, de gerenciamento religioso.

Para Jorge Nascimento: "Negros poderiam (e deveriam) ser cristãos, mas não poderiam ser sacerdotes" (2010, p. 702). A recusa era atribuída ao fato de o corpo negro carregar insígnias físicas e psicológicas que o impediam de desenvolver tais encargos litúrgicos e religiosos. Havia em circulação no imaginário coletivo o entendimento de que ele era dado à violência, que guardava predisposição ao descontrole físico e, mesmo, moral. Para piorar o quadro, operava dentro da igreja a compreensão de que o corpo negro dispunha de um caráter sexual exacerbado, isto é, poderia atacar, sexualmente, o rebanho

de Deus. Com esses atributos, não havia como o negro desenvolver qualquer atividade eclesiástica, restando-lhe, pois, as tarefas mais subalternas e desqualificadas da casa sagrada. Ao negro, destinavam-se a limpeza da igreja, a varrição, a jardinagem, os cuidados para com o pátio, a lavagem dos banheiros, isto é, limpar a sujeira do branco. Era, justamente, isso que estava fazendo Mateus por ocasião da escolha dos próximos representantes dos apóstolos pelo Padre Miguel: "Quando Padre Miguel escolheu os meninos para apóstolos, eu estava varrendo o refeitório..." (CAMARGO, 1972, p. 45).

Para Neusa Santos Souza, há em torno do negro um mito de que ele é beiçudo, que tem o nariz achatado e grosso, que possui o cabelo ruim, é dado ao sexo primitivo e à violência. É um ante-humano. De fato, inventa-se a imagem negativa do corpo negro, constituindo um caráter visual e imagético do ser: "Enquanto produto psíquico, o mito resulta de um certo modo de funcionamento do psiquismo em que predominam o processo primário, o princípio do prazer e a ordem do imaginário" (SOUZA, 2021, p. 54). Com isso, a autora chega ao entendimento de que tal visão distorcida desemboca na invenção de um mito que, por consequência, vai produzir um problema para o negro: "O mito negro configura-se numa das variáveis que produz a singularidade do problema negro" (2021, p. 55). A ante-humanidade vai fazer de Mateus uma figura desprovida de qualquer atributo para as funções gerenciais e de ordenamento da igreja. Ao seu corpo, instaura-se a experiência do biorracismo. Por ser negro, sua vida tem menos valor ante os colegas de seminário.

O biorracismo operará na vida de Mateus, outorgando-lhe as funções sociais que deve desenvolver, definindo as posições de poder e como deve agir socialmente. O biorracismo definirá qual vida terá valor e qual não terá, quem deverá viver e quem deverá morrer: "Eu estava no refeitório. Da. Alice mandou que eu varresse tudo, passasse pano molhado no chão e espanasse as cadeiras, porque aquilo estava uma pouca-vergonha de sujo e assim não podia continuar, que refeitório não era chiqueiro" (CAMARGO, 1972, p. 45). O biorracismo atravessa o corpo negro, instaurando uma realidade social desarticulada e desarranjada dos desejos e anseios da pessoa negra. Enquanto Deodato, Luquinha, Jonatas e Zezeco se preparam para a encenação da história sacra dos apóstolos, Mateus limpa o refeitório do seminário, pois a ante-humanidade o impede de ser sujeito humano como os demais colegas. O biorracismo articula a ante-humanidade de tal maneira que todas as relações envolvendo o negro social e culturalmente são afetadas. Nesse contexto, o propósito desse capítulo é apresentar a categoria de biorracismo, explorar algumas de suas propriedades semânticas, destacando seu caráter morfológico e

as atribuições na vida do negro. A leitura apresenta e expõe o biorracismo como componente da ante-humanidade, acentuando os aspectos políticos, e discutindo como ele opera no corpo e na vida do negro, definindo quem deve viver e quem deve morrer.

3.1 Biorracismo: a política de morte do corpo negro

Essa seção apresenta e desenvolve a categoria de biorracismo, abordando-a e compreendendo-a como prática e como expressão de poder direcionada à vida do negro. Como prática política dirigida à vida do negro, o biorracismo opera como política de morte. Isso implica diretamente na decisão de quem deve morrer e de quem deve viver. Nas sociedades regidas pela lógica da raça, como as de históricos colonial e neocolonial, os princípios organizacionais e relacionais ancoram-se e fundamentam-se na hierarquização de corpos, acarretando numa rede de ações e práticas políticas por meio das quais os corpos são atravessados, sendo o racismo um dos articuladores da dialética de dominação. Para Achille Mbembe, o colonialista atribui à raça branca as capacidades de vontade e de construção histórica: "A raça branca seria a única a possuir vontade e capacidade de construir um percurso histórico" (2014, p. 81). Por outro lado, confere à raça negra a ausência de vontade e de falta de energia próprias. Isto é, o europeu instaurou uma compreensão epistêmica de colonização do ser para melhor implementar a política de dominação e exploração: "A raça negra, especificamente, não teria nem vida, nem vontade, nem energia própria. Consumida por antigas raivas ancestrais e intermináveis lutas interinas, girava sobre si mesma" (2014, p. 81). À vista disso, os corpos são racializados e biologizados com o propósito de operar e desempenhar atribuições específicas nas sociedades colonial e neocolonial.

Nas sociedades regidas pelas noções de raça, a depender de quem tem o poder, o direito à vida e à morte se torna um instrumento político. Logo, matar ou deixar viver configura a materialização do direito sobre a vida e o corpo. O direito sobre a vida e o corpo do negro, através da perspectiva da raça, classificamos de biorracismo. Quem usa do biorracismo, como direito sobre a vida, exerce o controle sobre a vida e o corpo. Todavia, nas sociedades coloniais e neocoloniais, o corpo branco atua como componente do poder, da cultura, da história e da racionalidade universal. A ele, é atribuído o direito sobre a vida, pondo à sua disposição as ferramentas e os instrumentos de controle do ser, decidindo quem deve morrer e quem deve viver. O branco governa o corpo negro, definindo sua morte. Da mesma maneira, promove o corpo branco, estabelecendo o

direito de viver. Nas sociedades coloniais, o branco dispõe de métodos de controle sobre a vida do negro, numa demonstração de biopoder[68].

Morfologicamente, o termo biorracismo surgiu do encontro de três palavras: a) do prefixo grego *bio*, significando vida. Para melhor entendimento, o sentido correspondente à vida foi mantido; b) do latim *ratio*, que por sua vez dará origem ao italiano *razza*. Os sentidos ligados à sorte, categoria e espécie foram separados para melhor atender ao nosso propósito. Logo, importa-nos *razza* somente como espécie; e c) do sufixo grego *ismós*, correspondendo à tendência. Desse agrupamento, surgiu a categoria de biorracismo, significando política de morte do corpo negro. Abordamos o biorracismo como categoria de reflexão da obra de ficção de Oswaldo de Camargo para compreender como o autor arranja as narrativas e as personagens diante da sociedade que tem o racismo como instrumento de eliminação da vida do negro. Nesse sentido, o biorracismo opera como instrumento de expressão de poder.

Como categoria de força, o branco utiliza o biorracismo para reprimir, oprimir, subalternizar e, até mesmo, invalidar a vida do negro, provocando o extermínio do seu corpo e de sua vida. Ao considerar o racismo como mecanismo de morte do negro,

---

[68] O presente estudo não aborda a categoria de biopoder conforme pensou, formulou e propôs Michel Foucault, para quem essa noção seria aquela espécie de domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu o controle. Isto é, o Estado soberano e constituído exerce o poder sobre a vida, decidindo quem deve viver e quem deve morrer: "O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer" (FOUCAULT, 2005, p. 287). Ainda que a categoria de biorracismo guarde sentidos e semelhanças com a de biopoder, gostaríamos de aproximar nossa abordagem das propostas e reflexões de Achille Mbembe, em *Necropolítica*. A decisão de fundamentar o argumento em *Necropolítica* se justifica pela experiência de Achille Mbembe em ancorar seu pensamento e suas reflexões nas questões de raça e na afrodescendência, bem como na diáspora negra. Partindo de seu pensamento e contextualizando as leituras para nossa abordagem de pesquisa, decidimos por não considerar o Estado brasileiro como definidor direto e ditatorial de quem vai viver ou morrer. O Estado, em quanto entidade investida de poder absoluto e ditatorial, não constituirá a causa central de nossa compreensão do biorracismo. Ainda que saibamos o papel do Estado brasileiro em deixar morrer o corpo negro, em abandoná-lo a toda sorte, abordaremos o racismo como instrumento de poder indireto do Estado, como política indireta sobre a vida, isto é, uma biopolítica. Assim, o Estado usa do racismo indireto como disfarce para biorracializar os corpos e deixar morrer aqueles que não têm valor, consoante os interesses econômicos e culturais. Logo, o racismo como instrumento de poder, usado pelo branco ou, ainda, pelo Estado, para oprimir, reprimir e inferiorizar o negro, é uma prática de poder sobre a vida. Dessa forma, o racismo atua como instrumento de poder sobre o corpo e a vida do negro, decidindo, inclusive, sua existência. O poder do racismo está aqui definido como biorracismo: "[...] é uma forma de destruição material dos corpos humanos e populações" (MBEMBE, 2018, p. 10 e 11). Para maiores compreensões acerca da ideia de necropoder, sob a perspectiva da afrodescendência, sugerimos a leitura do seguinte texto: *Necropolítica*, de Achille Mbembe, 2018. Já para conhecer, mais profundamente, as categorias de biopoder e biopolítica, à luz do próprio Michel Foucault, ler: *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France* (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão; São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 285 a 316. Ler, ainda: *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France* (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão; São Paulo: Martins Fontes, 2008. Agora, para compreender o biopoder na realidade brasileira, em particular, no Rio de Janeiro, ler: *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*, de Sueli Carneiro; 2011, da p. 131 a 134.

propomos o biorracismo como poder sobre a vida do negro. De tal compreensão, surgiu a ideia de abordar o biorracismo como prática de poder e como política de morte. As perspectivas teóricas que nos provocaram a pensar na formulação da categoria se ancoram em Achille Mbembe, em *Necropolítica* (2018) e *Crítica da razão negra* (2014). Os sentidos contidos na categoria de biorracismo nos remetem às noções de raça como instrumento de poder político. Logo, nas relações envolvendo colonizador e colonizado: poder, corpo, vida e morte constituem uma espécie de necropoder. Para melhor compreensão dessas categorias, gostaríamos de, brevemente, distinguir biopoder e necropoder de biorracismo.

O biopoder é a expressão da força de uma política de estado, de uma instituição, de um órgão ou de uma repartição no interior das quais o gestor, agindo como político, como soberano, dispõe de liberdade e de instrumentos de poder. Com isso, ele pode assassinar e exterminar o outro, definindo-o como inimigo do Estado ou da Instituição. O extermínio do outro se torna, assim, um meio para alcançar a estabilidade, a ordem pretendida, mantendo o poder nas mãos de um grupo específico, de um partido político, ou de uma pessoa. Por detrás disso, há a expressão do poder máximo. No entanto, para alcançar os propósitos, ele exerce o direito de matar. Para Achille Mbembe, em condições de expressão do poder máximo, devemos nos perguntar qual o lugar dado à vida e à morte: "Se considerarmos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte, e ao corpo humano?" (MBEMBE, 2018, p. 16). Para o poder se sobrepor à vida, os sujeitos condenados à morte perdem o caráter político, social e cultural, isto é, perdem a humanidade, sendo reduzidos a corpos biológicos por causa da ante-humanidade: "A vida do escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte-em-vida" (2018, p. 29).

Para Oyèrónké Oyewùmí, uma questão rondava o colonialista e a colonização: "O ponto central do governo colonial era a questão de como extrair riqueza das colônias para o benefício das potências europeias ocupantes" (2021, p. 222). Para extrair o máximo de riqueza possível das colônias, foi preciso desarranjar e desarticular as estruturas de sustentação das sociedades invadidas e transformar os colonizados em subcategorias humanas, em bestas, em coisas: "Os colonizados também perderam a capacidade de fazer sua própria história sem interferência estrangeira; eles perderam seu trabalho e sua terra; muitos perderam a vida [...]" (2021, p. 193). Oyèrónké Oyewùmí considera que a biologização do colonizado é fruto da visão de mundo que acredita na superioridade do branco e na inferioridade do negro. Essa foi, portanto, a maneira de eliminação do não-

europeu. Logo, isso é uma forma de hierarquização racial das relações entre colonizador e colonizado, sendo os corpos a base de inscrição da lógica racial. De fato, os africanos negros e os indígenas americanos foram transformados em corpos e como corpos deviam agir e atuar:

> O costume e a prática coloniais surgiram de "uma visão de mundo que acredita na superioridade absoluta do humano sobre o não humano e o sub-humano, o masculino sobre o feminino... e o moderno ou avançado sobre o tradicional ou selvagem". Portanto, o colonizador diferenciava os corpos masculinos e femininos e agia de acordo com tal distinção. Os homens eram o alvo principal da política e, como tal, eram os nativos e, portanto, visíveis (OYEWÙMÍ, 2021, p. 185 e 186).

O pensamento de Oyèrónké Oyewùmí vai na mesma direção do que afirma Neusa Santos Souza ao considerar a redução do negro à instância biológica. Para ela, os brancos isolavam alguns aspectos do comportamento dos negros e os consideravam invariáveis. Com isso, extraíam uma compreensão geral dele: "Os brancos isolavam certos aspectos do comportamento dos negros das condições que os produziram, passando a encará-los como atributos invariáveis da 'natureza humana' dos negros" (2021, p. 48). Desse modo, a representação do negro girava em torno dos anseios e desejos do branco e dos interesses coloniais. A propósito, ora o negro era representado como meio caminho entre o macaco e o homem branco, ora como corpo biológico desprovido de qualquer caráter humano. Contudo, essa compreensão do colonizado não passa da visão mítica do outro, cujas características desprezam o caráter cultural e psicológico do negro. Assim, o negro é inventado como corpo biológico a partir da redução à raça:

> A representação do negro como elo entre o macaco e o homem branco é uma das falas míticas mais significativas de uma visão que o reduz e cristaliza à instância biológica. Essa representação exclui a entrada do negro na cadeia dos significantes, único lugar de onde é possível compartilhar do mundo simbólico e passar da biologia à história (SOUZA, 2021, p. 57).

Essa é uma prática de poder sobre a vida. É um biopoder. O biopoder é a prática de destruição da vida, de destruição humana, de redução do sujeito ao corpo. Dessa forma, vida e morte estão interligadas. Para Achille Mbembe, o biopoder funciona mediante a divisão de quem deve viver e de quem deve morrer: "[...] o biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer" (MBEMBE, 2018, p. 17). O autor prossegue, afirmando que o biopoder opera no campo biológico,

controlando vivos e mortos: “Operando com base em uma divisão entre os vivos e os mortos, tal poder se define em relação a um campo biológico – do qual toma o controle e no qual se inscreve” (MBEMBE, 2018, p. 17). Para a materialização do poder sobre a vida, o autor ressalta que é preciso distribuir a espécie humana em grupos e em subgrupos, instaurando no interior das relações uma espécie de incisão, de fenda biológica entre colonizador e colonizado: “Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros” (2018, p. 17). Nesse contexto, Achille Mbembe afirma que a raça tem um lugar preponderante na racionalidade própria do biopoder:

> Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles (MBEMBE, 2018, p. 18).

Dessa maneira, o racismo é uma tecnologia destinada ao exercício do biopoder: “Que a “raça” (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável” (MBEMBE, 2018, p. 17). É uma ferramenta de dominação do outro, do colonizado. Nesse contexto, a raça atua como sombra do pensamento Ocidental, articulando, promovendo e implementando políticas de humanização e desumanização de corpos: “Por todas essas razões, o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias” (MBEMBE, 2018, p. 36). Brancos e negros são imaginados, inventados e tratados como corpos biológicos. Colonizador e colonizado foram inventados como corpos hierarquizados, em que o branco exerceu e continua a exercer o direito de matar o corpo negro e deixar viver o corpo branco: “[...] este velho direito soberano de matar” (MBEMBE, 2018, p. 18). Portanto, na economia do biopoder, o racismo opera como ferramenta de regulação e distribuição da morte, fazendo funcionar e circular os aspectos assassinos do Estado: “Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado” (2018, p. 18). À vista disso, o Estado emprega o biorracismo para materializar o direito sobre a vida e o corpo negro. Isto é, o racismopoder. Ao negro, é imputado o direto de morte e, ao branco, o de viver. Viver e morrer estão inscritos na economia da colonização, ocasionando a política de morte do corpo negro. O que classificamos aqui de racismopolítica.

Já o necropoder ancora-se na compreensão de que a organização política do Estado foi pensada, arranjada e construída com o propósito de favorecer a um corpo, a um grupo em detrimento de outro. Quero com isso afirmar que, o necropoder desenvolve instrumentos, os quais atuam como política específica de corpos, definindo quem importa e quem não importa, quem tem valor e quem não tem, quem pode ser descartável e quem não pode, quem deve viver e quem deve morrer. De fato, o necropoder é a política da morte. Num Estado soberano, o necropoder funciona como arma política de extermínio dos indesejados, dos opositores e dos que não aceitam as ordens do soberano, do ditador ou do fundamentalista. Para Achille Mbembe, a ocupação colonial é uma forma de necropoder: "A forma mais bem-sucedida de necropoder é a ocupação colonial contemporânea [...]" (2018, p. 41). O necropoder, então, é o fundamento da necropolítica, e organiza-se em torno dos princípios de classificação, organização, hierarquização e distribuição de sujeitos e corpos. Os sujeitos são os colonialistas europeus e os corpos são os colonizados negros e indígenas. Logo, os corpos que devem morrer.

Na necropolítica, o necropoder atua como instrumento de preservação da vida daqueles que são os escolhidos, os bem-nascidos. Estes são os humanos ou super-humanos, já os descartados, aqueles que vão morrer, são os ante-humanos, os colonizados, os escravizados, os negros e os indígenas. Nesse sentido, a necropolítica é a macropolítica do corpo e da morte em que o necropoder é só mais uma das tecnologias que atuam diante da vida e da morte. Na sociedade regida por tais princípios, a vida perde espaço para o corpo. O corpo se torna o local a partir do qual as relações de poder se inscrevem e concretizam-se. Corpos desejáveis devem ser preservados, cuidados, cultivados, logo, devem viver. Corpos indesejáveis devem ser descartados, ceifados, abolidos, logo, devem morrer. O que a política da morte revela é que o corpo branco – o colonialista – deve ser preservado e reproduzido, e o corpo negro – o colonizado – deve ser descartado e impedido de se reproduzir. Os africanos negros escravizados, os indígenas das Américas, bem como seus descendentes sabem bem como a necropolítica operou à luz do necropoder.

Portanto, quando da ocupação colonial, da implantação do estado colonial, da política colonial e seus correlatos, os espaços físicos foram demarcados, assim como o controle físico foi implantado como método político de divisão social e racial. Pois, somente dessa maneira, o colonizador preservaria a vida do branco, preservaria a civilização ocidental. Dividia-se mundo branco ocidental de mundo negro. Achille Mbembe ressalta que: "A ocupação colonial em si era uma questão de apreensão,

demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais" (2018, p. 38). Ainda afirma que: "Essa inscrição de novas relações espaciais (territorialização) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes" (MBEMBE, 2018, p. 38). E prossegue: "[...] a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais" (MBEMBE, 2018, p. 38 e 39). Para Sueli Carneiro, contrato social, biopoder e epistemicídio são instrumentos à serviço do racismo: "[...] contrato social, biopoder e epistemicídio, por exemplo, são conceitos que se prestam como contribuição ao entendimento da perversidade do racismo" (2011, p. 90). Dessa forma, biopoder e necropoder são ferramentas tecnológicas das políticas de colonização voltadas para dominação de territórios e povos. Isto é, fazem parte da política de morte, na necropolítica.

O biorracismo, enquanto conceito, elabora-se e ancora-se, também, na política da colonização. Suas morfologia e formatação semântica aproximam-se de seus correlatos acima referidos. No entanto, na abordagem que adotamos, a raça é o seu principal combustível, o elemento propulsor e organizador. Na leitura que fazemos, o biorracismo opera como instrumento de redução do colonizado a um lugar de subalternidade e inferioridade, elaborando posições hierarquizadas para o corpo negro. Da mesma maneira, exerce papel de poder para o corpo branco, instituindo um mundo para o branco e outro para o negro. A anterioridade pensada e formatada para o não-europeu foi tratada aqui como ante-humanidade. Logo, o biorracismo desempenha funções de componente da ante-humanidade, atuando no corpo como política de morte do negro. Ou seja, o biorracismo reduz o corpo negro ao biológico, articulando biologia e corpo numa única explicação: o corpo como inscrição e tradução dos comportamentos biológicos do colonizado.

Enquanto o europeu colonialista é duplo – ser pensante e ser biológico –, o colonizado é reduzido à uma única instância – ao corpo –, visto como dimensão selvagem e primitiva: "Os selvagens são, por assim dizer, seres humanos "naturais", que carecem do caráter específico humano, da realidade especificamente humana [...]" (MBEMBE, 2018, p. 36). Isto é, desprezam e destroem-se outras formas de expressão do ser negro. Isso é possível graças à atuação do biorracismo, ou melhor, a raça como determinante da vida do colonizado. Para Kabengele Munanga, o colonialista vai tratar o negro como instância coletiva, generalizando os aspectos individuais e particulares negativos dele.

Com isso, o negro se torna uma figura geral, tendo suas individualidades apagadas e eliminadas: “Todas as qualidades humanas serão retiradas do negro, uma por uma. Jamais se caracteriza um deles individualmente, isto é, de maneira diferencial” (MUNANGA, 2020, p. 32).

Para Oyèrónké Oyewùmí, no Ocidente, a biologia exerce um fascínio sobre as explicações do ser. Para ela, tal fascínio ajuda a compreender as formas ocidentais de explicações da diferença e do outro, cujo destino das pessoas parece caminhar quase sempre para a biologia. O fascínio pelo biológico e pelo corpo constitui um dos princípios basilares do pensamento ocidental: “A ideia de que a biologia é o destino – ou melhor, o destino é a biologia – tem sido um marco do pensamento ocidental por séculos” (2021, p. 27). Para ela, não soa estranho que, quando o corpo político precisa ser limpo, purificado, os corpos indesejados e desajustados devem ser eliminados, devem morrer: “Não surpreende, portanto, que, quando o corpo político precisou ser purificado na Alemanha nazista, certos tipos de corpos tiveram de ser eliminados” (2021, p. 28). Na lógica do pensamento ocidental biologizado, o biorracismo atua como política de força, funcionando como dispositivo de controle, tendo como uma das principais atribuições impedir que os corpos negros se afirmem em quanto sujeito de direito e constituintes de valores culturais. Nesse sentido, o branco sequestra para si os conceitos de humanidade e civilidade, sendo o corpo dotado de atributos físicos, psicológicos e culturais que comprovam a suposta superioridade dele em relação ao negro. Assim, o branco implanta na sociedade colonialista e na cabeça dos colonizados os sentimentos de inferioridade dos seus corpos e das culturas, desembocando na repulsa e negação de tudo que constitui o mundo negro. É por isso que essa prática colonial, adotada pelo europeu na África e nas Américas para dominar, explorar e escravizar o corpo negro, constitui o biorracismo. De fato, é a política de morte do corpo negro, na qual o biorracismo opera como componente da ante-humanidade. Vejamos, na passagem a seguir, extraída do capítulo “Micróbio Preto”, da obra *A descoberta do frio*, como isso ocorre:

> A doença, padre, é o frio. Um frio que faz o coitado entrar no ridículo de tentar se proteger com retalhos de flanela, gorros, dois ou mais, peles de bicho doméstico, como gato. O queixo treme, de se ouvir de longe, a vítima não consegue falar, dos olhos descem lágrimas, mas, padre, dentro é que está a miséria: o infeliz vira um campo de batalha onde a desgraça dá vivas à sua inteira vitória. Parece que a sua reza, a única possível do momento, é esta: meu Deus, meu Deus; sinto-me como um micróbio preto; vou desaparecer! E some, definitivamente (CAMARGO, 2013, p. 67).

Logo após uma longa conversa com o amigo Laudino, no bar malungo, Zé Antunes parte para o local de trabalho, com a tarefa de escrever uma carta ao padre Antônio Jubileu. O teor da carta diz respeito ao estado do maluguinho Josué Estêvão, cujo frio tomara de conta, fazendo o jovem de apenas dezesseis anos sumir, desaparecer, evaporar. O reverendo dispõe de certa admiração e respeito no meio negro, atuando, em dados momentos, como intermediário na resolução de algumas questões. Por causa disso, Zé Antunes considera que ele pode colaborar na denúncia do estranho fenômeno, cujo acometimento atinge somente os negros. Com tal propósito, redige a carta ao religioso, solicitando providências e ajuda. O episódio acima foi extraído da carta endereçada ao padre. Dele, destacamos dois pontos que nos interessam: a) o problema é diagnosticado como doença e nomeado como frio; e b) os sintomas que o negro revela ao ser acometido pelo frio.

Zé Antunes relata ao padre Antônio Jubileu que a causa do desaparecimento de Josué Estêvão é uma doença. Além do mais, a nomeia como frio: "A doença, padre, é o frio". O frio é, na realidade, um tropo literário, uma imagem, uma metáfora para racismo. Oswaldo de Camargo emprega o recurso linguístico indireto como estratégia alegórica para enganar o sistema de repressão e opressão que vigorava no Brasil quando da publicação da obra *A descoberta do frio*, 1979. Em cenários de suspensão dos direitos básicos do cidadão, como o de expressão, não era prudente e nem aconselhável a um autor, escritor ou intelectual falar abertamente de questões, como raça, racismo, gênero, classes e identidades. Isso poderia lhe custar não só a liberdade, mas também levá-lo ao exílio, sob a acusação de tentativa de divisão da nação e de comunismo. No entanto, para minar e ludibriar as instituições e os meios de repressão do Regime Militar[69], Oswaldo de Camargo põe no discurso da personagem aquilo que não podia fazer. Ou seja, faz de Zé Antunes o canal de denúncia do racismo à brasileira, ainda que isso ocorra, indiretamente, por meio de metáforas, nomeando-o de frio.

Dessa forma, o autor não se exime de classificá-lo como doença, como mal que ataca e destrói a vida das pessoas negras, levando-as a morte. Isto é, o frio atua no corpo do negro com tamanha força e poder que o invalida, paralisando-o, imobilizando-o, ceifando sua vida. O poder sobre o corpo e a vida do negro está aqui classificado como biorracismo. Uma política de morte. Ela desempenha o papel de instrumento de limpeza

[69] Para saber mais sobre as questões de raça, racismo e identidade na ditadura militar (1964-1985), retomar as referências sugeridas na nota de rodapé de número 8.

do corpo social, eliminando os indesejados. Para Grada Kilomba, quando o colonizador profere a palavra negro, ele não se refere somente à cor da pele do colonizado, mas também à uma cadeia de termos e sentidos associados ao primitivismo, à selvageria, animalidade, preguiça, sujeira e ignorância:

> [...] quando a palavra Negro é proferida, a pessoa que o faz não se refere somente à cor da pele negra, mas também à cadeia de termos associados à palavra em si: primitivismo – animalidade – ignorância – preguiça – sujeira – caos, etc. Essa cadeia de equivalências define o racismo (2019, p. 156).

Com isso, Grada Kilomba afirma que nós nos tornamos a corporificação de cada um desses termos: "[...] não porque eles estão inscritos fisicamente na superfície de nossas peles e não porque eles são reais, mas por causa do racismo" (2019, p. 156). Não por acaso, o biorracismo atua como: "Um frio que faz o coitado entrar no ridículo de tentar se proteger com retalhos de flanela, gorros, dois ou mais, peles de bicho doméstico, como gato" (CAMARGO, 2013, p. 67). Ao relatar as consequências do racismo na vida do negro, Maria Lúcia da Silva afirma que ele é uma violência vivida e revivida cotidianamente. Além do mais, o racismo reatualiza os traumas, as dores e as feridas, promovendo comportamentos físicos e psicológicos desastrosos para o negro. Os sentimentos de ansiedade, angústia, medo, culpa, vergonha e inferioridade tomam conta da pessoa de tal maneira que o sujeito perde a compreensão e a ideia de humanidade, passando a agir e pensar como um desamparado, desajustado, como um doente. O sujeito passa a sentir a presença constante de uma sombra a acompanhá-lo: "O queixo treme, de se ouvir de longe, a vítima não consegue falar, dos olhos descem lágrimas, mas, padre, dentro é que está a miséria" (CAMARGO, 2013, p. 67). Para Maria Lúcia da Silva, o sujeito que sofre o racismo vive num estado de desamparo:

> É uma vivência que reedita a violência vivida no cotidiano, reatualizando a experiência traumática: um evento real, acompanhado de uma experiência subjetiva que promove crises de ansiedade e angústia, culpa, sentimentos de vergonha e a experiência de estar desamparado, sem defesa e diante de pessoas em que não se confia (2021, p. 15).

Para exemplificar como o biorracismo atua na vida do negro e quais os efeitos, a psicóloga recupera ocasiões nas quais ela mesma teve que lhe dar com o racismo. Para ela, pior do que se defrontar com esse crime, é ter que encarar a recusa e a negativa de quem poderia ajudá-la a superar os traumas. Para muitos, o racismo não existia. Logo,

não existindo, não há como desenvolver qualquer forma de combatê-lo ou enfrentá-lo: "Isso é bobagem, racismo não existe" (SILVA, 2021, p. 16). Grada Kilomba afirma que a negação do racismo é uma forma de manter e legitimar as estruturas violentas de exclusão racial: "No racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial" (2019, p. 34). Por isso, Maria Lúcia da Silva afirma que o biorracismo age como fantasma, como algo que ninguém vê. Isto é, o biorracismo é, sistematicamente, negado enquanto prática social discriminatória e hierarquizante. Além da negação de sua existência ser, também, uma violência, gera ainda uma série de entraves para resolução do problema. Ademais, a negação do racismo revela as estratégias utilizadas pela política de morte do corpo negro. Ou seja, não se pode enfrentar aquilo que não existe. No entanto, para quem é atacado por ele, sabe da sua existência e das consequências. Além disso, o mais traumático é a presença constante, rondando o corpo e a mente do negro ao longo de toda a vida, desde o nascimento até a morte:

> O racismo ronda sua existência na condição de um fantasma desde o seu nascimento, ninguém o vê, mas ele existe; embora presente na memória social e atualizado através do preconceito e da discriminação racial, ele é sistematicamente negado, se constituindo num problema social com efeitos drásticos sobre o indivíduo (SILVA, 2021, p. 16).

Além dos efeitos violentos para a vida do negro, Maria Lúcia da Silva finaliza ressaltando que, até mesmo para quem sofre o racismo é difícil nomeá-lo e detectá-lo, já que sua existência é negada. Por causa disso, ela sugere que uma das formas pelas quais podemos conhecer as artimanhas disfarçadas e as manifestações indiretas do biorracismo passa pelo comprometimento para com as experiências das pessoas negras. As experiências constituem a história do negro nas dimensões políticas, sociais, culturais e psicológicas. Por isso, o corpo negro carrega consigo as potencialidades para o enfrentamento do biorracismo. Para ela, é preciso tornar-se negro. Ao ter consciência da condição de negro, é possível lutar contra a existência do biorracismo e contra seus efeitos. Ao tornar-se negro, as experiências de exclusão, discriminação e humilhação passam a fazer sentido:

> E tudo ganhou sentido, significado, nome: memórias remotas foram acionadas, e, como num filme, cenas foram se desenrolando e tomando conta de mim. Nesse momento, eu pude nomear aquele embaraço, aquela angústia, e fazer laço com a realidade. Eu constatei a existência do racismo. Eu compreendi o que se operou em minha vida, durante anos:

> experiências de exclusão, discriminação e humilhação (SILVA, 2021, p. 17).

Para Neusa Santos Souza, ser negro é tornar-se negro. Para isso, é necessário: "[...] tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece" (2021, p. 115). Nesse sentido, a personagem Zé Antunes atua com o comprometimento de não só ser negro, mas tornar-se, na medida em que procura desvendar o frio, criando uma rede de contato e fazendo circular as diversas informações acerca dos sintomas do biorracismo para a população negra. Por isso, descreve ao padre Antônio Jubileu como o biorracismo acomete o negro, e o que ocorre logo após a contaminação. Ou seja, surge um conjunto de comportamentos e atitudes estranhas, os quais vão fazer com que o negro se isole: "[...] o infeliz vira um campo de batalha onde a desgraça dá vivas à sua inteira vitória. Parece que a sua reza, a única possível do momento, é esta: meu Deus, meu Deus; sinto-me como um micróbio preto; vou desaparecer! E some, definitivamente" (CAMARGO, 2013, p. 67). Vejamos ainda, em outra passagem, extraída agora do conto "Civilização", da obra *O carro do êxito*, como o biorracismo opera na vida do negro:

> Subi na "Neurotc's House", porque Fred foi com a minha cara, foi e ainda vai:
> – Gosto de você, preto, você provou que um preto pode livrar-se de sua carga ... Gosto de você, preto, gosto mesmo...
> E ele me ajeitou o nó da gravata, sorrindo, muito loiro, muito fino e bonito, como um branco.
> E sua mão, no meu ombro, me belisca a carne até o osso, testando a resistência...
> – Gosto de você, preto, gosto mesmo... (CAMARGO, 1972, p. 71).

No episódio, é possível verificar: a) a farsa de Fred através da fala do narrador; e b) o negro é explorado racialmente pelo branco. No primeiro aspecto, Paulinho deixa pistas de como Fred orquestra todo um ambiente de mentiras e enganação em torno de sua chegada à Neurotc's House: "[...] Fred me exibe como fruto de seu desvelo, cria sua" (p. 70). Paulinho não chegou até ali por ser órfão de pai e ter mãe bêbada e tuberculosa, nada disso: "Pegou-me pequeno a uma preta bêbada, tuberculosa e sem marido [...]" (p. 70). Isso não passa de invenção e mentiras criadas e popularizadas por Fred: "Hoje estou na Neurot's House e Fred me aprecia. Chego de manhã e minha função é conversar com os frequentadores. Conversar oficialmente e sofismar" (p. 70). Paulinho o encontrou no

meio da rua quando procurava um trabalho, logo após ser escorraçado da casa do maestro Borino, para quem prestava serviços de aulas de Harmonia.

No entanto, para engar os clientes, convivas e frequentadores, Fred inventou essa história com o propósito de impressionar e vender a imagem de homem bom, honesto, humano e sensível às causas alheias. Por isso, ao ver a condição de Paulinho, condoera-se com tamanho sofrimento e dor, resolvendo adotá-lo e levá-lo para casa, como se fosse filho. Essa era a narrativa inventada e vendida por Fred quando perguntavam acerca das origens do jovem negro. Paulinho, também, era obrigado a mentir, pois se assim não procedesse, teria o emprego perdido. No fundo, o que se revela por detrás das mentiras de Fred é um estado de exploração do negro e de suas habilidades para com a música, esse é o segundo aspecto observado no episódio. O biorracismo de Fred anula a humanidade de Paulinho, fazendo deste uma vítima daquele, isto é, o negro será reduzido à cor da pele. Por causa disso, ele é obrigado a macular seu caráter para não morrer na vala da miséria e do anonimato impostos pela civilização branca.

Para Lélia Gonzalez, o branco faz com que as ações racistas sejam vistas pelos seus pares e pela sociedade como algo comum, corriqueiro. Dessa forma, argumenta a autora, o racista naturaliza o racismo: "A primeira coisa que a gente percebe nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria" (2021, p. 78). Nesse sentido, ela questiona quais os motivos levam a naturalização do racismo: "Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criancice etc. e tal" (2021, p. 78). A autora ainda enfatiza que a sociedade regida pela lógica da raça desenvolve mecanismos de criação de imagens negativas sobre a população negra, bem como organiza as estruturas sociais com o propósito de preservar a vida do branco e degradar a do negro. Logo, é a política de morte do corpo negro. De fato, o biorracismo opera para desqualificar, vilipendiar e ceifar a vida do negro:

> Daí é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha é malandro, e se é malandro é ladrão. Logo, tem que que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha, pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Portanto, tem mais é que ser favelados (GONZALEZ, 2021, p. 78).

No entanto, o negro, assim como o colonizado, sabe que a imagem que o branco tem dele não é real, que não passa de uma invenção. Paulinho sabia que tal história não

correspondia aos fatos, que não passava de uma estratégia de dominação e opressão, porém precisava do emprego. Se ele não fizesse o que mandava o patrão branco, loiro e fino estaria no olho da rua. Isto é, Fred constrói uma atmosfera de medo e opressão, cujas teias enlaçam Paulinho numa redoma de mentiras e exploração. Para Frantz Fanon: "O branco quer o mundo; ele o quer só para si. Ele se considera o senhor predestinado deste mundo" (2008, p. 117). Esse é o sentimento de Fred e dos seus amigos da Neurotc's House. O mesmo sentimento e o mesmo pensamento do colonialista, revelados nas ações e atitudes dele. Em cenários assim, o negro vê-se emparedado, sitiado: "eu estava murado" (FANON, 2008, p. 109). Para Frantz Fanon, na ótica do branco e da sociedade colonial, assim como nas de origem colonial, o negro passa a ser uma figura ameaçadora para a ordem social prefixada, podendo, a qualquer momento, causar desordem e terror na população civilizada, na população branca. Por causa disso, ele precisa sempre ser vigiado e o colonialista estar sempre policiado:

> O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque tem frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! (FANON, 2008, p. 107).

Não por acaso, Fred ironiza, ou melhor, ridiculariza, continuamente, seu funcionário, afirmando que gosta de Paulinho ou que gosta de preto: "Subi na "Neurotc's House", porque Fred foi com a minha cara, foi e ainda vai: "– Gosto de você, preto, você provou que um preto pode livrar-se de sua carga ... /Gosto de você, preto, gosto mesmo..." A repetição do termo "preto" indica o biorracismo de Fred diante do negro, diluído na ironia corrosiva da ideia de livrar-se de sua carga. Ele não gosta de negro e nem gosta de Paulinho, a repetição da palavra é uma maneira de induzir os clientes de Neurotc's House a acreditarem nas suas ações humanitárias. Paulinho é só mais um negro explorado pelo sadismo do branco, não sendo ele, seria qualquer outro. O branco guarda consigo a compreensão de que negro é tudo igual. Que por ter a pele negra, por ser negro, ele não tem sensibilidade, história, cultura, não tem família, não tem pai e nem mãe. Por isso, Fred inventa uma história para a chegada de Paulinho à sua vida. Com isso, o branco elimina a história verdadeira do negro, apaga aquilo que liga o negro ao passado, aos ancestrais, corta o fio condutor que o leva às verdadeiras origens. A história do negro passa a ser construída e contada sob a perspectiva do branco. Portanto, o branco coloniza

o ser, destruindo sua história e seu passado. Com isso, o negro se esvazia, perde as bases de ancoragens e referências que os ligam aos familiares. Para Ramón Grosfoguel, o capitalismo difunde uma compreensão de modernidade emancipatória para induzir o sujeito a acreditar numa noção de liberdade. Todavia, isso não passa de uma prática de colonialidade cujos principais propósitos são exploração e violência do ser, cujas consequências são vidas medíocres:

> A modernidade/colonialidade é um projeto civilizatório, que se reproduz no calor da violência e difunde com a violência em uma escala planetária que gerou a expansão colonial europeia para produzir vida (embora sejam vidas medíocres) nas zonas do ser e morte prematura nas zonas do não ser (GROSFOGUEL, 2020, p. 61 e 62).

O negro perde a família, portanto, perde a identidade. É um ser esvaziado por dentro, cabendo ao branco seu preenchimento. A construção da identidade e da sua existência passam pelo colonialista. Fred emprega o biorracismo para eliminar o negro, psicologicamente, para pilhar tudo que possa ligá-lo à dimensão humana. Com isso, ele pode mantê-lo na Neurotc's House, na senzala, no eito, nos cafezais, nas favelas, nas periferias, produzindo lucro para o branco, para o colonialista, para o capitalista. Ao apagar a verdadeira história de Paulinho, Fred elimina a dimensão histórica do sujeito, fazendo da pessoa negra um corpo fazia de humanidade. Com isso, o corpo pode ser explorado, já que o negro é um corpo sem história e sem cultura. O ingresso na civilização só é possível graças à bondade do branco. Esse gesto só pode vi de quem tem humanidade, urbanidade, sensibilidade para com a condição do outro.

O branco, além de humano, racional e civilizado, dispõe ainda de sensibilidade para acolher o negro: "E ele me ajeitou o nó da gravata, sorrindo, muito loiro, muito fino e bonito, como um branco". A fala final de Paulino: "como um branco" indica que, por detrás das ações de Fred, há um farsante, um pulha, mentiroso, explorador e, mesmo, criminoso. Um sujeito que explora o negro para o desfrute do seu trabalho e dos frequentadores. A mentira é uma forma de ganhar respeito e admiração da clientela e, por consequência, aumentá-la na Neurotc's House. Vejamos a passagem seguinte: "E sua mão, no meu ombro, me belisca a carne até o osso, testando a resistência.../ – Gosto de você, preto, gosto mesmo". Ao passo que ajeitava a gravata do jovem, Fred o violentava, fisicamente, como a forçá-lo a concordar com as estratégias de exploração e dominação.

O ato de violentá-lo é também uma forma de oprimi-lo e reprimi-lo psicológica e fisicamente. Caso Paulinho não concorde e não confirme o que diz o patrão, estará no

olho da rua, muitas das vezes, sob a acusação de roubo: "– Gosto de você, preto, você provou que um preto pode livrar-se de sua carga ...". Portanto, o biorracismo funciona como componente da ante-humanidade do corpo negro, fazendo de Paulinho um mero objeto dos brancos. A ele, é negado o direito de ingressar e fazer parte da sociedade civilizada. O seu corpo é a base de inscrição dos fundamentos epistemológicos ocidentais do outro, cuja identidade passa distante das relações históricas e culturais, ficando, pois presa ao campo biológico. Na próxima seção, argumentamos em torno do corpo como fundamento do pensamento e da identidade, examinando como o biorracismo anula a identidade do negro e como isso constitui um pensamento acerca do corpo negro.

3.2 o corpo como fundamento do pensamento e da identidade

Essa seção argumenta a respeito do corpo como fundamento do pensamento e da identidade e como o biorracismo opera na produção de imagens negativas e depreciativas em torno do negro, levando-o, em alguns casos, à morte. Nossa abordagem, além de situar o corpo negro no âmbito da literatura, não se limita e não inviabiliza uma compreensão mais abrangente e ampla do biorracismo na história do negro na cultura brasileira. Para melhor entendimento, tomamos de empréstimo a definição de corpo de Oyèrónké Oyewùmí, em *A invenção das mulheres*, (2021), para quem o corpo é uma metonímia para o biológico e uma fisicalidade pura que parece estar presente na cultura ocidental[70]. Logo, ao redor do corpo negro exerce uma *biológica*[71], isto é, uma definição ancorada na biologia. Nesses termos, o corpo assume um caráter físico a partir de metáforas variadas, como corpo negro, corpo branco, corpo rico, corpo pobre, corpo político, corpo social, entre outros. Além do mais, o pensamento ocidental instaurou uma lógica própria para o

[70] Em *A invenção das mulheres*, Oyèrónké Oyewùmí propõe uma leitura africana do corpo e suas relações com a cultura. Para tanto, faz uma análise crítica das formas pelas quais o Ocidente pensa e define o corpo dos colonizados. Para ela, o colonizador reduz o colonizado como forma de comprovar a inferioridade do não-europeu. Com essa prática, ele justifica a colonização e a escravização do africano negro e do indígena americano: "Uso a palavra "corpo" de duas maneiras: primeiro, como uma metonímia para o biológico e, segundo, para chamar a atenção para a fisicalidade pura que parece estar presente na cultura ocidental. Refiro-me tanto ao corpo físico como às metáforas do corpo" (2021, p. 27). Nesse estudo, a categoria "*biológica*", em itálico, aparece conforme escreve a autora, isto é, configurando uma lógica de explicação das diferenças ancorada na biologia. Para maiores aprofundamentos, sugerimos a leitura do livro: *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Edição da Bazar do tempo, 2021.

[71] A respeito dessa categoria, ver: *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Edição da Bazar do tempo, 2021.

corpo, podendo, à vista disso, supor as crenças e posições sociais da pessoa ou a falta delas. A lógica corporal biologizante e biologizada compreende a corporalização do ser, tendo como um dos principais instrumentos a visão.

No Ocidente, à visão, são atribuídos poderes particulares e específicos de tal maneira que outros órgãos sensoriais, auditivos e gustativos perdem força na explicação e compreensão do ser e do mundo. A primazia da visão em relação a outros órgãos do sentido constitui a cosmovisão, quer dizer, uma forma visual de definição e apreensão do ser e do mundo. A visão se torna o senhor do ser. Não por acaso, no Ocidente, a visão tem preponderância em detrimento de outros órgãos. Partido da lógica visual, o corpo é o físico visualizado e biorracializado. Em sociedades fundadas sob os rudimentos da superioridade do corpo branco em detrimento do corpo negro, a ordem social estabelecida deve seguir o visual, o qual regulariza, realiza e desempenha atribuições e funções de instrumento organizacional das instituições políticas, cujas estruturas reproduzem uma visão do ser, ancorada no biorracismo. O biorracismo, logo, traduz-se em mecanismo de hierarquização das relações culturais e sociais no interior das quais o corpo concentra e representa os valores étnicos definidos e fixados como primordiais para o funcionamento da sociedade.

É por isso que, nas colônias africanas e americanas, os colonialistas europeus reduziram os povos ao corpo a partir da visualização da cor da pele. Qualquer ato, ou comportamento realizado pelo colonizado era explicado e justificado a partir da cor e do corpo. De fato, nas sociedades coloniais e neocoloniais, ser negro é ser reduzido ao corpo, ao biológico, através da cosmovisão. Se no Ocidente o visual foi responsável pela invenção de um corpo superior a partir da cor branca, nas colônias africanas, o visual se encarregou de atribuir inferioridade ao corpo negro a partir da cor preta. Com a lógica corporal, funda-se uma forma de pensamento através da qual o corpo se torna a base de inscrição e representação da diferença, em que a hierarquização epistêmica, histórica, cultural e geográfica constitui a regra. O negro e o indígena colonizados perdem o caráter humano, atributo singular e específico do europeu. Com isso, o colonialista estabelece e instaura, no seio da sociedade colonial, a epistemologia do ser, fundada no corpo, na qual a identidade do colonizado se concebe pelo corpo e, unicamente, por ele, desconsiderando outras dimensões. Para Oyèrónké Oyewùmí, como no Ocidente a ordem social é instituída tendo o corpo como alicerce, logo, ele está sempre à mostra, está sempre em vista e à vista. Daí a importância do corpo no pensamento ocidental e para as culturas europeias, invocando um olhar de diferença e diferenciação:

> [...] uma vez que o corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada, o corpo está sempre em vista e à vista. Como tal, invoca um olhar, um olhar de diferença, um olhar de diferenciação – o mais historicamente constante é o olhar generificado. Há um sentido em que expressões como "o corpo social" e "o corpo político" não sejam apenas metáforas, mas possam ser lidas literalmente (OYEWÙMÍ, 2021, p. 28).

O corpo não é só uma instância física, mas também e, sobretudo, simbólica. Isto é, torna-se um sistema de signos carregados de sentidos e significações. Por causa disso, o colonizado é visualizado como inferior, primitivo, selvagem, bestializado, entre outras formas desvirtuadas de compreensão da diferença. Isso não só revela, como constitui o biorracismo, dispositivo de visualização do ser, cujo corpo se inscreve a diferença. O colonizado se torna, dessa maneira, um repositório de conceituação e decifração a partir do visual, no qual o corpo é o centro do processo. Se o foco principal da diferença é o corpo, logo a identidade do colonizado passa necessária e, inevitavelmente, pela corporalização. Esse processo nos ajuda a compreender melhor como o corpo configura um fundamento do pensamento e da identidade no Ocidente. Em outros termos, uma epistemologia do colonizado a partir do corpo.

Frantz Fanon afirma que o colonialismo não só operou esforços de alienação dos colonizados, como também os implementou por meio da articulação de um sistema organizado de dominação e exploração do ser: "Quando refletimos nos esforços que foram feitos para realizar a alienação cultural tão característica da época colonial, compreendemos que nada foi feito ao acaso [...]" (FANON, 2015, p. 244). Para ele: "[...] o resultado global procurado pela dominação colonial era realmente convencer os indígenas de que o colonialismo devia arrancá-los à noite em que viviam" (FANON, 2015, p. 244). Os propósitos do colonialista e do colonialismo eram fazer com que o africano negro acreditasse na própria inferioridade e aceitasse a condição de animalidade diante do corpo branco, diante do colonizador. Com isso concretizado, o europeu estaria livre para perpetrar as maiores atrocidades e barbaridades contra ele, sem que isso configurasse crime: "O resultado, conscientemente perseguido pelo colonialismo, era pôr na cabeça dos indígenas que a partida do colono significava para eles a volta à barbárie, à degradação, à animalização" (FANON, 2015, p. 244). As consequências disso tudo resultaram na alienação total do colonizado e no desmantelamento das principais estruturas sociais de referências das comunidades negras e indígenas:

> No plano do inconsciente, o colonialismo não procurava pois ser percebido pelo indígena como uma mãe gentil e benevolente, que protege a criança contra um ambiente hostil, mas sob a forma de uma mãe que, continuamente, impede o filho fundamentalmente perverso de suicidar-se, de dar livre curso aos seus instintos maléficos. A mãe colonial defende o filho contra ele mesmo, contra o seu ego, contra a sua fisiologia, sua biologia, sua infelicidade ontológica (FANON, 2015, p. 244).

Segundo Jurandir Freire Costa, para o europeu transformar o africano em negro, a partir do corpo, foi fundamental e necessário violentá-lo continuamente. Pois, ser negro é ser sujeitado de forma constante. Além do mais, não era razoável e nem viável transformar o colonizado em negro sem que, antes de mais nada, destruísse sua identidade, ou seja, aquilo que o ancorava étnica, social e historicamente: "A violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro" (COSTA, 2021, p. 25). O psicanalista prossegue chamando a atenção para as consequências da formulação de um ideal de ser incompatível com a identidade do negro, bem como para seus sistemas de referências e ancoragens: "Este, através da internalização compulsória e brutal de um ideal do ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo" (2021, p. 27). Portanto, o africano será violado e violentado tanto visual quanto, psicologicamente, na constituição do negro.

A episteme do ser e do corpo fez e faz do negro uma figura biologizada e biorracializada, desprovida de história, cultura, razão e conhecimento, caráter este específico do branco, para quem, além do corpo, dispõe ainda das capacidades de confecção de cultura, história, pensamento e ação. Ou seja, o branco é sinônimo de superioridade, beleza, sabedoria, limpeza e salvação. De fato, o branco é conceptualizado como a humanidade. Por essa razão, os dotes para invasões, colonizações, escravizações e dominações de corpos negros e indígenas, através da metáfora da missão civilizatória. Para Jurandir Freire Costa, o branco esconde por detrás de tal noção uma prática racista. Isto é, o verdadeiro propósito foi destruir as bases de sustentação do sujeito colonizado como forma de dominação não só do corpo, mas também e, sobretudo, da pilhagem das riquezas e dos territórios. Deixando, por detrás disso, um rastro de destruição material e psicológica do sujeito, cuja arma é o biorracismo:

> O racismo esconde assim seu verdadeiro rosto. Pela repressão ou persuasão, leva o sujeito negro a desejar, invejar e projetar um futuro identificatório antagônico em relação à realidade de seu corpo e de sua história étnica e pessoal (COSTA, 2021, p. 29).

O corpo passa a ser a centralidade da construção e compreensão da diferença cultural e social através da visão, do visual. E, quando se fala em visual, fala-se na episteme do outro a partir da cor da pele. Através do biorracismo, o negro, pela teoria do corpo racializado, ganha status de categoria subalterna, sujeito inferior por causa das representações físico-biológicas. As definições do que é ser negro e ser branco, do que é ser colonialista e ser colonizado, do que é ser europeu e não-europeu passa, necessária e, primordialmente, pelo biológico, isto é, pelo corpo. O corpo é, então, o princípio normativo, organizador e o dispositivo essencial no funcionamento das sociedades ocidentais e nas sociedades colonizadas pela Europa. Ainda que as vozes se ergam contra a primazia do biológico, como explicação das diferenças e hierarquias sociais e culturais no Ocidente e nas sociedades colonizadas, não se pode subestimar e nem desprezar como os princípios biológicos ganharam força, propriedade e protagonismo no interior das sociedades coloniais e neocoloniais ao longo do tempo. O europeu implantou um sistema epistêmico de explicação e compreensão do outro, tendo como principal ferramenta o corpo. Para isso dar certo, criou o biorracismo: a política de degradação, depreciação, inferiorização e morte do corpo negro. É por isso que o corpo se torna um fundamento do pensamento e da identidade do colonizado:

> No Ocidente, [...]. O determinismo biológico é um filtro através do qual todo o conhecimento sobre a sociedade funciona. Como mencionado no prefácio, refiro-me a esse tipo de pensamento como raciocínio corporal; é uma interpretação biológica do mundo social (OYEWÙMÍ, 2021, p. 32).

Logo, o biológico não só organiza e determina o funcionamento da sociedade biorracializada, como também constitui a forma de pensamento e raciocínio, na qual o corpo é seu tributário. Portanto, o africano negro e o indígena americano são categorizados como corpos e como corpos devem seguir. Enquanto isso, o colonialista europeu é homem, branco, civilizado e racional, responsável pela construção e implantação da colonização e exploração da África e das Américas. Graças a essa forma de hierarquização do ser e dos corpos, o colonialista consagrou uma nova episteme: o corpo como fundamento do pensamento e da identidade. Para isso se concretizar, duas categorias sociais foram inventadas: negro e branco. O branco, figurando como aquele para quem as qualidades humanas se reuniriam, e o negro, para quem a inferioridade é sua primazia. Assim, a diferença se constitui como hierarquia social, na qual o corpo é visto como a causa da superioridade do colonialista e da inferioridade do colonizado, já

que, conforme ressalta Oyèrónké Oyewùmí, nenhuma diferença é elaborada sem corpos hierarquizados:

> No Ocidente, desde que a questão seja a diferença e a hierarquia social, o corpo é constantemente colocado, posicionado, exposto e reexposto como sua causa. A sociedade, então, é vista como um reflexo preciso do legado genético – aqueles com uma biologia superior são inevitavelmente aqueles em posições sociais superiores. Nenhuma diferença é elaborada sem corpos posicionados hierarquicamente (OYEWÙMÍ, 2021, p. 35 e 36).

Se o europeu colonialista é aquele com a biologia superior e os africanos negros e os indígenas americanos colonizados são aqueles com a biologia inferior, logo, as posições sociais são biorracializadas. A biorracialização do ser, através do corpo, exerce funções variadas não só nas sociedades coloniais, mas também nas pós-coloniais. Para Neusa Santos Souza, a definição inferiorizante do negro continuou mesmo depois do desmantelamento da sociedade colonial: "A definição inferiorizante do negro perdurou mesmo depois da desagregação da sociedade escravocrata e da sua substituição pela sociedade capitalista, regida por uma ordem social competitiva" (2021, p. 48). Negros e brancos viviam e, ainda, vivem regidos pela ordem social e política deformada e deformadora do ser. Para melhor compreensão do que está sendo debatido e apresentado nessa seção, vejamos uma cena de *A descoberta do frio*, de Oswaldo de Camargo:

> Aí, enquanto caminhava na Avenida Uvaia, o caminho mais curto para chegar ao trabalho, percebeu a dificuldade de sua missão: o negro vem encarando há tempo um mal que, em milhões de casos, o tem levado à dor e ao desaparecimento. E ele, concreto, sopesável, já percorre alguns recantos desta cidade. Quantos já – interrogou-se Zé Antunes – não andarão sumidos, após o ataque do frio e seus vergonhosos sintomas? (CAMARGO, 2013, p. 66).

O episódio referido foi extraído do capítulo "Micróbio Preto", no qual Zé Antunes conversa com o amigo Laudino acerca de um meio para explicar o problema do frio. Além do mais, buscam uma solução para o problema do desaparecimento de negros acometidos pela doença. Após uma longa conversa, surgiu a proposta de Zé Antunes voltar à tv para participar novamente do quadro "Comissão Semanal". No entanto, para isso, era necessário enfrentar mais uma vez os convidados que o ironizaram e o caçoaram na última participação, algo que o desconfortava e o incomodava muito. Ao sair do bar Malungo, onde se encontravam, Zé Antunes pega a estrada rumo ao trabalho. No meio do caminho,

vem à cabeça, um turbilhão de pensamentos e reflexões acerca da doença que vem afetando e fazendo desaparecer muitos dos seus amigos e conhecidos. A cena representa um desses instantes de meditações da personagem. Gostaríamos, pois, inicialmente, de apontar, primeiro: a) a personagem detecta que o problema do frio não é recente; e b) os doentes somem sem deixar vestígios e nem sinal.

No primeiro aspecto, Oswaldo de Camargo traz à baila uma questão que afeta os negros, provocando comportamentos estranhos e os levando à condição de doente. Ainda que o autor reflita acerca do biorracismo através de alusões e metáforas, é importante ressaltar que a questão é tratada como um fenômeno social e de saúde pública. Mesmo que o racismo, ou melhor, como está sendo tratado aqui, o biorracismo ataque tão somente os negros, a sociedade como um todo é afetada. É estranho e, até mesmo, ingênuo, imaginar que o biorracismo seja uma política de morte só do corpo negro. Embora o frio invada diretamente a vida do negro, desorientando-o e invalidando-o psicossocial e, existencialmente, na prática, o que se revela são as estruturas mais íntimas de uma sociedade organizada através de instrumentos biorraciais de extermínio do outro. O negro é objetificado racialmente, sobretudo, por não ser branco, europeu e ocidental.

O biorracismo é um instrumento de objetificação do outro por causa das diferenças culturais, políticas, sociais e geográficas. Ele anula, invalida e simplifica o diferente e a diferença ao campo racial, subtraindo do negro o inventário ancestral e relacional que o faz humano. Com isso, o colonizado não consegue alcançar o status de sujeito, ficando, pois, encarcerado na raça. O biorracismo é uma tecnologia de encarceramento em massa. A maioria esmagadora dos amigos, colegas e conhecidos de Zé Antunes vivem nas zonas pobres e periferias da cidade, afastadas dos pontos mais destacados e mais bem localizados. Isto é, o biorracismo não só segrega geograficamente o negro, como também anula qualquer possibilidade dele furar o bloqueio biorracial. Logo, isso aponta para uma das metas da política instituída pelo sujeito branco: eliminar um determinado grupo racial para deixar outro viver. Esclarecendo mais ainda, revela que a sociedade institucionaliza e naturaliza uma política ancorada em princípios biológicos, na qual o corpo negro pode morrer, ou mesmo, deve morrer. Portanto, isso é uma política estruturante que organiza a sociedade através da raça.

Dessa forma, a própria metáfora contida no título do capítulo "Micróbio Preto" ajuda na compreensão do grau de violência com que a política de morte atua no segmento negro da população. A metáfora estabelece uma relação de comparação indireta através de elementos semânticos semelhantes entre os negros e os vermes. Mas para isso se

concretizar, remove a humanidade dos negros, rebaixando-os ao grau de verme. Leva até eles os atributos e caracteres de organismos microscópios unicelulares, como fungos, protozoários, bactérias, ou ainda, nematelmintos e platelmintos, cujas atribuições são parasitar e carcomer a pessoa. O sujeito atacado pelo biorracismo passa a fazer parte dos fundamentos e postulados do racista, o qual acredita que a pele negra é fruto da inferioridade do africano. O racista exclui o negro da humanidade, movendo em sua direção aqueles elementos dos organismos degradados, depreciados: os vermes. Tanto é que, o negro é um micróbio preto. Além disso, a *biológica* instaura o maniqueísmo corporal, no qual a raça exerce as funções de instrumento de divisão e hierarquização não só dos corpos, mas de todas as relações envolvendo negros e brancos. O branco é um ser humano, já o negro é um micróbio.

Para Grada Kilomba, o racismo reúne um conjunto de elementos, dentre eles, a construção da diferença. Na sua constituição, o negro foi inferiorizado por causa da origem racial, por causa da cor da pele. No entanto, na construção da diferença, um grupo detém o poder, enquanto o outro, não. Isso implica em dois aspectos importantes das sociedades fundadas através da raça: poder e representação. Quem dispõe dos instrumentos de poder pode definir quem será representado, quando será, como será e por qual motivo será representado na cadeia de significação cultural e política. Nesse caso, a branquitude será representada como ponto de partida, como ancoragem e modelo dos valores mais elevados da sociedade. No entanto, na outra extremidade, a negritude será representada como o oposto e a antítese dos valores da branquitude. Nesse campo de representação, superioridade e inferioridade se articulam e interagem na composição dos sujeitos dentro da cadeia racial, que, logo em seguida, será racialmente naturalizada. Para Grada Kilomba, a sociedade regida por tais leis tem nas estruturas o preconceito, que deve ser enfatizado nas instituições e reproduzido no comportamento das pessoas: "No mundo conceitual *branco*, o *sujeito negro* é identificado como o *objeto 'ruim"*, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformado em tabu, isto é, agressividade, e sexualidade" (KILOMBA, 2021, p. 37).

De fato, é uma política biorracializada, cujo grau de violência se dilui nas formas indiretas com que se manifestam no arranjo da sociedade. Os sujeitos são tratados e vistos como corpos, já que são atravessados pela supremacia racial. Para Frantz Fanon, na implantação da sociedade colonial biorracializada, a agressividade impregnou o comportamento do colonialista e do colonizado. Isso fez nascer o confronto de duas raças: as raças branca e negra, em que esta foi animalizada e àquela purificada. Para Frantz

Fanon, tal prática é uma política de morte do corpo negro: "O aparecimento do colono significou sincreticamente a morte da sociedade autóctone, letargia cultural, petrificação dos indivíduos" (2015, p. 111). Isto é, a dominação colonial foi tão violenta que as culturas dos povos negros e indígenas foram depredadas, pilhadas e destruídas. Nesse sentido, o biorracismo, instrumento da política biorracializada, biologiza o ser, reduzindo o negro ao físico, ao corpo: "O preto representa o perigo biológico. Ter a fobia do preto é ter medo do biológico. Pois o preto não passa do biológico. É um animal. Vive nu. E só Deus sabe..." (FANON, 2008, p. 143). É por causa disso que o negro se sente um micróbio preto, contaminado pelo biorracismo do branco, do colonialista, do europeu.

A cena de *A descoberta do frio* nos leva a refletir e pensar acerca das diversas formas pelas quais o africano foi inventado como negro. Uma das formas foi a noção de raça superior e inferior: "É porque o preto pertence a uma raça "inferior" que ele tenta assemelhar-se à raça superior" (FANON, 2008, p. 179). Em condições assim, impõe-se ao negro um complexo de inferioridade, sobretudo, pela degradação de sua terra, da cultura, da história, do corpo e da pele. O negro contaminado pelo frio desaparece, foge, some. Esse é um dos primeiros sintomas apresentados pelo friorento: "O negro vem encarando há tempo um mal que, em milhões de casos, o tem levado à dor e ao desaparecimento" (CAMARGO, 2013, p. 66). A pessoa atacada pelo biorracismo foge, esconde-se, evapora-se do mundo e de si. O negro se torna a personificação da doença, do mal, é um micróbio. No biorracismo, o africano e seus descendentes são percebidos como estranhos, como o outro inferiorizado. É por isso que, nas sociedades coloniais e neocoloniais, através das quais o biorracismo se estruturou e se institucionalizou, como a brasileira, há todo um vocabulário semântico circulando em torno do negro. Esse conjunto de tropos atua como índice de leitura e compreensão do negro, cujo corpo é o maior tributário.

O negro é infantilizado. É um eterno menino, uma criança que não cresce. Por causa disso, precisa de cuidados e da tutela do branco. É primitivizado. Vive na incivilidade, atrasado mentalmente, sua morada é a selva, pois vive em meio à natureza, alheio às organizações políticas, sociais e culturais. É animalizado. Primata, macaco, ameaçador, violento, por isso, é sempre o suspeito, o perigoso, dado ao sexo, à prostituição, à vulgaridade, à vadiagem, à vagabundagem. Seu corpo carrega um odor permanente e natural. A pele exala um cheiro insuportável: "E ele, concreto, sopesável, já percorre alguns recantos desta cidade. Quantos já – interrogou-se Zé Antunes – não andarão sumidos, após o ataque do frio e seus vergonhosos sintomas?" (CAMARGO,

2013, p. 66). Ou seja, constrói-se uma imagem irreal do negro, cujo corpo carregará uma identidade deformada:

> A dominação colonial, por ser total e simplificadora, logo deslocou, de modo notável, a existência cultural do povo subjugado. A negação da realidade nacional, as relações jurídicas novas introduzidas pela potência ocupante, o afastamento para a periferia, pela sociedade colonial, dos indígenas e seus costumes, a expropriação, a sujeição sistematizada dos homens e mulheres tornam possível essa obliteração cultural (FANON, 2015, p. 271).

Para Frantz Fanon, a dominação colonial deslocou a existência cultural dos povos colonizados de tal maneira que as realidades foram negadas e deformadas, obliterando e sujeitando homens e mulheres na África e nas Américas. Isso potencializou fortemente a degradação das identidades, implicando em representações deturpadas das culturas e histórias africanas e americanas. Para Stuart Hall, o deslocamento ou a descentração do sujeito moderno abalou, consideravelmente, as estruturas e os sistemas de ancoragens, que antes davam sólidas localizações e forneciam bases estáveis de classificações de raça, classe, gênero, sexualidade, etnia e nacionalidade. As descobertas de que a identidade do sujeito não faz parte de um núcleo central como imaginavam os colonizadores provocaram um abalo nas estruturas e noções de representação, fazendo com que os sujeitos colonizados e, por consequência, diasporizados reivindicassem e reivindiquem novas formas de expressão, representação e de constituição de identidades, surgindo, pois, desse processo, "microclimas culturais" (HALL, 2006). Os próprios conceitos de identidade, representação, negro, negra, colonizado, colonizada, homem e mulher estão sendo posto em dúvidas, desestabilizando as noções biológicas do sujeito.

A identidade tida como inteira e sólida, ancorada num eu hereditário, cuja cadeia de representação social e política não tinha interferência em sua formação, está cedendo lugar para novas formas de compreensão e formulação do ser, no interior das quais sujeitos, como os africanos negros escravizados e os indígenas americanos encontram em suas ancestralidades e antepassados maneiras novas e diversas de construção não só de suas histórias, mas também de expressão de seus corpos e culturas. As formas inovadoras de representação das culturas negras apelam para aqueles eventos e momentos nos quais o corpo negro foi essencializado e biologizado, contestando as noções essencialistas do eu, para, em seguida, propor um sujeito ancorado nas africanidades e nas experiências da diáspora negra. Nesse sentido, o biorracismo, como instrumento de opressão, passa,

então, ao campo do debate, sendo apontado como ferramenta de dominação na cadeia colonial, atuando como tecnologia de hierarquização social. Essas transformações vão modificar enorme e, consideravelmente, não só a ideia de corpo e de identidade[72], mas também de representação, diferença e de lugar. Com isso, o biorracismo se atualiza, ganhando novos contornos, integrando novas formas de ver e conceptualizar o negro, ganhando status de política de morte do corpo.

Ainda que saibamos que a definição de negro, pensada e imposta aos africanos colonizados pelo europeu, carrega consigo uma noção biologizada de identidade, fundamentada na raça, tal compreensão continua a gozar de privilégios na prática do biorracismo, despertando novas formas de subjugação do ser. Isto é, o negro segue figurando no quadro prefixado do corpo, cujas características são fixas, permanentes e imutáveis. Com isso, é razoável atribui-lhe o caráter de selvagem, violento, sexualizado, dado à corrupção e ao crime, à desordem e à desgovernança. Esses são os atributos visíveis e constituintes da identidade do negro no interior das sociedades coloniais e neocoloniais. Com isso, o negro é impedido de ter a identidade formada na diferença,

[72] A noção de identidade adotada aqui se alinha aos debates e conceitos modernos, segundo os quais a identidade é, ainda, uma categoria em construção e em estágio de desenvolvimento. Por causa disso, qualquer compreensão que a tome como conceito acabado, fixo e essencialista se distancia da nossa proposta e se desarticula do nosso argumento. Além do mais, importa para a presente pesquisa, a identidade como conceito móvel, flexível, aberto, passageiro e em constante construção, em contraponto às noções que pregam a identidade como elemento fixado biologicamente e imutável. A identidade está aqui pensada e formulada não só como categoria de pensamento e epistemologia, mas também como identificação e representação do ser na cadeia circulante da sociedade. Em vista disso, a identidade ou as identidades é (são) resultante(s) das relações e interações étnicas, sociais e históricas instaurada(s) pelo entrelaçamento fluido do sujeito no exercício social. Para melhor compreensão, adotamos as concepções de Stuart Hall, quando afirma que: "O conceito de identidade aqui desenvolvido não é, portanto, um conceito essencialista, mas um conceito estratégico e posicional. Isto é, de forma diretamente contrária àquilo que parece ser sua carreira semântica oficial, esta concepção de identidade não assinala aquele núcleo estável do eu que passa, de início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história" (HALL, 2000, p. 108). Stuart Hall ainda ressalta que: "Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, "o mesmo", idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Ela tampouco se refere, se pensarmos agora na questão da identidade cultural, àquele "eu coletivo ou verdadeiro que se esconde dentro de muitos outros eus – mais superficiais ou mais artificiais impostos – que um povo, com uma história e uma ancestralidade partilhadas, mantém em comum" (2000, p. 108). Para os interesses de nossa abordagem, consideramos por bem adotar o conceito de identidade cultural, concebido através das realidades culturais e suas interações e materializações. Faz-se importante, ainda, ressaltar que, mesmo sabendo que o colonizador europeu, por ocasião do desemborque na África e nas Américas, no século XV, reduziu os povos desses territórios ao corpo, ao biológico, inventando uma identidade natural e permanente para eles, nosso argumento questiona e rebate esse tipo de conceito e adota o sujeito negro com caráter humano e com atributos culturais, históricos e sociais complexos, característicos do ser. Para maiores esclarecimentos, sugerimos a leitura dos seguintes artigos: Quem precisa de identidade?, de Stuart Hall, em *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Organizado por Tomaz Tadeu da Silva, 2000; ler, também: A produção social da identidade e da diferença, de Tomaz Tadeu da Silva, 2000, na mesma referência; *A identidade cultural na Pós-modernidade*, de Stuart Hall, 2006; *Negritude: usos e sentidos*, de Kabengele Manunga, 2020.

fazendo com que sua representação seja unificada e engessada pela fantasia do olhar do colonialista: “A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 2006, p. 13).

A maneira deformada de conceptualização do outro vai fazer com que os descendentes de negros africanos escravizados e diasporizados, assim como os indígenas das Américas, sejam interpretados como corpos hereditários, portadores do caráter negativo e inferior, sendo as identidades deles relacionadas ao polo selvagem da humanidade. Isto é, entra em circulação a ante-humanidade. Para Oyèrónké Oyewùmí: “No Ocidente, as identidades sociais são todas interpretadas através do “prisma da hereditariedade” [...]” (2021, p. 32). Kabengele Munanga ressalta que a destruição da consciência histórica do africano foi a primeira das estratégias utilizadas pelo método de dominação do colonialista, pois era por meio dela que o africano mantinha a coesão social que o ligava ao passado ancestral e aos tempos mais longínquos. A segurança histórica e étnica resultante das relações sociais dos povos africanos negros cedeu lugar a crises políticas intensas e intermináveis, cuja maior consequência são os flagelos econômicos. Com isso, os povos negros e indígenas e suas respectivas regiões foram invadidos, assaltados e pilhados. Para tanto, inventa-se o negro, uma categoria social criada no interior da colonização, cuja identidade ancora-se na corporalização, biologização e biorracialização do outro:

> A consciência histórica, pelo sentimento de coesão que ela cria, constitui uma relação de segurança a mais certa e a mais sólida para o povo. É a razão pela qual cada povo faz esforço para conhecer sua verdadeira história e transmiti-la às futuras gerações. Também é a razão pela qual o afastamento e a destruição da consciência histórica eram uma das estratégias utilizadas pela escravização e pela colonização para destruir a memória coletiva dos escravizados e colonizados (MUNANGA, 2020, p. 12).

A destruição da consciência histórica dos povos negros e, por conseguinte, da redução à imagem identitária única e fixa resulta da compreensão biorracial do outro e da diferença. O colonialista reduziu os povos não europeus à noção inferiorizada da humanidade como forma de justificar a invasão e a dominação. Ainda que saibamos que a raça, enquanto conceito biológico, é inoperante, não dispondo de nenhum fundamento científico para sua fixação, na cabeça do colonizador, do racista, as raças existem. Além do mais, sua existência cobra que o corpo branco seja visto e tratado como superior, fazendo nascer os sentimentos e as relações biorracializadas. Para Kabengele Munanga,

o biorracismo opera com tanta violência e com tanta força na cultura e no corpo do negro que o sujeito se desorienta, passando a viver em outra realidade política e social. Portanto, o negro fará parte de um novo quadro de representação: a lógica do corpo biorracializado. Em condições nas quais determinados corpos humanos são classificados como raça superior e outros como inferior, o negro será o corpo caído da África, excluído do mundo do branco: "Para ser racista, coloca-se como postulado fundamental a crença na existência de "raças" hierarquizadas dentro da espécie humana. De outro modo, no pensamento de uma pessoa racista existem raças superiores e inferiores" (MUNANGA, 2020, p. 15).

Para Jurandir Freire Costa, a violência racista estabelece, por meio do preconceito de cor, uma relação de perseguição entre o sujeito negro e o seu corpo. Para ele, a identidade do sujeito depende, em grande medida, da relação que a pessoa cria com o corpo. Para os sujeitos que não viveram e não vivem uma relação harmoniosa entre essas duas instâncias, o corpo passa a ser um problema para a identidade. Se na formação da identidade do sujeito o corpo tem papel de destaque, para o negro, a relação entre corpo e identidade é mais do que conflituosa, pois, ela representa a fase de sofrimento, de crise, dor e desprezo. Do ponto de vista do biorracismo, o corpo negro se torna a base de inscrição da violência, através da qual a identidade é continuamente violada e formulada. A identidade do sujeito colonizado tem na formação e representação a violência. Para a violência biorracial se materializar, organiza-se um conjunto de elementos negativos acerca do corpo negro, iniciando com a cor da pele, passando pelo caráter, até desembocar na cultura e na história. Por isso, o corpo negro como lugar de crise, dor, desprezo e violência:

> A identidade do sujeito depende, em grande medida, da relação que ele cria com o corpo. A imagem ou o enunciado identificatório que o sujeito tem de si está baseado na experiência de dor, prazer ou desprezar que o corpo obriga-lhe a sentir e a pensar (COSTA, 2021, p. 30).

Para Tomaz Tadeu da Silva, não se pode pensar em identidade deixando de fora a diferença. Para ele, a diferença caminha lado a lado com a identidade. Por causa disso, falar de identidade é falar de diferença. Dessa maneira, o colonialista elaborou uma identidade para o negro, fazendo da diferença algo estranho e negativo à diversidade. Ao africano, impede-se a representação e a expressão da diferença. Por isso, ele foi naturalizado, cristalizado e essencializado como inferior, reduzido ao estatuto de negro. Na invenção do negro, toda uma cadeia de expressão e representação foi excluída, em

detrimento da noção singularizada e reducionista do ser e do outro. Para Tomaz Tadeu da Silva, na elaboração da identidade e da diferença, a negação e a afirmação são fundamentais, pois quando o branco define o outro como negro, está afirmando o europeu como branco. Definir o negro é afirmar o branco. Isto é, afirmar o branco é negar o negro como pessoa branca, europeia e humana. Nesse processo, entra em circulação uma cadeia de representação na qual o negro é tido como o oposto de tudo que o branco representa: "As afirmações sobre diferença também dependem de uma cadeia, em geral oculta, de declarações negativas sobre (outras) identidades. Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade" (SILVA, 2000, p. 75). Nesse sentido, a identidade do africano como negro foi uma invenção, uma construção irreal do colonialista. Entretanto, para isso dá certo, a identidade precisa ser constantemente produzida, isto é, o negro precisa ser, incessantemente, inventado:

> A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais (SILVA, 2000, p. 76).

No processo de elaboração da identidade e da diferença há, por detrás desse ato, a aquisição de poder. No interior das relações sociais, quem define a identidade e a representação dispõe, também, dos processos de arquitetura da sociedade. Nesses casos, as identidades podem ser pensadas e formadas através da lógica antagônica dos corpos biorracializados, em que negros e brancos são associados aos polos inferior e superior. As relações antagônicas podem desencadear conflitos biorraciais, nos quais a diferença é desprezada. Portanto, a identidade e a diferença estão interligadas às práticas de poder: "A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder" (SILVA, 2000, p. 81). Além disso, a representação, a identidade e a diferença não são inocentes e dadas ao acaso, já que, por detrás delas, há relações de poder. Quando o europeu define quem é africano, está-se elaborando, também, o negro e o sujeito branco, o colonizado e o colonialista, está-se construindo dois mundos: África e Europa, Ocidente e os outros.

A compreensão dos processos de elaboração do africano como corpo negro biorracializado abre caminhos para o simbolismo das designações de negro e branco na genealogia da colonização e no estabelecimento da escravização dos africanos. Pois, foi

através disso que as narrativas de dominação e hierarquização se ancoraram, partindo do corpo como fundamento do pensamento e da identidade, instituindo o jogo duplo de definições, conceituações e representações. Além disso, demarcam-se os lugares e os campos de atuações desses dois atores, bem como o caráter que cada corpo agrega na ordem das sociedades colonial e pós-colonial. Para Osmundo Pinho, ser negro é ser o corpo negro: "Ser negro é ser o corpo negro, que emergiu simbolicamente na história como corpo para o outro, o branco dominante" (2004, p. 67). Vejamos agora, na passagem a seguir, extraída do conto "Loucã", de *O carro do êxito*, qual a identidade do negro:

> – Tia Luíza viveu aqui muitos anos nessa rua, sabe? Minha tia cozinhou para quatro famílias, durante vinte e cinco anos. Vinte e cinco anos, ela sempre se lembra disso. Ela se orgulha muito de ter cozinhado vinte e cinco anos... Minha tia faz doces (CAMARGO, 1972, p. 53).

Lírio é o sobrinho mais novo de dona Luíza. Entre as atribuições do jovem, está a de ajudar na entrega dos doces da tia, que, após mais de vinte e cinco anos trabalhando para diversas famílias ricas da rua Jardim paulistano, resolve abrir uma fábrica de doces nos fundos de casa. Através dos dotes culinários, passou a ser conhecida pelas damas da região como cozinheira de mão cheia. Para realizar os encargos de fabrico e distribuições, dona Luíza divide com o sobrinho as obrigações de entrega dos doces. Por ocasião de uma das tarefas, Lírio se deslumbra com os palacetes envidraçados e os jardins exuberantes, recheados de árvores, plantas e gramados atapetados da rua. Não por acaso, essa era a rua dos Jardins. Em uma das entregas, o jovem deixa-se levar pela imaginação ante a beleza e grandeza de uma das casas. Ainda que ela trouxesse as marcas do tempo, a construção indicava traços de fineza, luxo e requinte. Impressionado pela elegância arquitetônica e pela riqueza das famílias daquela rua, Lírio toca uma, duas, três vezes a campainha da casa, e nada.

Cansado de muito aguardar, e vendo que ninguém o atenderia, resolve, pois, partir, seguir com a entrega dos doces. Momento em que vê, para seu espanto, aparecer na janela do segundo andar uma jovem, acenando em sua direção. Logo, ela o convida para entrar. Ao passar pela porta, depara-se com a grandeza da sala e da ornamentação. Os tapetes, sofás, cadeiras, móveis e jarros disputavam espaços com as esculturas. Nas paredes, quadros da família dividiam protagonismo com pinturas e obras de diversos autores. Para deixar Lírio ainda mais seduzido e impressionado, a jovem pede para ele sentar, instante no qual ela se identifica como Rosália Cerqueira de Rosedo Abieux. Lírio, então, fala que

a tia dele já havia trabalhado para diversas famílias daquela rua, incluindo a da jovem, fato que faz os dois conversarem por alguns instantes.

Foi desse diálogo incomum que extraímos o episódio acima. Dele nos interessam apenas dois pontos: a) as diferenças sociais e raciais que separam o negro e o branco; e b) Luíza se dedicou por vinte e cinco anos nos afazeres domésticos das famílias ricas do bairro e, ao final da vida, vende doces. Em entrevista concedida a Luiz Silva (O CUTI), nos anos de 1983 a 1984, José Correia Leite[73] afirma que: "Quando um branco dava um sorriso para o negro, o negro tinha que aceitar aquilo como um favor... É um dos preconceitos mais safados que pode haver" (CUTI, 1992, p. 17). A presente passagem pode nos ajudar a compreender como o negro era visto e tratado no Brasil dos anos oitenta do século vinte. O interesse subjetivo da jovem branca ao convidar Lírio para entrar na casa não interessa aqui, basta saber que os dois fazem parte e vivem em mundos sociais e raciais diversos e antagônicos. Lírio vive como agregado da tia que, além dele, ainda cuida do seu irmão mais velho, isso em consequência da morte dos pais. Para não viverem jogados na rua, e, até mesmo, morrerem de fome, a tia resolve abrigá-los, tirando-os da orfandade.

A orfandade de Lírio e do irmão não era nada incomum para o negro. Realmente, incomum era o negro ter uma família estruturada econômica e socialmente como Rosália Cerqueira de Rosedo Abieux. O negro não podia esperar que tivesse uma família por muito tempo para alimentar os desejos e sonhos de transformar a vida. A tia dele teve que sair de casa ainda muito jovem para trabalhar como empregada doméstica. A despeito de tantos anos de trabalho, ainda assim, vive num casebre na periferia da cidade. O mundo social e econômico de Lírio, da tia e do irmão denunciam como a sociedade se estruturou e organizou-se de tal maneira que o negro não adquire os instrumentos e meios próprios para romper com o estado de coisas em que se encontra. O negro é impedido de morar na rua Jardim paulistano por dois fatores: primeiro por não ter condições econômicas para viver em um bairro de classe média alta e numa rua de pessoas ricas e, segundo, por ser negro. A questão racial é o principal complicador, visto que ela o impede de ser visto como pessoa dotada de competência e habilidades para desenvolver atividades e tarefas fora do âmbito serviçal.

[73] Para saber quem foi José Correia Leite e sua participação na história do negro no Brasil, ler: ... *E disse o velho militante José Correia Leite: depoimentos e artigos*; organizado por Luiz Silva (O CUTI). São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

Ao negro, cabe zelar e limpar as casas dos moradores da rua, assim como jardiná-las, entretanto, morar nesses espaços é, praticamente, impossível e impensável. Basta observar os traços faciais de Lírio diante de tamanha riqueza. O deslumbramento da personagem indica o estranhamento do negro diante da realidade que não constitui sua vivência e suas experiências. Lírio e Rosália representam dois mundos e duas raças. Enquanto o negro vai sendo empurrado para a periferia da cidade, para fora do mundo dos brancos, sua sobrevivência econômica se restringe aos cuidados para com o patrimônio dos ricos. Como ressaltara José Correia Leite, quando um branco sorrir para um negro, este deve agradecer pele ato do branco. Pois, o riso pode significar um emprego, um trabalho qualquer nos afazeres da casa. Quando Oswaldo de Camargo nos empurra para dentro da casa da família Abieux, junto com Lírio, ele quer nos mostrar não o encantamento do negro diante do mundo do branco. Não tem nada a ver com isso. A intenção é contrapor os dois mundos que se tocam, chocam-se econômica, social e racialmente. Isto é, a pessoa branca vive num mundo de riquezas econômicas e culturais, lembramo-nos dos quadros nas paredes, sem falar na biblioteca enorme e repleta de livros no segundo andar da casa.

No entanto, na outra extremidade, encontra-se o negro, o corpo negro, desprovido de tudo, de casa, de família, de condições econômicas, encarcerado à pobreza, à miséria. Através disso, o autor ficcionaliza as condições raciais no Brasil, contrapondo não só dois mundos, mas duas raças, dois seres, dois corpos. Oswaldo de Camargo revela um Brasil antagônico e hierarquizado biorracialmente. O autor ainda aproveita para expor como a raça opera na escravização, animalização, coisificação e opressão do negro. Da mesma forma, revela-nos o corpo branco humanizado e civilizado. Com isso, o biorracismo constrói uma identidade para o negro como ser inferior, fazendo dele um ante-humano. A prática de construção do outro biorracializado constitui uma das estratégias de dominação e marginalização do corpo negro. Para Stuart Hall, precisamos vincular as discussões acerca da identidade daqueles processos e práticas que estabelecem um caráter global e moderno às culturas. E quando se fala em processos e práticas, estamos falando em raça, gênero, classe:

> Precisamos vincular as discussões sobre identidade a todos aqueles processos e práticas que têm perturbado o caráter relativamente "estabelecido" de muitas populações e culturas: os processos de globalização, os quais, eu argumentaria, coincidem com a modernidade (2006, p. 108).

A opressão sofrida por Lírio pode ser explicada, ainda, por meio das variáveis de raça e classe, as quais atuam como linhas de força na sujeição tanto dele, quanto da tia e do irmão. Por detrás do drama da personagem, há a problematização da condição negra no Brasil e dos processos de aquisição de poder e representação. O negro sendo tratado como corpo disponível e descartável ante a hipervalorização do corpo branco. A colonização e a malfadada escravização perturbaram e degradaram os sistemas de localização e ancoragem dos africanos negros e dos indígenas nas Américas, fazendo deles corpos sem valor social, histórico e humano. Disso resultam famílias espedaçadas, empobrecidas, enlaçadas pela miséria, pela fome, repletas de moléstias. O biorracismo é uma moléstia. Não nos esqueçamos da metáfora do frio. O fato da tia de Lírio, dona Luíza, ter dedicado vinte cinco anos da vida aos afazes domésticos das famílias da Rua Jardim paulistano e, ao final disso, ainda precisa vender doces para sobreviver e criar os dois sobrinhos indica a exploração biorracial do corpo negro. Como afirma Achille Mbembe, o negro é um *homem-coisa, homem-máquina, homem-código, homem-fluxo*. E prossegue:

> Se, ontem, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, hoje, a tragédia da multidão é não poder já ser explorada de todo, é ser objeto de humilhação numa humanidade supérflua entregue ao abandono, que já nem é útil ao funcionamento do capital (MBEMBE, 2014, p. 14).

Para Patrícia Hill Collins, a raça, a classe e o gênero constituem uma das principais ferramentas de opressão da mulher negra, empurrando-a para a vala da pobreza e da miséria. Opressão vivenciada pela tia de Lírio que, à despeito da longa dedicação ao trabalho doméstico nas casas dos ricos, é obrigada a fazer e vender doces para sobreviver. A opressão da população negra é uma forma de promoção da injustiça racial, cujas consequências levam à periferização, subalternização e degradação do corpo negro. O negro é impedido de acessar os recursos sociais mais básicos, como moradia, saúde, trabalho, lazer, entre outros. Segundo Patrícia Hill Collins, a convergência da opressão de raça, classe e gênero configura as relações entre negros e brancos: "Opressão é um termo que descreve qualquer situação injusta em que, sistematicamente e por um longo período, um grupo nega a outro grupo o acesso aos recursos da sociedade" (COLLINS, 2019, p. 33). Para o capitalismo, o negro, como mão de obra, tem papel relevante, já que a exploração do seu corpo é um dos meios de guetização da mulher e do homem negros. As condições de trabalho estafantes de dona Luíza e do sobrinho denunciam a exclusão desse contingente populacional, assim como para o alto preço pago pelos negros em busca

de sobrevivência em meio à sociedade organizada e regida pela raça. Sem falar na exploração de mão-de-obra infantil, umas das formas de destruição e morte do corpo negro.

Nesses temos, o biorracismo atua como política de morte do corpo negro, já que seu papel é construir maneiras de opressão e exploração de um corpo em detrimento de outro. No Jardim paulistano só moram pessoas ricas, e são ricas por que são brancas. Os negros moram nos arredores da cidade, nos morros, favelas, alagados, palafitas. Pois, como afirmar Lélia Gonzalez, esses são os lugares de negros. Eles moram nessas regiões não só porque foram empobrecidos, mas, sobretudo, por serem negros. Logo, essa é uma das formas de biorracialização dos espaços, do emprego, das escolas, da saúde. Ou ainda, a política de destruição e morte do corpo negro. É nesse sentido que o corpo opera como fundamento da identidade, na medida em que há a predisposição em estabelecer relações entre corpo e raça, constituindo o que classificamos aqui de biorracismo, ou seja, a política de morte do corpo negro. Na próxima seção, argumentamos em defesa da inadequação do corpo negro, buscando mostrar como o biorracismo se articula e opera no estabelecimento e na elaboração de qualificadores de hierarquização do sujeito. Consideramos que a ante-humanização exerce papel fundamental no arranjo da ambivalência entre corpo negro inadequado e corpo branco adequado.

3.3 A inadequação do corpo negro

Apresentado o corpo como fundamento do pensamento e da identidade, passamos agora à inadequação do corpo negro. O caráter de inadequação do corpo negro está associado às noções de que ele carrega consigo componentes genéticos e morfológicos, como cor da pele, formato do nariz, dos lábios, do queixo, do cabelo, entre outros aspectos que o inviabilizam no mundo pensado e formatado pelo corpo branco. Por causa dessa compreensão distorcida do ser, em qualquer situação na qual o corpo negro se apresenta e se exprima, sua biologia é tratada por meio do prisma da hierarquização, constituindo-se, dessa maneira, num ancorador através do qual se inscrevem e concentram-se componentes identitários que revelam-se exterior e interiormente. Dessa maneira, corpo negro e corpo branco interagem e relacionam-se por meio da diferença. No entanto, tal relação ocorre de forma biorracializada, através da qual o corpo exerce papel central. Por causa disso, as sociedades coloniais e pós-coloniais são sociedades de corpos, pois atuam e agem como corpos. As explicações das diferenças entre corpo negro e corpo branco

ganham, assim, contornos biológicos, os quais vão pavimentar critérios físicos, comportamentais e sociais, instituindo o que classificamos aqui de inadequação do corpo negro. Consequentemente, aspectos biológicos e condições étnico-sociais operarão conjuntamente na morfologia do corpo negro como inadequado para o exercício de determinadas atividades, bem como no desempenho e na prática das funções de gerenciamento nas quais o poder faz parte.

Ainda que possamos explicar as diferenças e as relações desenvolvidas por negros e brancos nas sociedades colonial e pós-colonial através de outros critérios que não os biológicos, estes parecem gozar de um certo fascínio no âmbito dos estudos das categorias de raça, classe, gênero, identidade e etnia, sobretudo, se compreendermos que a colonização nada mais foi do que a imposição da biologia do corpo arianizado, do corpo branco e da branquitude na África e nas Américas. Conforme destaca Cida Bento (2022), o colonialista não só colonizou e escravizou, mas também impôs ao colonizado a superioridade do corpo branco, instituindo o que ela classifica de pacto da branquitude. Para Oyèrónké Oyewùmí, no Ocidente: "A diferença é expressa como degeneração" (2021, p. 27). Por isso, as noções de diferença vão desembocar num sujeito como degenerado: "desvio de um tipo original" (2021, p. 27). Isto é, o branco e a branquitude estabelecerão normas e princípios de ancoragens para o negro e para a negritude. Portanto, corpo negro e negritude consistirão num desvio biológico e social do corpo branco e da branquitude. Logo, a inadequação do corpo negro é, pois, resultante da degeneração. O corpo negro será, assim, conceptualizado como inadequado, como inferior, por causa das diferenças morfológicas, sociais, políticas e étnico-religiosa.

No âmbito das relações gerenciais e de gestão administrativa, tal compreensão fica ainda mais generalizada, já que o poder vai se relacionar e se harmonizar diretamente ao corpo adequado, estabelecendo inadequação ao corpo negro. Ao passo que o poder institui um pacto com a pessoa branca, o corpo negro não só será categorizado como degenerado, como também inadequado para gerenciar o poder. O corpo branco e o poder se juntam para deformar e inadequar, hierarquicamente, o corpo negro. Por conseguinte, poder e corpo decorrem da mesma estrutura: o pacto do corpo branco. Através disso, as relações políticas e sociais se estabelecerão e guiarão os dois atores: colonizador e colonizado, corpo branco e corpo negro, branquitude e negritude. Em entrevista concedida a Luiz Silva (O CUTI), José Correia Leite faz questão de lembrar como o negro era tratado, no Brasil, mais de trinta anos depois da assinatura da Lei Áurea: "Sempre é bom reprisar o óbvio sobre a questão do negro ter saído da noite escura de três séculos de escravidão e

caído na marginalidade. Depois daqueles horrores todos, houve o desemparo, nenhum apoio" (CUTI, 1992, p. 81). E prossegue, ressaltando que:

> Nós estávamos próximos de "88" nos anos 20. Eram trinta e poucos anos. Dava a impressão que a gente estava ainda com a sombra da senzala na frente. O negro – como até hoje continua sendo – era um elemento desamparado, não tinha retaguarda. Era vítima de tudo quanto era injustiça. Qualquer pessoa chamava a polícia, prendia o negro (CUTI, 1992, p. 81).

A repressão, a opressão e o desamparo com os quais o corpo negro foi e continua a ser tratado, revelam como o branco compreende o negro, além de fazer dele um ser vitimado pela branquitude. Dessa forma, a degeneração biológica do negro é uma invenção decorrente das relações sociais entre colonizador e colonizado e não da genética, conforme quer nos fazer acreditar o Ocidente imperialista. A sombra da senzala de que fala José Correia Leite nada mais é do que o corpo branco operando como adequado e estabelecendo inadequação ao corpo negro. Essas noções e feições vão permear e orientar todas as relações e atividades exercidas tanto nas colônias quanto nas sociedades pós-coloniais. É dessa concepção que emerge a sociedade de corpos e não de pessoas. Dentro da lógica corporalizada, as pessoas são definidas, tratadas e reduzidas aos corpos, sendo levadas a pensar, agir e se exprimir por intermédio dos corpos. Ao passo que o corpo do colonialista deve ser branco, deve concentrar a branquitude, o corpo do colonizado deve ser negro, deve concentrar a negritude ou, no mínimo, não deve ser branco. A inscrição da noção de inadequação no corpo do negro careceu de uma biologia diferente da do corpo branco. Nesse caso, nada mais lógico e natural do que inscrever na textura e na superfície do corpo do colonizado a negritude, vista como degeneração e antítese da branquitude. A negritude não só se tornou um fator de inadequação, mas também de organização da própria sociedade colonial, a qual funcionará segundo os lugares fixados para cada corpo na cadeia de valores econômicos, políticos e sociais. Kabengele Munanga ressalta que: "[...] os indivíduos da raça "branca" foram decretados coletivamente superiores aos da raça "negra" e "amarela", em função de suas características físicas hereditárias [...]" (2003, p. 5). Além disso, Kabengele Munanga afirma que:

> [...] a cor da pele é definida pela concentração da melanina. É justamente o degrau dessa concentração que define a cor da pele, dos olhos e do cabelo. A chamada raça branca tem menos concentração de melanina, o que define a sua cor branca, cabelos e olhos mais claros que a negra que

> concentra mais melanina e, por isso, tem pele, cabelo e olhos mais escuros [...]" (2003, p. 3).

No entanto, Kabengele Munanga alerta que esse critério é relativamente artificial, na medida em que menos de 1% dos genes do patrimônio genético da pessoa são implicados na textura da pele, dos cabelos e dos olhos. Ainda assim, a brancura se torna uma das principais aspirações e reivindicações do colonizado, sobretudo, da elite negra. Seu desejo era se tornar branca, isto é, despir-se da negritude, da inadequação que a cor negra impunha ao corpo: "Na sua totalidade, a elite negra alimentava um sonho: assemelhar-se tanto quanto possível ao branco para, na sequência, reclamar dele o reconhecimento de fato e de direito" (2020, p. 35). Frantz Fanon enfatiza que, no mundo colonial, o corpo branco é quem dirige a sociedade: "A espécie dirigente é primeiro aquela que vem de fora, aquela que não se parece com os autóctones, "os outros" (2015, p. 57). Já Achille Mbembe chama a atenção para a aliança entre dois discursos no interior do colonialismo: o discurso de raça, no sentido biológico, e o discurso de raça enquanto metáfora. Para ele, os dois discursos se juntam com o propósito de dividir física e politicamente a sociedade, ainda que, para isso, seja preciso fragilizar a vida daqueles que são inferiorizados, ou tenham a biologia inadequada. Para que a aliança se concretize, em muitos casos, é preciso até mesmo matá-los. A raça foi, pois, um instrumento de explicação das diferenças existentes entre colonizador e colonizado. Funcionou, conforme ressalta Sueli Carneiro (2023), como dispositivo de racialidade. Isto é, o outro construído como não ser, como não europeu, constituinte de uma ante-humanidade:

> [...] em pleno colonialismo e tráfico de escravos, vamos assistir à deslocação e à inédita aliança de dois discursos - o discurso acerca da raça, no sentido biológico do termo (mesmo que este sentido biológico esteja longe de ser estável), e o discurso acerca da raça enquanto metáfora de um propósito mais geral sobre a velha questão da divisão e da submissão, da resistência e da fragilidade do político, do elo, por definição, sempre fraco mas, no entanto, inseparável, entre política e vida, política e poder de matar; o poder e as mil e uma maneiras de matar ou de deixar (sobre)viver (MBEMBE, 2014, p. 103).

Na sociedade na qual esses princípios são estabelecidos como normas, o corpo negro passa a operar como inadequado, representando uma espécie de degeneração biológica do corpo branco. Por causa disso, as posições sociais destinadas ao corpo negro devem ser as mais subalternas e desqualificadas. E mais, o corpo negro não deve e não pode assumir postos de poder e de mando, na medida em que o desvio de sua biologia

inviabiliza qualquer possibilidade de aquisição e exercício de poder. Pois, ainda que assuma, o poder que usufruir, por conseguinte, será degenerado. Para resguardar e preservar a áurea que o poder carrega, ou melhor, o poder nas mãos do colonialista, ele não pode ser concedido e nem estendido ao corpo inadequado, ao corpo negro. O poder, para ser protegido, deve estar sempre nas mãos do branco, ou sob sua vigília, pois é ele quem tem a biologia privilegiada para preservação e materialização da ordem estabelecida. Nesse contexto, o corpo ganha noções próprias, pois, ao olhar para o corpo negro, pode-se supor a posição social destinada a ele ou a falta dela. Para Kabengele Munanga, o século XVIII foi fundamental para a criação da noção aparentemente racional da diferença e do outro. Entretanto, para isso, os cientistas da época: "[...] lançaram mão do conceito de raça já existente nas ciências naturais para nomear esses outros [...]" (2003, p. 2). Para desenvolver e fundamentar ainda mais a inadequação do corpo negro, ou melhor, do não europeu, no século XIX:

> [...] acrescentou-se ao critério da cor outros critérios morfológicos como a forma do nariz, dos lábios, do queixo, do formato do crânio, o ângulo facial, etc. para aperfeiçoar a classificação. O crânio alongado, dito dolicocéfalo, por exemplo, era tido como característica dos brancos "nórdicos", enquanto o crânio arredondado, braquicéfalo, era considerado como característica física dos negros e amarelos (MUNANGA, 2003, p. 4).

Esse quadro morfológico constituirá um aparato na formação da inadequação do corpo negro. Portanto, não surpreendem as maneiras pelas quais o negro foi tratado, nem as relações surgidas no bojo das sociedades coloniais envolvendo as suas duas principais personagens, já que tais sociedades se ancoraram na teoria do corpo biorracializado e hierarquizado. No caso específico das sociedades pós-coloniais, a inadequação do corpo negro está intimamente relacionada à história do corpo e à genealogia da invenção do negro. Logo, a inadequação do corpo negro é um legado da colonização e dos instrumentos de biorracialização. Quer dizer, o colonizado como corpo violado e violentado, reprimido e oprimido, subalternizado e inferiorizado é fruto da colonização. Por isso, Achille Mbembe afirma que a raça precisa de um conjunto de práticas para se reproduzir: "Para se reproduzir, o princípio de raça dependerá de um conjunto de práticas cujo alvo imediato, direto, é o corpo do outro, assim como o campo de aplicação é a vida, na sua generalidade" (MBEMBE, 2014, p. 102). Melhor dizendo, a raça opera no corpo

negro como unidade de medida, a partir da qual e por meio da qual as ações e os comportamentos do seu caráter ancoram-se:

> Num passado não muito longínquo, a raça era, se não a mãe da lei, pelo menos a língua franca da guerra social. Ela era a unidade de medida da diferença e da inimizade, o critério determinante da luta pela vida, o princípio de eliminação, de segregação ou de purificação da sociedade (MBEMBE, 2014, p. 101).

O reconhecimento do corpo negro como inadequado vai desaguar na desqualificação de suas histórias, culturas, memórias, relações políticas, sociais e étnicas. Com isso, ataca-se o colonizado em duas dimensões: o físico e o psicológico. O negro será inscrito na lápide da história ocidental como parte inferiorizada, colonizada, como filho degenerado, desqualificado e inadequado da colonização. Disso decorre a pilhagem dos seus sistemas de ancoragem e sustentação, cujas consequências mais imediatas são a escravização e a diasporização em massa de milhões de africanos. Isso tudo vai inviabilizar as potencialidades que o mundo negro tem a oferecer ao Ocidente e aos outros povos não africanos. A percepção da diferença e do outro, por intermédio de critérios raciais, compreenderá o biorracismo como componente da ante-humanidade. Logo, como evidencia Achille Mbembe, a raça se torna um princípio e um critério fundamental na luta pela vida, um dispositivo de eliminação, de segregação, de morte e purificação da sociedade. A sociedade biorracializada faz, portanto, da raça um aparelho em prol da vida e da morte. Tanto é que, a violência que presidiu a constituição e implantação do mundo colonial foi tão devastadora para os povos africanos e americanos que, as sociedades decorrentes da colonização, as ditas sociedades pós-coloniais são sociedades de raças e de corpos. Por isso, o corpo é tributário da colonização e da escravização. Para Achille Mbembe, o significante racial é ainda a linguagem incontornável e irremediável na compreensão e na explicação do mudo moderno, donde decorre a formação da diferença, do outro e do poder. Em vários aspectos, a raça é um paradigma importante para as técnicas de dominação e assujeitamento do corpo negro e do corpo do colonizado:

> O nosso mundo continua a ser, mesmo que ele não queira admiti-lo, em vários aspectos, um mundo de raças. O significante racial é ainda, em larga medida, a linguagem incontornável, mesmo que por vezes negada, da narrativa de si e do mundo, da relação com o Outro, com a memória e o poder. Permanecerá inacabada a crítica da modernidade, enquanto não compreendermos que o seu advento coincide com o surgir do *princípio de raça* e com a lenta transformação deste princípio em paradigma

> principal, ontem como hoje, para as técnicas de dominação (MBEMBE, 2014, p. 102).

Como invenção do mundo colonial e desenvolvendo funções de aparelho moderno das relações de classe, gênero e identidade, a raça confere uma narrativa do sujeito colonial e do outro como corpos adequado e inadequado. Nessa narrativa confortante do mundo e das relações, o corpo branco é concebido como protagonista da criação, da invenção do outro, como princípio adequado dos padrões humanos europeus e ocidentais. Na outra extremidade, na linha oposta a isso, encontra-se o corpo negro, decorrente da deformação, do desvio racial e moral, é o lado negativo da humanidade. Com base na raça, a diferença passa a ser concebida, reconhecida e explicada através de critérios biológicos, fazendo dos aspectos corporais e morais traços imutáveis e naturais. Já que, as sociedades coloniais e pós-coloniais preservaram e preservam uma de suas principais nuances: a divisão, a separação racial. Elas são compartimentadas, divididas, cortadas em duas, sendo as fronteiras presididas e resguardadas por sujeitos biorracializados e corporalizados. A raça, então, não só cinde, como pavimenta dois mundos, regidos pela lógica hierarquizada, que, para se manter de pé, precisa constante e continuamente da violência biorracial. Nesse sentido, a raça não só confere inadequação ao corpo negro e adequação ao corpo branco, mas também opera como dispositivo de violência, como instrumento de morte e destruição do outro e da diferença:

> Por princípio de raça, subtende-se, aliás, a forma espectral de divisão e de diferença humana susceptível de ser mobilizada para fins de estigmatização e de exclusão, de segregação, pelos quais tenta isolar, eliminar e, até, destruir fisicamente determinado grupo humano (MBEMBE, 2014, p. 102).

A biorracialização do corpo negro faz da segregação e da estigmatização aliados na inadequação do corpo negro. Sufocado pela raça, o corpo negro vai, aos poucos, perdendo o verdadeiro caráter, passando a se debater contra as muralhas da vulnerabilidade a que é jogado, até o momento da sua destruição e eliminação. Não por acaso, quando da necessidade de limpar e purificar a sociedade, um dos primeiros atos a ser realizado é o de segregação, de empurrar para as margens geográficas e sociais o corpo negro e tudo que está ligado a ele. Daí decorre a favelização, marginalização, palafitalização, entre outros modos de degradação do corpo negro. Tal prática impede qualquer possibilidade dele figurar na categoria de cidadão, visto a ante-humanidade

atribuída ao seu corpo. Em meio ao espetáculo das raças, parafraseando Lília Moritz Schwarcz, a inadequação do corpo negro vai, aos poucos, diluindo-se em praticamente todos os âmbitos das relações sociais desenvolvidas pelo corpo. Dos papéis sociais mais simples e menos exigentes, tecnicamente, aos mais especializados e mais complexos, a lógica é sempre a mesma: marginalizar o corpo negro. Basta verificar como a sociedade inventa, organiza e atualiza os mecanismos de biorrracialização. O corpo negro não só representa, como centraliza as mazelas, os desvios, "o brutalismo" (MBEMBE, 2020), as inimizades, as degradações e degenerações da sociedade. O crime e os criminosos são negros, a corrupção e o corrupto são conceptualizados como negros, a morte é negra, os pobres, na sua maioria, são negros, os presidiários e malfeitores, quase todos, são negros, ou vistos como tais, os desempregados são desempregados porque são negros, os traficantes são negros ou enegrecidos.

O motivo pelo qual o corpo negro deve ser o oposto do branco não decorre só dos aspectos biológicos, mas, sobretudo, do fato dos dois mundos interagirem, hierarquicamente, por meio da ambivalência. Isto é, Europa versus mundo colonial, mundo branco e mundo negro, mundo civilizado e mundo selvagem. Por causa disso, aquilo que é considerado negativo e ruim deve ser afastado da branquitude, distanciar-se o máximo que puder, já que esses são os atributos centrais da negritude. Oyèrónké Oyewùmí ressalta que a atividade criminosa está diretamente ligada ao corpo que a pratica: "A definição do que é atividade criminosa está muito ligada a quem (negro, branco, rico, pobre) está envolvido na atividade" (OYEWÙMÍ, 2021, p. 32). Ela prossegue afirmando que: "Nitidamente, em face disso, todas essas explicações da criminalidade são [...] baseadas no corpo [...]" (2021, p. 31). Portanto, ao corpo negro, são imputadas as mais diversas distorções e inadequações sociais e os desvios morais. O caráter deformante do negro e do seu corpo está ligado à sua formação enquanto sujeito biorracializado. É por causa disso que não se pode esperar nada de bom do negro, já que a bondade não acha morada num corpo inadequado e ante-humano como tal. À vista disso, vejamos como a inadequação do corpo negro é problematizada por Oswaldo de Camargo na passagem a seguir, extraída do capítulo "É o Frio, Irmãozinhos, É o Frio!", da obra *A descoberta do frio*:

> Quando Zé Antunes começou a denunciar o frio, houve apenas perplexidade. Que frio? que evidência havia de tal absurdo? Doidice! O negro delira!

> Alguns da Toca das Ocaias foram duros, ou mesmo cruéis, na avaliação da anunciada descoberta, envolvendo o frio com o mais prazeroso hábito do Zé Antunes:
>
> – O frio de que ele tanto fala, ao contrário, deve ter vindo do bafo de conhaque, de que, convenhamos, Zé Antunes anda abusando (CAMARGO, 2013, p. 25).

A cena descrita envolve a personagem Zé Antunes, jovem de aproximadamente vinte e três anos: "Um negro magro, alto, pixaim embaraçado por onde nunca andava pente. Um jovem solitário, de pais desconhecidos, que de repente apareceu na cidade, apresentando-se nas entidades negras [...]" (CAMARGO, 2013, p. 23). A construção e a descrição da personagem são estratégicas, visto que o autor objetiva, por meio delas, evidenciar como a morfologia do negro interfere, irremediavelmente, nas formas de recepção não só do seu corpo, mas também daquilo que ele representa e exprime. Para nosso propósito, evidenciamos dois aspectos do episódio: a) o negro tem a biologia inadequada para o relato de um fato como verdadeiro, como real; e b) ele não pode assumir posição de autoridade, isto é, de quem enuncia o poder. No primeiro aspecto, Zé Antunes declara a presença, no meio negro, de um fenômeno que se instala e os acomete sem que eles saibam como isso ocorre, nem de qual local surge a doença. O que mais chama a atenção é o fato de o frio atacar tão somente os negros.

Além dos mais, o grau de violência é tamanho que o sujeito some, desaparece, evapora, não deixando rastros e nem vestígios. Também se sabe que o frio não é algo recente, instalara-se há muito tempo no país, porém só agora vem recebendo maior atenção. Tal posicionamento vem de uma das alas da própria comunidade negra que, através de Zé Antunes, denuncia o sumiço de um número incalculável de negros, sendo alguns seus amigos. Para as pessoas em geral, principalmente, as brancas, a denúncia não tem nenhuma importância, visto que o suposto frio não os ataca e não os afeta. Logo, não há motivos para se preocupar com algo que não os acomete e não vive no meio deles. Além do mais, isso não deve ser verdade, já que a denúncia parte de um sujeito negro, isto é, de um corpo que não dispõe de autoridade para declarar a verdade: "Existia o frio? Muitos duvidavam; outros queriam provas. No geral, contudo, a maioria se mostrava indiferente. Ante essa pergunta" (CAMARGO, 2013, p. 23). Há, inclusive, os que classificam a denúncia como loucura e delírio do negro, pondo em dúvida o caráter da personagem: "Quando Zé Antunes começou a denunciar o frio, houve apenas perplexidade. Que frio? que evidência havia de tal absurdo? Doidice! O negro delira!" (CAMARGO, 2013, p. 23).

Ao restringir a fala de Zé Antunes ao campo da mentira, o frio deixa de existir enquanto fato, como realidade concreta, passando para o campo do sonho, da invenção, do irreal e do ilógico. Com isso, o corpo negro não tem o direito de carregar a razão, fundamento indispensável e irremediável para a constatação do fato como realidade existente. A razão, enquanto faculdade de conhecimento intelectual, é atributo do ser humano. Uma de suas principais peculiaridades é a oposição à emoção. Através de métodos de análise, organização e planejamento sistemáticos, promove a objetividade dos fatos. Por causa dessas especificidades, a razão não acha acolhida no corpo negro, visto sua ante-humanidade. A ante-humanidade é um lugar de anterioridade e subalternidade atribuído ao corpo negro, por causa das diferenças biorraciais em relação ao colonialista. Logo, a razão é uma faculdade do corpo branco, europeu e ocidental. A realidade é um fenômeno possível de comprovação na medida em que existe fora do sujeito, fora da pessoa, sendo, pois, diferente da ilusão, do sonho. Ainda que não possamos tocá-la, e nem negá-la, a realidade se diferencia da ilusão.

Nesse caso, uma das explicações para a personagem falar de uma doença que só ataca negros, sem que ninguém a veja e não a perceba, só pode ser loucura, ou mesmo, delírio, alucinação. Na esfera do sonho, o impossível e o improvável se apresentam como possível e provável. O sonho se relaciona com o irreal, com o fantasioso e o imaginoso, aproximando delírio e loucura num mesmo campo de realização. Numa direção contrária à razão, a loucura guarda consigo a maluquice, a doidice, a insensatez, a insanidade, a incoerência, a alucinação, a sandice e o devaneio. Com tais atributos, o negro não informa a comunidade, ao contrário, presta um desserviço às pessoas, na medida em que desinforma, mente e macula a realidade. A inadequação do corpo negro faz de Zé Antunes um portador de fantasias e de invencionices. Ele deve, inclusive, agradecer por não ser preso, já que propaga a mentira, a desinformação. É por causa disso que não se deve acreditar nele, pois o frio de que tanto fala só existe para ele, como realidade paralela, inexistente ou real apenas na cabeça dele.

Zé Antunes faz a denúncia, inicialmente, no meio negro, acreditando que, agindo assim, seria mais fácil fazê-los acreditar na existência da doença. No entanto, para sua surpresa, os próprios negros negam a existência do mal. Para Frantz Fanon, quando o colonizado nega o biorracismo que recai sobre ele, isso indica o poder do sujeito branco diante de sua psicologia. O branco não só cria o biorracismo, como também faz nascer no seio da sociedade colonizada, no meio negro, um complexo de inferioridade, de desvio existencial: "O problema da colonização comporta assim não apenas a intersecção de

condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições" (FANON, 2008, p. 84). As condições objetivas recaem sobre o biorracismo como instrumento de anulação e morte do negro. Isso pode ser verificado no sumiço de milhares de negros, muitos dos quais invalidados pela inadequação atribuída ao seu corpo. O que o frio faz é atacar, violentamente, a pessoa, impedindo-a de qualquer reação e compreensão do fato. Já no plano da atitude do sujeito diante do biorracismo, isto é, no plano subjetivo, ocorre a negação. Os próprios negros, a quem se direciona, inicialmente, a denúncia, negam a existência do fenômeno. Além do mais, Zé Antunes recorre à linguagem metafórica para expô-lo.

A linguagem da metáfora não só transporta as características de um elemento a outro, mas também suaviza o peso do termo e do evento. Utilizando-se da linguagem indireta, implícita, metaforiza simbolicamente o biorracismo, transportando-o para a esfera dos acontecimentos climáticos. Isto é, o fenômeno social passa a ser comparado e descrito como fenômeno da natureza. Ainda que as implicações sejam as mesmas, a metáfora dissolve os impactos linguístico e semântico da denúncia. Isso, em até certa medida, pode dificultar a compreensão do que é o frio, já que a forma como é tratado no plano verbal sugere um fenômeno climático. Pela metáfora, o biorracismo assume as características do frio, fazendo o sujeito sentir sensações de frieza e tremor. Nesse caso, o frio ganha ares dramáticos, ao ponto do sujeito ser atacado por uma massa de ar. Por causa disso, o sujeito treme, pois o frio é tão intenso que o paralisa. O sujeito fica friorento, gelado, sem capacidade de ação e reação. A metáfora do biorracismo, como fenômeno climático, vai gerar incredulidade para quem ouve Zé Antunes falar acerca de algo que ninguém vê. Alguns sentem, mas como acreditar em algo que não se vê? Além do mais, quem faz a denúncia é um negro. O negro não tem condições de assumir o status de senhor da verdade. Por isso, o que ele fala deve ser posto à prova:

> Por isso, quando Zé Antunes apareceu na cidade, afirmando que no País soprava um frio que só os negros sentiam e que, tinha certeza, tal frialdade, com seu gélido sopro, já fizera desaparecer um incalculável número deles, quase todos os que souberam de tal descoberta riram muito com a notícia e do seu divulgador (CAMARGO, 2013, p. 23).

O estranhamento que a denúncia causa na comunidade negra vai fazer com que o biorracismo continui atacando as pessoas. Além disso, é tratado como doença. Portanto, ele vai contaminando, carcomendo e matando os negros sem que haja um remédio para paralisá-lo. Umas das formas iniciais para a resolução do problema é o reconhecimento

da sua existência. Enquanto essa fase não for superada, não há como desenvolver qualquer antídoto. Nesse sentido, o primeiro desafio de Zé Antunes é fazer com que os próprios negros acreditem na existência do biorracismo, pois só assim é possível fazer com que aqueles que o praticam percebam que é um crime fazer uso dele.

Em seguida, vem outro fator. Se as pessoas não acreditam em Zé Antunes, isso se explica pela teoria do corpo. Nas sociedades coloniais e pós-coloniais, o corpo negro foi formulado, visto e tratado como inadequado para certas atribuições, entre as quais a de pronunciar a verdade. A verdade carrega consigo a conformidade dos fatos ou com a realidade. Ela deve se ligar ao evento real. Da maneira como Zé Antunes trata o biorracismo, isto é, metaforicamente, faz nascer uma narrativa inventada, irreal, ficcional, já que o frio não pode atacar as pessoas assim. Logo, o caráter do denunciante é posto em dúvidas, é posto à prova: "– O frio de que ele tanto fala, ao contrário, deve ter vindo do bafo de conhaque, de que, convenhamos, Zé Antunes anda abusando" (CAMARGO, 2013, p. 25). José Correia Leite relata que João Sótero da Silva, um artista baiano, exímio decorador de fachadas e ambientes internos, foi proibido de trabalhar em muitas das residências de São Paulo só pelo fato de ser negro:

> Ele não pôde continuar trabalhando aqui em São Paulo porque o meio era de artistas italianos, estrangeiros, e não aceitavam negros sem que eles antes provassem que, de fato, entediam da coisa. Mas, quando acabavam de provar, já tinham sido explorados, já tinham trabalhado (CUTI, 1992, p. 80).

A condição de Zé Antunes é semelhante a do artista baiano, na medida em que seus corpos negros não podem dispor e não podem falar a verdade. Corpos negros são impedidos de assumir postos nos quais o poder deve fazer parte. Assim, poder e corpo se alinham para inadequar o colonizado. A inadequação do corpo negro decorre da percepção do colonialista acerca das noções de humanidade e civilização. Tais conceitos redundam aos povos europeus brancos. Para os europeus, eles foram os criadores e os inventores do mundo. A partir dessas noções, guardaram para si a missão de levar humanidade e civilização aos quatro cantos da terra. No entanto, ao desembarcarem nas Américas e na África, as diferenças físicas, de organização social, de estrutura política e de ordem cultural desses povos e lugares inviabilizaram qualquer possibilidade de extensão das ideias de humanidade e civilização europeias. Uma das explicações e justificativas para a restrição dessas noções se ligam ao corpo negro, tomado como inadequado por causa da cor da pele.

O corpo negro foi tratado morfológica e, socialmente, como deformado ao ser comparado ao corpo branco. Isso redundou não somente na inadequação do seu corpo, mas também no desmantelamento e na destruição quase que completa dos seus sistemas de valores culturais, sociais e políticos. Foi mais razoável para o colonialista europeu partir da deformação do que reconhecer a diferença do outro e expandir as concepções de humanidade e civilização. Considerar os indígenas americanos e os negros africanos como parte da humanidade era equivalente a reconhecê-los como integrantes da civilização. Isso os faria pessoas, humanamente, iguais aos europeus e aos ocidentais, ao colonialista, algo impensável e inaceitável para os padrões racionais do branco racista. Então, uma das formas para resolver o impasse foi a implantação da racialização e da escravização dos povos negros africanos e indígenas americanos. Para Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí: "Quaisquer que fossem os valores, a história e a cosmopercepção de qualquer grupo cultural na África, o governo colonial detinha o controle político" (2021, p. 227). Além do poder político, ela ressalta que o governo colonial dispunha dos instrumentos de construção e de representação do poder simbólico da realidade: "A realidade criada e imposta foi a da inferioridade dos africanos e da inferioridade das fêmeas até que a colonização traçasse sua própria realidade" (2021, p. 227). Dessa forma, o africano foi tornado negro e, em seguida, escravizado e diasporizado por ser inadequado para ingressar no "clube da humanidade" (KRENAK, 2020). Vejamos, agora, em uma passagem do conto "Medo", de *O carro do êxito*, como o corpo negro, quando fora do caráter de inadequação, gera uma série de consequências para o branco, inclusive, desestabilizando e desestruturando a ordem social estabelecida:

> Depois de explicar direitinho que não queria menino de machucado, unha lascada, nem canela com piririca, ele pensou mais um pouquinho, me olhou lá no fundo da capela e falou por fim:
> – Os apóstolos deste ano são: Deodato, Moreira, Luquinha, Rosivaldo, João Grande, Timóteo, Mateus...
> Quando Padre Miguel falou Mateus, toda a meninada se virou para mim e eu, que estava lá atrás, me virei para o lado do coro, escondendo a cara. Mas Padre Miguel confirmou, olhando firme pra mim com seus olhos azuis:
> – Mateus, você é apóstolo!
> Meu coração batia rápido, doidando na caixa do peito, eu queria me esconder debaixo do banco. Os meninos me olhavam, sérios, estranhos. Eles me olhavam duros, eu tinha dado algum passo errado, tinha prejudicado a ceia... (CAMARGO, 1972, p. 47 e 48).

A cena ilustra bem o que estamos discutindo na medida em que Mateus, ao ser escolhido pelo Padre Miguel para protagonizar a história bíblica dos apóstolos, interfere diretamente na ordem social estabelecida pelo corpo branco. Nela, o corpo negro deve seguir os princípios que regem a organização da sociedade. Isto é, o negro é um corpo inadequado para desempenhar e exercer qualquer função que não aquelas destinadas ao seu corpo. Assim como o branco deve, também, operar conforme a lógica do corpo adequado. Nesse sentido, o branco implanta não só a realidade da hierarquização e da inferiorização do outro, mas também traça as linhas simbólicas de construção da realidade nas relações sociais. O negro deve ser encaminhado para as funções mais subalternas e desqualificadas da sociedade, no interior das quais o poder e a gerência estejam ausentes e dissociados. Partindo dessa compreensão, o seminário atua, então, simbolicamente, como espelho refletor da sociedade e da realidade, nas quais os sujeitos se relacionam e interagem segundo a lógica do corpo racializado e hierarquizado. As normas estabelecidas para o funcionamento da instituição se dissolvem como miragem para a sociedade, no interior da qual os corpos vão atuando coletivamente.

Nesse sentido, o corpo branco representa não só os padres, os apóstolos, os médicos, os intelectuais, os ricos, como também simboliza aqueles que dispõem de status social e poder. Ao passo que o corpo negro é a miragem dos desvios sociais, daqueles sujeitos dados à corrupção, aquelas figuras inadequadas, aquela espécie de homem-coisa, de sujeitos desajustados, os inferiorizados e subalternizados, os corpos descartáveis. Por causa da lógica corporal, o negro não pode exercer as funções destinadas ao branco. Retomemos o episódio de escolha dos apóstolos, pois é daí que decorre o espanto e a incredulidade diante da declaração de Mateus como apóstolo: "Quando Padre Miguel falou Mateus, toda a meninada se virou para mim e eu, que estava lá atrás, me virei para o lado do coro, escondendo a cara" (CAMARGO, 1972). A condição de apóstolo não pode e não deve ser desempenhada pelo corpo negro. Ele, antes de qualquer outra coisa, carrega consigo uma espécie de sensação de estranhamento, desordem, desajustamento e inadequação. A cor preta da pele, os aspectos morfológicos do corpo e seu caráter corruptível denunciam os traços inadequados para tal função. Achille Mbembe ressalta que, para o colonialista europeu, negro e raça significam a mesma coisa: "[...] o Negro e a raça têm significado, para os imaginários das sociedades europeias, a mesma coisa" (MBEMBE, 2014, p. 10). E prossegue, chamando a atenção para a visão equivocada e estereotipada do europeu acerca dos povos negros:

> Designações primárias, pesadas, perturbadoras e desequilibradas, símbolos de intensidade crua e de repulsa, a sua aparição no saber e no discurso modernos sobre o homem (e, por consequência, sobre o humanismo e a Humanidade) foi, se não simultâneo, pelo menos paralelo; e, desde o início do século XVIII, constituiu, no conjunto, o subsolo (inconfessado e muitas vezes negado), ou melhor, o núcleo complexo a partir do qual o projeto moderno de conhecimento – mas também de governação – se difundiu (MBEMBE, 2014, p. 10).

A narrativa sagrada dos apóstolos não pode, portanto, ser maculada por um corpo com tais atributos. Por ocasião da cena, Oswaldo de Camargo formula, sensivelmente, toda uma atimosfera de suspense, tensão e emoção, a qual vai desembocar num clima de medo e incredulidade na hora da revelação dos nomes dos novos apóstolos. O estado psicológico de apreensão dos seminaristas fica ainda mais inquietante e, até mesmo, dramático com o nome de Mateus na lista. O medo toma conta tanto de Mateus quanto dos colegas de seminário pela escolha, pois o inesperado se revela, ocasionando incertezas do que pode acontecer não só com a cena, mas também com a população que irá assisti-la: "Mas Padre Miguel confirmou, olhando firme pra mim com seus olhos azuis: – Mateus, você é apóstolo! Meu coração batia rápido, doidando na caixa do peito, eu queria me esconder debaixo do banco" (CAMARGO, 1972). Diante da situação, Mateus se exaspera e se corrói, psicologicamente, sobretudo, por ver-se diante da posição negada para seu corpo. O medo que toma conta da personagem é compreensível e explicável, sobretudo, ao observamos que o lugar de negro é de subalternidade e inferioridade. Isto é, a lógica do corpo impõe a imanência do corpo, estabelecendo os fundamentos das relações sociais entre branco e negro: "Os meninos me olhavam, sérios, estranhos. Eles me olhavam duros, eu tinha dado algum passo errado, tinha prejudicado a ceia..." (CAMARGO, 1972).

O corpo passa a ser não só uma instância física, mas também e, principalmente, um ancorador de poder, através do qual as posições sociais são estabelecidas e naturalizadas. Daí decorre os processos de racialização e de hierarquização nos quais o branco, por meio de sua visão de mundo, inventa um corpo para o colonizado: um corpo negro, fazendo da instância física um campo simbólico de representação da realidade. Essa espécie de lógica corporal faz do físico um quadro ilustrativo de diferenciação e de representação de poder. Isto é, o biológico determina o social, operando como instrumento político de segmentação das sociedades racializadas, no interior das quais corpo branco e corpo negro vivem em condições e situações opostas e conflitantes. Já foi dito que a lógica cultural das categorias sociais ocidentais se fundamenta na ideologia do

determinismo biológico, segunda a qual a biologia fornece a base lógica para a organização do mundo social: "A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a base lógica para a organização do mundo social" (OYEWÙMÍ, 2021, p. 15 e 16). Nesse sentido, na medida em que o corpo negro rompe com as estruturas de sustentação dos privilégios do corpo branco, as categorias sociais de representação se desarticulam, desconfiguram-se, desagregando sensível e, temporariamente, a própria sociedade. Por isso, o medo não só da desorganização social e racial, mas também da perda de poder do corpo branco. O corpo branco sabe que o lugar de apóstolo é dele, e não do corpo negro. Se o corpo negro assume tal posição, há algo de anormal nisso: "Os meninos me olhavam, sérios, estranhos. Eles me olhavam duros, eu tinha dado algum passo errado, tinha prejudicado a ceia..." (CAMARGO, 1972).

O olhar do branco, ao ver o corpo negro na posição de apóstolo, revela a perplexidade diante do rompimento das regras e das normas instituídas na sociedade. Nesse sentido, o olhar do branco penetra, discriminatoriamente, no corpo negro, negando a ele o direito à diferença e à representação. O olhar discriminatório do branco é tão cortante e violento que o negro acredita na inferioridade do próprio corpo: "Eles me olhavam duros, eu tinha dado algum passo errado, tinha prejudicado a ceia..." (CAMARGO, 1972). Ser apóstolo não é só desempenhar uma função social é, também e, principalmente, interferir na ordem de representação da história religiosa das figuras cristãs. A imagem do corpo negro como símbolo das narrativas cristãs emoldura uma nova versão para as representações da igreja, invertendo a lógica racista do corpo inadequato. O deslocamento do corpo negro da condição de inadequado para a posição de protagonista e de descontinuação linear da narrativa clássica de explicação das coisas do mundo faz surgir a imagem do negro como pessoa, como sujeito de ação e da história. O negro é alçado ao campo simbólico de partícipe direto das narrativas religiosas, sendo, pois, aquele que ouviu e presenciou os fatos segudo contou e ensinou Jesus Cristo. O negro se torna uma testemunha, pois é um dos que estavam lá, acompanhando o mestre, guardando consigo os ensinamentos e os mandamentos vividos diante do próprio criador. Na condição de testemunha, o negro é um mensageiro, um missionário, encarregado de divulgar a mensagem de Cristo. Dito de outra forma, o negro deixa de ser corpo e passa à categoria de humanidade, tendo, pois, papel indispensável para as culturas cristãs. Daí o espanto, o assombro, o choque, a estranheza do branco diante da escolha: "Quando Padre Miguel falou Mateus, toda a meninada se virou para mim" (CAMARGO, 1972).

A escolha de Mateus para apóstolo se contrapõe à própria compreensão acerca do corpo negro como inadequado. Pois, o negro se movimenta da posição de símbolo negativo, de subalternidade e ante-humanidade ao campo da representação do sujeito como racionalidade, como ser humano. Na medida em que os colegas de seminário direcionam os olhares para Mateus, a compreensão do lugar natural do negro se perturba, interferindo diretamente na realidade existente entre negro e branco, negro e igreja, negro e narrativa bíblica, negro e sociedade. Com isso, ele assume as posições de enunciação de poder político, social e cultural. O novo lugar de enunciação desagrega os significados do que é ser negro diante do branco. Pois, como fantasmagoria do branco, deixa o espaço do corpo vazio, sem razão, sem cultura, sem história para inserir-se nas novas formas de representação e enunciação, como participante das narrativas da criação. Nesse contexto, o deslocamento da representação do outro vai desembocar no espanto, gerando medo e incredulidade tanto por parte de Mateus quanto por parte dos colegas de seminário. Para além disso, Mateus vê-se diante de um lugar diferente do que lhe é prefixado, um lugar estranho e desconhecido. Os olhares dos colegas revelam a perplexidade diante da quebra da normalidade das coisas. Mateus foi escolhido para a posição légima de representação histórica: a representação do corpo negro como adequado para as funções de apóstolo. Isso introduz a diversidade na representação, na qual o negro ganha significação na história dos doze apóstolos.

A propósito, é importante registrar que a escolha de Mateus para apóstolo faz com que o corpo branco perca, ainda que momentaneamente, espaços de poder e significação. Sobretudo, pelo estabelecimento de uma nova ordem simbólica de representação entre corpo negro e corpo branco. Por isso, o olhar do branco para com o negro não é só de incredulidade, mas também de reprovação e de reivindicação do seu lugar natural. Quem deve ser apóstolo é o branco e não o negro. Para Homi Bhabha, cada lugar é um processo de tradução e transferência de sentido: "[...] cada posição é sempre um processo de tradução e transferência de sentido" (2014, p. 58). Por causa disso, a posição de apóstolo opera como tradução e transferência de sentido para cada corpo representado. O corpo negro assume o lugar de enunciação antes destinado ao branco. No entanto, a assunção desse lugar não ocorre sem que o corpo branco e o corpo negro viviam uma espécie de tensão, de conflito e de embates culturais através dos quais a raça se materializa. A tensão é fruto do deslocamento da branquitude do lugar de poder e da elevação da negritude ao campo simbólico de representação. O branco, o colonialista, o ocidental não aceita e não se convence de que o corpo negro é igual ao dele. Ainda que o corpo negro exploda para

fora dos lugares sociais subalternos destinados a ele, o branco emerge como olhar de reprovação, de negação, fazendo com que o negro também sinta medo por estar na posição de apóstolo. O olhar do branco penetra, discriminatoriamente, no corpo negro, fazendo surgir a imagem estereotipada do outro: "Eles me olhavam duros, eu tinha dado algum passo errado, tinha prejudicado a ceia..." (CAMARGO, 1972). A perspectiva racializada do outro reforça o que Lélia Gonzalez denunciou como processo de perpetuação do biorracismo. Para a autora, ele beneficiou e beneficia determinados interesses e grupos. Por causa disso, atualiza-se constantemente: "O racismo, enquanto construção ideológica e um conjunto de práticas, passou por um processo de perpetuação e reforço após a abolição da escravatura, na medida em que beneficiou e beneficia determinados interesses" (2021, p. 185).

O negro é, então, fixado como desordenado, degenerado, inadequado. O olhar de reprovação produz uma espécie de efeito de verdade, na qual o branco compreende e considera o corpo negro como imagem real da imoralidade e da degradação. Logo, a escolha de Mateus para apóstolo não é danoso só para os colegas dele, é um problema para a própria igreja, e, por conseguinte, para a sociedade. O corpo negro é representado como um tipo degenerado racialmente. É justamente tal degeneração que justifica a ante-humanidade. A colonização, a escravização e o deslocamento forçados para fora da África são indicativos de que o corpo negro não tem humanidade. Dentro do arcabouço do poder colonial, o colonizado se fragmenta em corpo e raça. O corpo, então, passa a ser a representação biológica do africano.

A raça sobredetermina o corpo, fazendo com que o negro adquira noções de realidade. Ainda que os estudos acerca dos impactos da colonização europeia nas sociedades africana e americana tenham progredido, fazendo com que as noções estereotipadas desses povos e culturas sejam revistas e revisadas, percebe-se que a terminologia negro, como categoria classificatória de representação de identidade, continua gozando de sentido ligado ao campo racial e colonial. Os impactos da colonização e da escravização para os povos colonizados foi da ordem da destruição, causando fragmentação da integridade das pessoas, na medida em que separou corpo, mente e alma. Sem deixar de ressaltar a diasporização forçada de milhares de pessoas para outras regiões. Por causa da compreensão dos povos colonizados como corpos inadequados, Mateus não pode ser apóstolo, já que o corpo negro não tem os atributos humanos para desempenhar tal função. Para Homi Bhabha, a pele, como significação da diferença cultural e racial, é um dos fetiches mais visível:

> A pele, como o significante chave da diferença cultural e racial no estereótipo, é o mais visível dos fetiches, reconhecido como "conhecimento geral" em uma série de discursos culturais, políticos e históricos, e representa um papel público no drama racial que é encenado todos os dias nas sociedades coloniais (2014, p. 135).

É nesse sentido que o corpo negro se torna inadequado por meio do olhar do branco. O branco espedaça o colonizado em instâncias mínimas, em fragmentos racializados, fazendo do corpo a inscrição da anormalidade, da inadequação e da ante-humanidade. Dessa forma, a presente seção tratou do corpo negro como inadequado. Argumentamos em defesa da existência do caráter de inadequação como forma de materialização da ante-humanidade imposta ao corpo negro. Além do mais, o corpo negro se revela como inadequado por intermédio da raça. A raça se torna, então, um aparelho de biorracialização do ser, instituindo privilégios ao corpo branco e segregando o corpo negro. Partindo dessa compreensão, a inadequação imposta ao corpo negro é uma invenção do branco, instituindo privilégios ao branco. No próximo capítulo, abordamos a categoria de ante-humanidade na ficção de Oswaldo de Camargo. Para isso, selecionamos determinados contos de *O carro do êxito*, de 1972, e a novela *A descoberta do frio*, de 1979, com o propósito de examinar como o autor problematizou a condição de ante-humanidade imposta ao corpo negro e o biorracismo.

Capítulo 4

4 A ANTE-HUMANIDADE DO CORPO NEGRO NA FICÇÃO DE OSWALDO DE CAMARGO

> Tal afirmação, no entanto, só começou a perturbar quando ele a levou ao Malungo, o barzinho afro dos menos endinheirados. Muitos se sentavam junto do Zé Antunes, para ouvi-lo falar do frio, da "ameaça", como alguns passaram a chamar o velho sopro que ninguém sabia de onde tinha chegado. – Já fez sumir muita gente – insistia –, continua fazendo. No bar e restaurante Toca das Ocaias, porém, preferência dos que se achavam em melhor situação financeira. Zé Antunes raramente entrava [...].
>
> Trecho de
> *A descoberta do frio*
> Oswaldo de Camargo[74]

Ao longo da história do Brasil, diversas foram as formas e maneiras criadas e empreendidas pelos negros na reivindicação dos seus direitos sociais, políticos e culturais. Os registros vão desde manifestações esparsas, localizadas, desarticuladas e desorganizadas, passando por mobilizações em grupos, por meio de agremiações, coletivos, instituições, associações e clubes recreativos, até desembocar nos movimentos mais dinâmicos e de expressão nacional. Na pauta, havia primordialmente e, além de quaisquer outras necessidades, a luta pela liberdade não só do corpo da pessoa negra, mas

[74] Segundo o pesquisador Ricardo Riso, Oswaldo de Camargo publicou, até o presente momento, as seguintes obras: "[...] *Um homem tenta ser anjo* (1959); *15 poemas negros* (1961); *O Estranho* (1984); *Luz & Breu: antologia poética* (1958-2017); *30 poemas de um negro brasileiro* (2022); *O carro do êxito* (contos, 1972, 2016 e 2021); *A descoberta do frio* (novela, 1979, 2011 e 2023); *Oboé* (novela, 2014); *Negro disfarce* (noveleta, 2020); *Raiz de um negro brasileiro* (autobiografia, 2015); *A Razão da Chama: antologia de poetas negros brasileiros* (1986); *O Negro Escrito: apontamentos sobre a presença do negro na literatura brasileira* (1987). Na série *Cadernos Negros* integrou os volumes 1, 2 e 3, além das edições comemorativas *Cadernos Negros: Melhores poemas*; *Cadernos Negros: Melhores contos*, ambas de 1998" (2023, p. 9). Além das publicações acima mencionadas, Oswaldo de Camargo participou, ainda, de algumas antologias organizadas por brasileiros e estrangeiros, publicadas fora do Brasil. Alguns dos contos de *O carro do êxito* foram traduzidos para outras línguas e publicados na Alemanha e nos Estados Unidos. Para ler o texto integral de Ricardo Riso, ver: Dia 14/09/2023, 14h30: Sessão de Comunicação 8 – Sala H-211. Coordenadora: Jade Soares do Nascimento. Ricardo Silva Ramos de Souza – UFJF: A metáfora do grito em poemas de Carlos de Assunção e Oswaldo de Camargo: Rio de Janeiro, 2023. Pode ler, ainda, do mesmo autor: A alterficção como estratégias literária de Oswaldo de Camargo em "Negro disfarce"; 2023. Ver, também, Oswaldo de Camargo: dados biográficos: Literafro: o portal da literatura afro-brasileira, Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Acessado em 29 de outubro de 2023.

também e, sobretudo, da expressão dos valores étnico-raciais. Isto é, aquilo que constituía e constitui o sujeito como pessoa humana. Guerreiro Ramos afirma que o negro, mal egresso da escravização, havia de se debater não só com os problemas econômicos e sociais que os afetavam generalizadamente, mas também com o analfabetismo crônico: "Mal egressa da escravidão, a população negra em nosso país entrou para a vida republicana econômica, cultural e psicologicamente despreparada" (RAMOS, 2023, p. 44). Guerreiro Ramos constata que: "Economicamente, toda essa população constituía o grosso das classes de baixo poder aquisitivo [...]" (2023, p. 44).

Nesse sentido, a literatura de autoria negra, desde os primeiros autores e autoras, constituiu e constitui uma das ferramentas através das quais as pessoas negras exprimem suas queixas, bem como manifestam seus espíritos diante da vida e do mundo. Para além de um campo artístico, a literatura de autoria negra é também um veículo com potencial enorme de articulação de um contingente populacional com histórias que se conectam por meio das experiências raciais de hierarquização e inferiorização. Por causa disso, as narrativas de Oswaldo de Camargo conferem à literatura negra, em particular, e à brasileira, em geral, um capítulo singular da história do negro nas Américas. A forma como o autor trata a questão do negro no Brasil e como as relações raciais e culturais entre negros e brancos se constituíram nos dão conta de histórias, narrativas, episódios, em que personagens se inserem em espaços e situações capazes de nos fazer refletir e pensar como o negro forjou, organizou e estabeleceu estratégias e ferramentas com o propósito de minimizar e superar os impactos do biorracismo na sociedade brasileira.

O fragmento acima, extraído da novela *A descoberta do frio*, representa e simboliza as diversas formas de organização e articulação do negro na denúncia dos problemas raciais e sociais que o afligiam, além de estabelecer metaforicamente um palco para pôr em evidência e encenar, em primeiro plano, as histórias de homens negros e mulheres negras, envolvidos com as questões étnico-raciais do país. *A descoberta do frio* e *O carro do êxito*, compreendidas aqui como ficção do autor, são não só obras artísticas, mas também metáforas literárias e linguísticas do protagonismo negro, do pensamento negro. Metáforas pintadas na circularidade das histórias, nas representações do ser, das experiências de corpos não mais interditados e mercantilizados física e, existencialmente, mas conscientes de que a libertação integral do corpo, das histórias e dos seus ancestrais passam pela noção de que a liberdade é uma luta constante contra as artimanhas e disfarces do biorracismo e da ante-humanidade.

Zé Antunes, personagem principal de *A descoberta do frio*, não só representa um desses sujeitos determinados e comprometidos com a causa negra, na medida em que busca de todas as formas resolver um dos principais problemas a afetar diretamente o negro, mas pela gravidade e pelo alto grau de destruição do biorracismo, simboliza, também, uma espécie de figura quase que humana e coletiva, já que suas ações, práticas e atitudes se materializam de tal maneira na cabeça e na pele do leitor, que funde e confunde história ficcional e história real. Ainda que o biorracismo seja tratado por intermédio de metáforas e tropos literários e linguísticos, seu caráter e suas qualidades ganham texturas, contornos e dimensões tão dramáticas e trágicas ao ponto de afetar todos os âmbitos da vida da pessoa. O biorracismo não só é um instrumento de segmentação, divisão e hierarquização da população, mas também e, principalmente, um mecanismo de força, através do qual o branco preserva seus espaços de atuação, de protagonismo e de manutenção de privilégios políticos, culturais e sociais.

O poder do biorracismo é controverso e duplo, sobretudo, pelo fato de desconcertar e desorientar a vida do negro. A perturbação é tamanha que o faz sumir, desaparecer. Ao passo que, também, organiza o mundo social do branco, emoldurando a brancura como humanidade e civilização. Por causa desses aspectos de *O carro do êxito* e de *A descoberta do frio*, o protagonismo negro e o pensamento negro constituem uma das formas mais incisivas de problematização da ante-humanidade e do biorracismo. Denunciá-los, por si só, já é uma demarcação de posição, todavia, da forma como Oswaldo de Camargo faz, metaforizando as consequências nocivas para o corpo negro, os relatos e os episódios ganham ainda mais dinamicidade e dramaticidade. Nesse sentido, o presente capítulo argumentou acerca das várias formas de problematização da ante-humanidade e do biorracismo na obra de ficção de Oswaldo de Camargo. Para isso, examinamos as obas *O carro do êxito* e *A descoberta do frio*, apontando as passagens e cenas, as metáforas e tropos linguísticos presentes nos textos, bem como as ações das personagens diante das situações de violência e desrespeito na sociedade brasileira.

4.1 *O carro do êxito*: uma caminhada de rejuvenescimento literário

> – Pois este é o menino, João? É pequenino...
> E ele me pôs a mão na cabeça, me olhou lá de cima,
> pensativo, e depois, pra meu pai:
>
> Passagem de "Maralinga"
> *O carro do êxito*

Em agosto de 1972, Oswaldo de Camargo editou a primeira edição de *O carro do êxito*[75], em edição da Livraria Martins Editora S. A. Na época, com sede na cidade de São Paulo, bairro Bela Vista, no edifício Mário de Andrade, rua Rocha, número 274. Com ilustrações do artista plástico e desenhista gráfico Genilson Soares, a obra traz já na capa o rosto de um homem negro com um sorriso estampado e olhar fixo, com imediato destaque para os lábios, nariz, olhos e traços faciais. Como contraponto, há outro rosto, emoldurado através de uma sombra grande, resultante de uma cabeça que revela dois rostos fundidos num único cabelo levemente penteado. Através da imagem dupla da capa, é possível, inclusive, sugerir uma relação metafórica entre a trajetória de Oswaldo de Camargo e as das personagens das narrativas de *O carro do êxito*. Isto é, as experiências do escritor forneceram subsídios, ainda que indiretamente, à construção das personagens, fazendo da realidade matéria para a ficção e encenação dos desafios do negro na sociedade brasileira. Com uma leve inclinação para à esquerda e usando óculos e gravata borboleta, o rosto na ilustração revela feições e traços serenos, donde se verifica um olhar fixo para o horizonte ou, até mesmo, para o futuro, imaginando o êxito[76].

Na nota da Editora, Oswaldo de Camargo é apresentado como paulista, da cidade de Bragança. Além das origens de nascimento, a nota ainda faz alusão às obras publicadas

---

[75] *O carro do êxito* faz um contraponto à obra *O carro da miséria*, de Mário de Andrade (1893-1945), publicada 1945, ano de sua morte. Em entrevista concedida a Lígia Fonseca Ferreira, professora da Universidade Federal de São Paulo, em 1990, Oswaldo de Camargo assim explicou a semelhança dos títulos: "Há sem dúvida uma influência de *O carro da miséria*, quis traçar um paralelo. Primeiro ia colocar como título "O carro do sucesso", mas quis evitar um galicismo, afinal eu era revisor d'*O Estadão*. Por fim, Carro do Êxito me pareceu bem [...]".

[76] Mário Augusto Medeiros da Silva assim descreve a capa da primeira edição de *O carro do êxito*: "A primeira edição do livro saiu em 1972, pela Livraria Martins, mesma casa editorial que publicara *Lira paulistana,* seguida de *O carro da miséria* (1945), de Mário de Andrade, a que o título de Camargo se contrapõe. Algum comentário é importante acerca daquela edição: na capa, assinada por Genilson, aparecia um jovem negro de cabelo grande, estilo *black power*, sorridente, que dividia o desenho com o semblante de um homem, negro, de óculos e gravata, talvez um pouco mais velho, de perfil indefinido. Na contracapa, o jovem autor, aos 36 anos, de olhar fixo e sério, em terno e gravata. Essa atenção aos detalhes da primeira edição é importante pelo impacto visual, literário e político que a obra foi capaz de mobilizar entre alguns de seus leitores" (2021, p. 11).

pelo autor até o ano de 1972, destacando a recepção de *Um homem tenta ser anjo*, de 1959, por Luís Martins, Lívio Xavier e Sérgio Milliet[77]. Este último sendo uma das figuras mais notáveis da crítica da época, sobretudo, pela ativa participação na Semana de Arte Moderna de 1922, em que leu, no dia 15 de fevereiro, na quarta-feira, poemas e trechos em prosa. Entre a nota da editora e os contos de *O carro do êxito*, não há prefácio, somente a nota. No entanto, na primeira e segunda orelhas do livro, há uma apresentação de Jane M. McDivitt, e é possível que o texto faça o papel de prefácio da obra.

McDivitt inicia a apresentação com as seguintes palavras: "O aparecimento deste livro de contos de Oswaldo de Camargo não apenas marca um novo passo na carreira do jovem escritor, como também assinala uma nova etapa da literatura afro-brasileira em geral" (1972). Em seguida, classifica o autor como contista e poeta negro de talento singular. Ainda considera que, com a publicação de *O carro do êxito*, ele se torna o primeiro intérprete do que classifica de "nova burguesia negra de São Paulo" (1972). E afirma, logo em seguida: "Mas não é só nesta nova burguesia que Oswaldo de Camargo concentra a sua atenção de contista, pois capta também cenas da vida menos formal do negro paulistano da classe média" (1972). McDivitt descreve os contos, "Oboé", que abre o livro, e já salta para o décimo primeiro conto "Negritude". Volta, logo depois, para o segundo "Maralinga", e se direciona para "Civilização". Acerca do conto "Negritude", assegura: "[...] o retrato é bastante vivo com o Formigão, o Vadico, o Neco, que gosta de batucar no caixote, enquanto toma a sua batida e a Berenice que cursa duas Faculdades, aluna aplicada que só bebe iogurte e conversa "Negritude"" (1972). McDivitt finaliza

[77] Em *Quatro Ensaios*, publicado em 1966, pela mesma editora de *O carro do êxito*, Sérgio Milliet faz o exame de alguns aspectos da poesia negra na América Latina, com imediato destaque para os brasileiros Oswaldo de Camargo e Carlos Assunção. Ainda que a crítica tenha se restringido a um poema, é possível afirmar que *Quatro Ensaios* aparece como um dos primeiros textos a se voltar ao exame da obra de Oswaldo de Camargo nos anos que se seguem a 1960. Investindo numa leitura circunscrita aos valores estéticos e sociais da época, Sérgio Milliet engrossa as correntes de pensamento em voga, na medida em que viam o negro como um elemento discriminado socialmente, deixando de lado o continente racial. Isto é, para os principais intelectuais e estudiosos da época, no Brasil, não havia racismo. A harmonia, que caracterizava as relações sociais entre negros e brancos, indicava a ausência desse mal. Por causa disso, ainda que o crítico seja um dos mais notáveis estudiosos da literatura, a crítica de Oswaldo de Camargo, aos olhos de hoje, fica prejudicada, sobretudo, quando investe na miscigenação e na defesa da democracia racial, em que Gilberto Freire foi o principal formulador, negando abertamente o racismo, a segregação e a violência racial. Por causa disso, a crítica de *Quatro Ensaios* tem relevância localizada no tempo, não transpondo os eixos temáticos da obra do autor. Ainda assim, não podemos descartar e nem desprezar a relevância de Sérgio Milliet, na época, para a visibilidade da obra de Oswaldo de Camargo na década de 1960, ainda que por meios, hoje, ultrapassados. Quando da publicação de *Quatro Ensaios*, Oswaldo de Camargo estava com 36 anos, logo, ter uma crítica de Sérgio Milliet representaria um motivo a mais para a leitura de sua obra.

destacando as habilidades de Oswaldo de Camargo, as quais, segundo ele, caracterizariam a literatura afro-brasileira.

A contar da estreia, em 1972, O *carro do êxito* está em sua terceira edição. A segunda saiu pela editora Córrego, em 2016, com imediato destaque para o prefácio de Vinebaldo Aleixo de Souza Filho, para a atualização da língua portuguesa e para a supressão ou acréscimo, considerável, de alguns aspectos nos títulos dos contos, nos próprios contos ou, até mesmo, na substituição integral de um deles. Já a terceira edição saiu pela Companhia das Letras, em 2021, com prefácio de Mário Augusto Medeiros da Silva e ilustrações de Marcelo D'Salete. Nas duas últimas edições, o autor suprimiu o conto "Deodato", o qual serviu de formato para a noveleta *Negro Disfarce*[78], publicada pela Editora Ciclo Contínuo, em 2020. No entanto, acrescentou o conto "Plebeia", mantendo, assim, a quantidade de textos da primeira edição, reunindo quatorze contos e um manifesto – reprodução do manifesto lançado pela Associação Cultural do Negro, em São Paulo, no mês de janeiro de 1958, em alusão ao ano 70 da Abolição.

É importante ressaltar, também, o desenrolar nesses últimos anos de publicações e reedições de autores e autoras não só da literatura de autoria negra, mas também de pesquisadoras e pesquisadores brasileiros. A título de exemplo, podemos citar: *Por um feminismo afro-latino americano*, 2021, de Lélia Gonzalez; *Negro sou: a questão étnico-racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos* (1949-73), 2023, de Guerreiro Ramos; *Tornar-se negro*, 2021, de Neusa Santos Souza; *30 poemas de um negro brasileiro*, 2022, de Oswaldo de Camargo; *A descoberta do frio*, 2022, de Oswaldo de Camargo. Além de obras de Abdias Nascimento, Carolina Maria de Jesus, Carlos de Assunção, entre outros. O processo de reeditoração de autores e autoras negras aponta para circulação mais dinâmica e ampliada do pensamento negro no contexto de consolidação da lei 10.639/2003.

[78] Em 2020, a Editora Ciclo Contínuo publicou *Negro Disfarce*, como desdobramento do conto Deodato, integrante da obra *O carro do êxito*, de 1972. Oswaldo de Camargo dedicou a obra aos amigos e colaboradores: José Correia Leite, Jayme Aguiar, Henrique cunha, Florestan Fernandes e Nair Araújo – sua substituta na direção da Associação Cultural do Negro. *Negro Disfarce* tem apresentação de Petrônio Domingues e comentários de Thiara Vasconcelos de Filippo. A narrativa teve o texto atualizado e aprimorado, além de aprofundamentos e adensamentos psicológicos da personagem principal. Na obra, é possível verificar o autor se debruçando ao redor da construção de uma personagem em crise, por causa das origens raciais e existenciais. Além da análise profunda dos conflitos interiores de Deodato, o autor revela um lado bem interessante da literatura de autoria negra: os disfarces do negro para se manter vivo na sociedade dos brancos. Para maiores informações, ler: Atualidade e importância de *Negro Disfarce*, de Oswaldo de Camargo: Thiara de Vasconcelos de Filippo. Literafro: o portal da literatura afro-brasileira, Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Acessado em 29 de outubro de 2023.

Voltando à edição de 1972, os contos "Oboé", "Civilização" e "Deodato" concentram nove, nove e quarenta páginas, respectivamente. Os demais seguem perspectivas formais semelhantes, ou seja, "narrativas curtas" (SILVA, 2011), ora com três, ora com quatro ou cinco páginas. O universo das personagens gira, em até certa medida, em torno da cidade de São Paulo[79]. Chama a atenção o conto "Deodato", visto que o autor explora mais a narrativa e adensa o plano psicológico do protagonista, sua extensão se aproxima mais da estrutura da novela. Talvez por esse potencial, o autor decidiu transformá-lo em novela em 2020. Nesse trabalho, examinamos a edição de 1972. A decisão se ancora na compreensão de que ela guarda aspectos formais, narrativos e temporais peculiares. Na atualização sofrida pelas duas últimas edições, o autor modificou, consideravelmente, a estrutura de alguns contos.

A título de exemplo: o conto "Oboé" passou para "Menino do oboé" e ganhou musculatura textual, saindo de 9 páginas para 20, além de trazer, agora, ilustrações. Outro caso, é do conto "Maralinga", que sofreu mudança de ordem na estrutura narrativa. A frase final "Meu pai, na estrada, tremia o corpo, de tanto chorar" passou para a abertura do conto. Sem falar no conto "Genoveva", que teve acréscimo de uma citação na introdução. Outro fator que nos levou a permanecer com o exame da edição de 1972 foi o fato de que, quando da idealização da proposta de pesquisa, ainda nos idos de 2018, não havíamos adquirido a edição de 2016. Por causa desse aspecto, nossa percepção acerca da obra estava restrita a de 1972. Então, esses elementos, acrescido do sentimento afetivo do presente pesquisador com a estrutura narrativa dos contos e com a primeira edição fizeram com que permanecêssemos com ela. Ainda ressaltamos que, a pesquisa não examina todos os quatorze contos da obra, mas tão somente aqueles que melhor exprimem aquilo que investigamos: a ante-humanidade imposta ao corpo negro.

---

[79] Em entrevista concedida ao pesquisador Mário Augusto Medeiros da Silva, em 29 de julho de 2007, Oswaldo de Camargo descreveu como se deu o processo de criação das personagens de *O carro do êxito*. Nota-se a relação do autor com a realidade da cidade de São Paulo e das pessoas negras, sobretudo, como elas se relacionavam com as instituições e agremiações negras, e como superavam os desafios do cotidiano: "Então, note bem: esse trajeto que eu levo de conviver na Associação Cultural do Negro, de ir para o interior fazer palestras [...] Então, uma vivência no meio negro. Frequentando botequins, frequentando tudo... então, o material meu foi aí, esses tipos que andavam por aí. Tipo que está cursando um ano de faculdade, outro que está procurando não sei o quê, outro que é revisor, o outro que quer virar ator, outro que quer virar músico... Então, eu, em parte, eu sou aqueles personagens também. Eu também estou procurando. Então, quando eu escrevi *O carro do êxito* – basta o nome também: existe *O Carro da Miséria*, do Mário. O meu O *carro do êxito* – o sucesso está aí, a gente precisa também ser igual, estar à mesma altura, ter os mesmos benefícios também". *O carro da miséria* veio à lume, em 1946, por Mário de Andrade. Mário Augusto Medeiros da. *A Descoberta do Insólito: Literatura Negra e Literatura Periférica no Brasil (1960-2000)*. Campinas, SP: [s.n.], 2011.

4.1.1 A música como prática antirracista no conto "Oboé"

> Brilhei. Minha condição de oboísta ajudou-me muito.
> Toquei para os velhos basbaques da "Associação Negros
> Contemporâneos"
>
> Excerto de "Oboé"
> *O carro do êxito*

"Oboé" é o conto de abertura de *O carro do êxito* e explora temas caros para a sociedade brasileira, como racismo, exclusão social, pobreza, mas também acolhimento, antirracismo e resiliência. Combinando, engenhosamente, música e questão étnico-social num mesmo plano narrativo, o autor nos leva a uma história curta, mas envolvente, na qual Paulinho protagoniza sua história como pessoa negra, fugitiva da pobreza e do anonimato social. Nele, além das questões relativas às dificuldades de inclusão e de adaptação do negro no mundo do trabalho, da cultura e do reconhecimento social, pode-se acompanhar, também, o desenrolar contínuo da saga humilde de um jovem adolescente de dezessete anos, encantado e seduzido pela música clássica e pela possibilidade de ascensão social. Órfãos, Paulinho e o irmão Zico acham acolhida na casa de uma tia materna, doméstica da rua Jardim paulistano, local de concentração de famílias brancas, ricas e poderosas de São Paulo.

Sem muita perspectiva na vida, sobretudo, por ser negro, Paulinho dispõe, entretanto, de certas habilidades no trato com instrumentos musicais clássicos, em particular, oboé, qualidades estas adquiridas nos tempos de internato. Equipamento de formato retangular, alongado, com palheta dupla, emite um som doce, soprano e meio agudo: "Meu oboé, pretinho apreciado e querido, cantava muito doce, humilde, aceitando meu sopro nas horas de amargura. Tinha um som pastoril, velho, ou som nasal de menininho adoentado, mas como soava bonito!" (CAMARGO, 1972, p. 11). Ao longo da narrativa, a música ampara, sensivelmente, Paulinho, engendrando-se num passaporte para as classes médias da comunidade negra aparentemente organizada ou em vias de organização social, cultural e econômica. No entanto, observa-se que, no decurso da narrativa, para algumas pessoas mais instruídas e afamadas, o objeto musical se adequaria e se harmonizaria mais ao corpo branco. Vejamos a passagem a seguir:

> Treze de maio, caros amigos, um gesto frustrado. O perfazimento nos cabe. Disse e repito: – Esse menino, Paulinho, como familiarmente o chamamos, veio do nada, caros amigos. Não fosse ele herdeiro de um

> cabedal de desgraças sociais, nem cá o teríamos tão perto, tão junto do nosso anelo, que o disputariam plateias mais vastas, bem mais vastas, caros amigos (CAMARGO, 1972, p. 14).

Como forma de problematização da ante-humanidade imposta ao corpo negro e de desarticulação do sistema racial segregacionista à moda brasileira, Oswaldo de Camargo metaforiza a música como prática antirracista e como meio de ascensão social, pondo, ligeiramente, nas mãos do negro um instrumento musical clássico. Através dele, adquire e passa a concentrar as qualidades, as habilidades mínimas e o caráter humano necessários para engendrar e recontextualizar as experiências do corpo negro, inserindo-se no mundo da cultura e da civilidade. Para Kabengele Munanga, o negro precisa, antes de qualquer outra coisa, aceitar-se como pessoa humana para, através disso, afirmar-se cultural, moral, física e psiquicamente: "Aceitando-se, o negro afirma-se cultural, moral, física e psiquicamente" (2020, p. 41). O instrumento musical passa, então, a configurar e a simbolizar, metaforicamente, uma espécie de porta de entrada, válvula de escape, ainda que, momentaneamente, para a aparente integração do negro na sociedade dos brancos e dos negros de classe média. Com isso, o arranjo da narrativa de Paulinho ilustra os meios formulados pelo autor no estabelecimento de estratégias para problematizar e enfrentar a pobreza, a marginalização, o preconceito e o biorracismo.

Compreendendo a aquisição cultural como mecanismo poderoso na ascensão social e mobilidade econômica para as pessoas negras, Oswaldo de Camargo concebe a história particular de Paulinho como quadro, através do qual somos levados a refletir e repensar a condição coletiva da população negra, cujas dificuldades cotidianas decorrem do biorracismo, componente da ante-humanidade imposta ao corpo negro. O estabelecimento da ante-humanidade como categoria de degradação social e racial do corpo negro se propaga de pai para filhos e de filhos para descendentes, configurando uma espécie de teia circulante e contínua da pobreza, da miséria e do anonimato social. Ao temporalizar e protagonizar as condições sociais e econômicas do negro, o autor atribui à música as qualidades para o enfrentamento do biorracismo, constituindo-se, dessa maneira, numa prática antirracista, cristalizada na história comum e corriqueira do corpo negro.

Emparedado pelas injustiças raciais, donde decorrem os valores de hegemonia eurocêntricos, Paulinho não dispõe de nada monumental ou grandiloquente para oferecer à sociedade dos brancos, com exceção do caráter e das habilidades para tocar oboé. Para o branco, não é só o corpo negro que incomoda e causa estranheza, mas também as

lamúrias e as reclamações, reunidas todas na panela irracional e insensível do "mimimi". Portanto, nessa narrativa da vida comum e, até mesmo, do banal, a única maneira de evidenciar o negro é por intermédio da problematização da ante-humanidade. Para isso, a música exerce e desempenha papel central na formulação de uma nova percepção do ser e do outro racializado. Ela, sim, capaz de redimensionar e integrar o negro não só no mundo visível, como corpo existente, mas também como protagonista de narrativas de humanidades do sujeito cultural e negro:

> Toquei. Toquei demais. Dr. Otávio levou-me à casa dele, no aniversário da caçula Marieta. Apanhou-me de carro, o braço no meu ombro, amável, conversador:
> – Uma surpresa, Paulinho, uma surpresa.
> Cheguei. A sala estava cheia, não cabia um mosquito (CAMARGO, 1972, p. 13).

Ainda que o conto não decorra de ação, suspense, ou mesmo, comicidade, é possível acompanhar, ligeiramente, os desafios do jovem por melhores condições de vida na cidade grande. Podemos extrair da história de Paulinho as situações sociais, econômicas e culturais não só da própria personagem, como também o que ela pode representar e significar como quadro humano para as pessoas negras na sociedade brasileira. A personagem principal desempenha funções relevantes no desarranjo do biorracismo e na problematização da ante-humanidade, sobretudo, naquilo que tais práticas simbolizam como ferramenta operacional e funcional de segregação, subalternização e marginalização de corpos considerados inadequados para a sociedade dos brancos. Paulinho e o irmão – ajudante de pedreiro – vivem como agregados da tia, solteira e residente num cubículo lá nas margens da cidade, lá no quarto de despejo, parafrasear Carolina Maria de Jesus.

Para Lélia Gonzalez, a periferização e a marginalização geográficas da população negra brasileira são só mais um dos diversos legados da escravização: "Um dos legados concretos da escravidão diz respeito à distribuição geográfica da população negra, isto é, à sua localização em relação às regiões e setores econômicos hegemônicos" (2021, p. 186). Com isso, Oswaldo de Camargo não só conta a história das pessoas negras a partir de uma personagem literária, como atribui, também, a ela a significação metafórica da inscrição humana de representatividade populacional do corpo negro. Ainda que a reconfiguração dos significados do que é ser negro ocorra desafiando a realidade concreta e mais imediata de Paulinho e dos colegas, como se verá na passagem a seguir, o conto

opera mudanças significativas e fundamentais no trato com o negro e sua dimensão corporal. A música não só exerce papel de prática antirracista, como implementa estratégias de compreensão e inclusão do corpo negro como pessoa humana, dotada das habilidades relativas à performatização da arte instrumental clássica:

> [...] mas o que me desafiava na memória era uma negrada miserável, e meu pensamento chorou, ao examinar a situação daqueles com que eu vivia: minha tia, cozinheira, meu irmão Zico, ajudante de pedreiro, uma prima se virando na Avenida Rio Branco, e os ex-colegas do Orfanato, de olhos brancos de fome, indo domingo em casa, pra me filar o café com bolinhos que minha tia fazia (CAMARGO, 1972, p. 15).

A vida de Paulinho emerge como representatividade coletiva dos lugares naturais do negro, isto é, dos subúrbios e das margens da sociedade racializada e hierarquizada, os quais introduz o negro numa existência desafiadora e perturbadora: "[...] o lugar natural do negro é [...] a senzala, as favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos "habitacionais" (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje" (GONZALEZ, 1982, p. 15). Ou como compreende Frantz Fanon: "A cidade do colonizado é [...] um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados" (2015, p. 55). Por causa disso, a existência de Paulinho é ameaçada pela violência racial e acompanhada pela miséria. De fato, no conto, a música se torna uma das formas de desmobilização e superação da realidade comum ao anonimato existencial vivenciado pela personagem. Isto é, a música consiste num instrumento de enfrentamento do biorracismo, desempenhando funções antirracistas.

Com isso, o negro reveste o anonimato físico e existencial, fazendo do corpo excluído o protagonista de um instrumento clássico da cultura do branco. Essa forma transgressora e antinormativa da realidade do corpo negro, forjada por Oswaldo de Camargo, faz emergir a presença simbólica e física do oprimido, projetando a estética do corpo negro como sujeito humano. A ante-humanidade é, então, problematizada e descaracterizada através da reconquista do corpo como lugar de ancoragem, atuando como mecanismo de promoção da cultura musical. O sistema de segregação e a ambivalência racial perdem força de fixidez e de naturalidade, passando para a esfera deslizante de representação social de duas sociedades que se equilibram, mesmo que, momentaneamente, através da metáfora da música como integração étnico-racial, visto que, agora, quem intervém é o corpo negro humanizado:

> – O menino colabora para o perfazimento da Abolição. Não é deslize de palavras, caros amigos, mas esse menino negro, tocando altitudes da ocidental música [...], confirma o que, a certa época, o naturalista Fritz Muller escreveu do nosso Cruz e Sousa: *Esse preto representa para mim mais um reforço da minha velha opinião contrária ao ponto de vista dominante, que vê no negro um ramo por toda parte (talvez: sob todos os aspectos) inferior e incapaz de desenvolvimento racional por suas próprias forças* (CAMARGO, 1972, p. 11 e 12).

Por causa desses aspectos antirracistas, "Oboé" configura e representa um dos mecanismos de problematização da ante-humanidade na medida em que compreende a música como instrumento de promoção da pessoa negra. Embora a realidade econômica de Paulinho permaneça desafiando sua existência, como prática antirracista, a narrativa de "Oboé" opera uma condição nova e singular para a personagem, dado que protagoniza a vida do negro, ao passo que articula, também, a representação dele como sujeito humano, ancorado em habilidades e competências para a prática da música. A propósito, a desestabilização da ordem prefixada pelo corpo branco é interpelada através das qualidades culturais do sujeito negro, cuja presença física emoldura a pele, o rosto, os cabelos, as feições, os traços corporais e a realidade social e econômica do sujeito performatizado, simbolicamente, pela arte. É a metáfora alegórica do carro e sua disparada rumo ao êxito. Se para Mário de Andrade o carro é de miséria, para Oswaldo de Camargo é de êxito.

Como ressalta Homi Bhabha, os negros, as chamadas classes inferiores, os: "[...] signos da fragmentação de classe e do consenso cultural" (2014, p. 60), tornam-se a representação da experiência histórica das divisões sociais e raciais. Logo, Oswaldo de Camargo faz de Paulinho a representação[80] simbólica das divisões sociais e raciais no

[80] Nesse estudo, a categoria de representação deve ser compreendida como a utilização da linguagem literária ou artística para representar o mundo, algo sobre ele, ou ainda representar as pessoas e suas experiências. Esse conceito, contextualizado, semanticamente, para os propósitos da nossa abordagem, foi extraído de *Cultura e Representação*, de autoria de Stuart Hall. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016. Extraído do campo cultural, a representação simboliza um importante passo nos estudos culturais, já que conecta o sentido e a linguagem à cultura. Para Stuart Hall: "O conceito de representação passou a ocupar um novo e importante lugar no estudo da cultura. Afinal, a representação conecta o sentido e a linguagem à cultura" (2016, p. 32). Com isso: "A representação significa utilizar a linguagem para, inteligivelmente, expressar algo sobre o mundo ou representá-lo a outras pessoas" (2016, p. 32). Como instrumento de produção de sentidos, a representação: "[...] *é* uma parte essencial do processo pelo qual os significados são produzidos e compartilhados entre os membros de uma cultura. Representar *envolve* o uso da linguagem, de signos e imagens que significam ou representam objetos" (2016, p. 32). Dessa maneira, o conceito de representação cultural foi alargado para incluir as práticas das artes e das literaturas de autorias negras. Isso possibilitou que a representação operasse como instrumento de ligação entre os sentidos e as linguagens que os artistas e as obras buscam expressar. A propósito, a representação não é a coisa, ou o mundo no qual as coisas giram, mas é a simbolização delas e do mundo. Para a representação social do corpo negro, estamos de acordo com Viviane Barboza Fernandes e Maria

Brasil. Para Elio Ferreira, o intelectual negro consciente transfigura-se num caçador e forjador de signos de representação da positividade da pessoa e da cultura negras: "O intelectual negro e consciente metamorfoseia-se num caçador de signos e de referências, indicadores de resistência racial" (2005, p. 67). Dessa forma, oboé, como instrumento simbólico de representação da música, desempenha papel de signo de inclusão social e cultural, assim como de prática antirracista. O conto evidencia a preocupação de Oswaldo de Camargo em fazer da música um mecanismo não só de ascensão social, mas também de humanização do corpo negro.

4.1.2 A infância negra mercantilizada no conto "Maralinga"

> Minha mãe morrera na Semana Santa passada, na quarta-feira, e eu, quando vi tudo escuro, as velhas trajando panos de crepe e as moças conversando d'olhos baixos, os meninos com cara de susto, vi que haviam acontecido no mundo coisas muito sérias.
>
> Excerto de "Maralinga"
> *O carro do êxito*

O conto "Maralinga" é o segundo da coletânea *O carro do êxito* e aborda temas, como pobreza, exclusão social, perda, memória afetiva e infância. Narrado em primeira pessoa, por um adulto que recupera as memórias da época da infância, ele provavelmente seja o texto mais emocionante ou, até mesmo, o mais tocante dentre os quatorze da obra. O leitor é enredado pela tecitura de uma narrativa memorialística e sentimentalista de rara beleza e afetuosidade. Os fatos e os acontecimentos vão se sucedendo e desenrolando-se

---

Cecília Cortez Christiano de Souza, em "Identidade Negra entre exclusão e liberdade", publicado em 2016, pela revista do Instituto de Estudos Brasileiros – n. 63 – abr. 2016 (p. 103-120) quando afirmam que: "As representações de todos os grupos sociais circulam no meio social produzindo sentidos e consequências. No entanto, algumas representações ganham maior visibilidade e passam a ser consideradas como expressão da realidade social. Na sociedade brasileira, assim como em outras, as representações que prevalecem são construídas por narrativas hegemônicas, capazes de representar um grupo social em detrimento de outros. Essas representações foram construídas mediante a óptica eurocêntrica, que institui sentidos de "normalidade" e "anormalidade", estabelecendo como norma padrão o homem, branco, heterossexual, cristão. Os indivíduos que não correspondem a esse padrão são vistos como desviantes, objetos, e excluídos socialmente" (2016, p. 104). Portanto, são justamente as representações distorcidas, desviantes e anormais do corpo negro e das suas culturas na sociedade brasileira que as obras *O carro do êxito* e *A descoberta do frio* buscam problematizar. A ante-humanidade faz da representação biorracializada do outro um mecanismo de subalternização e inferiorização. Por fim, a representação, nas obras aqui examinadas, deve ser tomada como tropo linguístico e literário.

conforme o ponto de vista da criança se movimenta. Assim, as lembranças vãos, aos poucos, organizando-se de tal maneira que passando e presente se diluem, formando uma amosfera viva das lembranças do narrador. Com isso, a narrativa nos transporta para o instante em que a tragédia familiar ocorre. Através da fala e das rememorações, acompanhamos o desenrolar da morte da mãe, acometida pela tuberculose, o ritual e as cerimônias de corpo presente, a concentração das pessoas diante e ao redor do caixão, os semblantes e os aspectos de infelicidade e tristeza nos rostos das pessoas, o olhar de pena para com o filho pequeno, agora sem mãe, o choro dolorido e incrédulo do pai perante o corpo da esposa.

Os elementos da narrativa se organizam e estruturam-se na medida em que as lembranças do narrador vão acordando. Mesmo pequena, a criança acompanha o desenrolar do ritual, tentando compreender o que representa e significa aquele momento tão marcante e devastador para ela e as pessoas que estão ali, reunidas na sala apertada, humilde e descaracterizada de qualquer utensílio doméstico: "Minha mãe morrera na Semana Santa passada, na quarta-feira, e eu, quando vi tudo escuro, as velhas trajando panos de crepe e as moças conversando d'olhos baixos, os meninos com cara de susto, vi que haviam acontecido no mundo coisas muito sérias" (p. 21). E prossegue: "Até o sol, pareceu-me, brilhava menos, os passarinhos dormiam cedo e eu pensei que fosse por causa de mamãe..." (p. 21). Trabalhadores na lavoura de café de uma pequena cidade interiorana, a família é composta por três pessoas: a esposa, o pai e a criança. Com a morte da mulher, o pai não encontra saída a não ser entregar o único filho a um fazendeiro, conhecido por ser o dono de quase tudo da região. A precariedade financeira e lastimável da família afeta, substancialmente, a condição social deles, impedindo-os do acesso aos bens materiais e culturais mais imediatos e necessários para suas sobrevivências. A casa da família não dispõe de estrutura mínima, é uma espécie de casebre, cubículo ou palhoça, fincada num terreno, provavelmente, invadido, de onde partem diariamente para o trato, plantio e colheita do café. O casal vive explorado e dominado pelos grandes latifundiários, fazendeiros e proprietários de terras da região de Rosana, cujo Dr. Ricardo representa, em Maralinga, o mais fiel quadro de riqueza, poder e mando:

> De manhã, ainda a cidade escura, meu pai me acordou. Trouxe o meu peniquinho, pediu que eu mijasse depressa e me lavasse ainda mais depressa, que a casa do Dr. era longe e eu não podia atrasar, senão, ficava mostrado que a gente não se interessou. Então, engoli meu café, peguei o saco com minha roupa, os dois boizinhos de sabugo e, atrás de meu pai, saímos de casa, que ficou solitária dentro da neblina matinal e entre as

> três mangueiras desfolhadas pela geada do mês (CAMARGO, 1972, p. 21).

A cena referida narra a longa e difícil caminhada do pai e da criança rumo à fazenda do Dr., partida que se iniciara ainda no acordar do dia, com a claridade bem pouca. Com a narrativa de "Maralinga", Oswaldo de Camargo revela a vida sofrida, dura e pesada de uma família de negros, vivendo em condições de pobreza quase extrema, sem amparo social e explorada economicamente. Assim, a criança fica desvalida e desprovida de quase tudo, não tendo sequer o básico, nem ao menos roupas, sem falar de brinquedos. O que tem se resume a alguns farrapos de roupas, possivelmente, doadas, um peniquinho e, pasmem, dois boizinhos, feitos de sabugo de milho pela própria criança. A cena é das mais dramáticas, comoventes e lamentáveis que se possa presenciar. Uma família de trabalhadores negros vivendo em condições, praticamente, subumanas e, porque não dizer, desumanas:

> Não me esqueço que meu pai trouxe o peniquinho, ato desusado, delicadeza de quem tinha desamparos por dentro e muita coisa doendo, por me deixar ir tão pequeno e magrelo ao povoado do Dr. lá servir e tentar ser alguém em Maralinga (CAMARGO, 1972, p. 21).

Uma das explicações para compreender o estado degradante no qual se encontra a família passa pela questão racial, a qual afeta direta e, violentamente, suas realidades econômica, social e cultural. Os negros africanos traficados para o Brasil, como mão-de-obra escrava, deixaram não só um país construído por meio da exploração dos seus corpos, mas também um legado de ante-humanidade para seus descendentes no presente. Os negros brasileiros herdaram, além da cor da pele dos ancestrais, um legado de sequelas da escravização, causa direta do tratamento degradante, inferiorizante e marginalizante dispensados a eles. O resultado mais visível dessa conta é a exploração contínua e sistemática de sua mão-de-obra nos grandes centros urbanos e os trabalhos análogos à escravização no interior de fazendas, carvoarias, vinhedos, indústria de cana-de-açúcar e plantio de café pelo Brasil a fora. A noção de que os africanos e seus descendentes devem ser tratados semelhante aos seus ancestrais escravizados não isenta nem mesmo as crianças. A criança negra tem a infância tolhida, pilhada e mercantilizada por causa do biorracismo e da ante-humanidade. Essa compreensão degradante e violenta de tratar o outro racializado permeia seu cotidiano, como um espectro a vigiar e a assombrar diuturnamente o negro. O biorracismo é uma das principais causas e um dos fatores mais

determinantes na destruição da infância negra, mercantilizando, assim, uma das fases mais importantes do desenvolvimento humano.

Segundo Márcia Campos Eurico, o acesso precário e insuficiente à moradia não revela uma escolha das famílias negras, mas aponta para a dinâmica do capital, cujo acesso à terra, como direito humano, materializa-se em direito econômico de mercado. Por causa disso, a posse da terra é um bem que: "[...] o Estado protege de maneira sistemática das barreiras impostas à população negra, durante e pós-escravidão [...]" (2018, p. 90). Isso, segundo ela, traduz-se: "[...] na permanência maciça de famílias negras vivendo de maneira precária nas favelas brasileiras" (2018, p. 90). Para a autora, tais fatores vão permear a vida das pessoas negras, distorcendo e afetando, inclusive, o desenvolvimento infantil das crianças: "[...] a exemplo do discurso conservador, acerca do trabalho infantil como alternativa eficaz contra a "delinquência" infanto-juvenil" (2018, p. 96). Com isso, o trabalho infantil vai se ancorar no argumento de controle da delinquência, da violência e da criminalidade: "Ou seja, ao invés da criança negra está dentro da escola, está no "[...] exercício de funções incompatíveis, como empregada doméstica, faxineira, babá, vendedores mirins, entre tantas outras práticas inadequadas [...]" (2018, p. 98). Dessa forma, o biorracismo mercantiliza a infância negra, deixando um rastro de miséria e pobreza em suas jornadas. Vejamos, agora, a passagem em que Oswaldo de Camargo denuncia a compreensão de ante-humanidade imposta ao corpo negro:

> Andamos mais de horas, o sol já estava na carapuça das montanhas, quando a brancura das casas anunciou Maralinga, povoado antigo, onde eu ia tentar me arranjar do desamparo e se desse certo, prosseguir depois como homem mesmo e não ficar feito o primo Zequinha na fazenda, cultivando bicho-do-pé na sola, e pondo no mundo uns negrinhos mirrados, brincando ali na barroca, até que arranjassem, na oficina da necessidade, uma enxada e um talhão de café pra existência toda [...] (CAMARGO, 1972, p. 22).

Por detrás dos processos de dominação racial, encontram-se as estruturas econômicas de exploração de mão-de-obra infantil da população negra, interditando suas infâncias. A mercantilização da infância negra impede que elas vivam uma das principais fases da vida, cujo corpo, órgãos sensoriais e aspectos cognitivos necessitam para o desenvolvimento normal. Em *A Cor da Minha Infância*, Carol Ferreira Andrade de Sousa afirma que a criação de uma criança negra no Brasil é um desafio na medida em que a mãe branca dá afeto e carinho ao filho, ao passo que: "[...] a mãe da criança negra reza

para que o filho não seja barrado pela polícia enquanto está na rua" (2020, p. 19). Por causa disso: "Os pais têm, então, o desafio de romper com os dados e estereótipos que são "predestinados" para as crianças negras [...]" (2020, p. 24). Em consequência desses elementos da narrativa de "Maralinga", há não só a problematização da ante-humanidade, como também a denúncia da infância negra mercantilizada, na medida em que a violação dos direitos da criança se materializa como dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2023).

Os casos de biorracismo na infância são numerosos e incontáveis, ainda assim, gostaríamos de chamar a atenção para apenas três deles. Oswaldo de Camargo, quando criança, tivera que se debater com uma situação semelhante a do narrador de "Maralinga". Órfão de pai e mãe, foi para o seminário com o propósito de se formar padre. Chegando lá, percebeu que não podia sê-lo, já que a igreja não aceitava nos quadros ministeriais e paroquiais negros como padres. Para o autor, viver o biorracismo dentro da casa de Deus foi um dos traumas mais dolorosos de enfrentar. É tanto que, passados vários anos do ocorrido, ele relatou o fato ao pesquisador Ricardo Riso. Em 4 de setembro de 2023, Ricardo Riso esteve com Oswaldo de Camargo em sua residência em São Paulo. Ao Chegar lá, depara-se com Abelardo Rodrigues, um dos amigos de Oswaldo de Camargo dos tempos de fundação de *Cadernos Negros*. No encontro, o autor relata o ocorrido, ressaltando que nunca esquecera o trauma do biorracismo vivido em tempos de internato. O fato foi tão impactante e traumático que ele acabou por desistir do sonho de ser padre. O episódio ocasionou uma das principais crises existenciais de Oswaldo de Camargo na adolescência, gerando nele a busca pelas origens raciais e pela identidade negra.

Um outro caso emblemático e bem parecido com o que acabamos de relatar envolve o escritor norte-americano W.E. B. Du Bois. No primeiro capítulo de *As Almas da Gente Negra*, intitulado "Sobre as Nossas Lutas Espirituais", o autor rememora o episódio, ocorrido quando ele ainda era criança lá nos confins da Nova Inglaterra. Vejamos a fala do próprio autor: "Em uma pequena escola de madeira os meninos e as meninas, não sei por quê, tiveram a ideia de comprar – a dez centavos o pacote – deslumbrantes cartões de visita para trocá-los entre si" (1999, p. 53). Por ocasião da troca dos cartões, Du Bois entrega o dele a uma criança branca, que recusara, imediatamente, o presente. A recusa foi o primeiro episódio de racismo a ser enfrentado por ele:

> A troca foi alegre até que uma menina alta, recém-chegada, recusou meu cartão. Recusou-o peremptoriamente, com um olhar. Então me ocorreu,

> com uma certa urgência, que eu era diferente dos outros; ou talvez semelhante no coração, na vida e nos anseios, mas isolado do mundo deles por um imerso véu (DU BOIS, 1999, p. 53).

Se para um adulto enfrentar o biorracismo já é difícil e doloroso, imagina agora para uma criança. As consequências e traumas são profundos e marcantes. Não por acaso, Du Bois afirma que a sensação de ser um problema é uma experiência estranha, mesmo para alguém que jamais deixou de ser outra coisa que não um negro: "Lembro-me bem de quando a sombra tomou conta de mim. Eu era uma coisinha de nada, lá longe nas colinas da Nova Inglaterra [...]" (1999, p. 52). Para finalizar os exemplos ilustrativos acerca dos episódios de biorracismo na infância, Elio Ferreira relata em *América Negra & outros poemas afro-brasileiros*, de 2014, um incidente envolvendo um adolescente negro, que acabara de ser aprovado no Exame de Admissão ao Ginásio. Ao contar efusivamente para uma colega da família da aprovação, um homem branco de bigode, violentamente, destrói toda sua alegria. Vejamos o ocorrido através do próprio poema do autor, intitulado "Incidente em Floriano":

Incidente em Floriano

Era uma manhã de sol,
Eu era criança, tinha doze anos
E caminhava feliz pelas ruas de minha cidade natal.
Fui ao Mercado Velho de Floriano,
Ao quiosque de dona Isabel Carneiro,
Uma amiga antiga da minha família,
Uma vizinha da Rua do Ouro.

Era uma manhã de sol,
Meu coração estava quase a sair pela boca,
Meu coração vivia cheio de sonhos.
Contei à dona Isabel
Da minha aprovação
No Exame de Admissão ao Ginásio.
Ela me abraçou como se eu fosse o seu filho e disse:
"Tá vendo,
Este menino vai ser um grande homem, um doutor!"

O homem branco de bigode
Era dono do tabuleiro de joias de defronte
O homem branco sorriu com desdém
E apontou para mim:
"Isso aí na minha terra é um rolo de fumo preto!"

Era uma manhã de sol,

O bem-te-vi cantava na copa da figueira da esquina,
Os animais amarrados sob a figueira.

O meu pai é ferreiro,
O meu pai me deu martelo de aço de primeira,
O meu pai me deu bigorna,
O meu pai meu deu malho e marreta,
O meu pai me deu tenaz,
Tem tem tem tem tem tem-tem.
(FERREIRA, 2014, p. 63 e 64).

Inúmeros são os casos de biorracismo na infância, mencionamos esses apenas para ilustrar como o biorracismo impacta, violentamente, a vida das pessoas negras. O biorracismo se configura numa ferramenta de degradação, invalidação e mercantilização da vida das crianças negras, ocasionando uma série de problemas para elas e suas famílias ao longo da vida. Por mais que a criança encontre meios de cicatrização das feridas geradas pelo biorracismo, qualquer situação ou episódio que remeta ao trauma configura uma lembrança, acorda as memórias dolorosas. Não por acaso, diante da pobreza imposta à família do narrador, resta-lhe recorrer ao racista, ao opressor, ao colonialista. É uma situação dialética do sistema de dominação racial e de exploração do outro:

> O doutor era velho e tinha olhos azuis, pequenos e úmidos, debaixo dos óculos de aros dourados. O doutor chamava-se Ricardo, era dono daquilo, de Maralinga, e dos corações dos habitantes, pois era famoso de bom e eu me senti contente quando ele falou:
> – Pois este é o menino, João? É pequenino...
> E ele me pôs a mão na cabeça, me olhou lá de cima, pensativo, e depois, pra meu pai:
> – Então, João, está resignado? (CAMARGO, 1972, p. 24).

Para Frantz Fanon, o racismo antinegro é tão violento que a pessoa começa a sofrer por não ser branca: "Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco" (2008, p. 94). E prossegue, afirmando que o homem branco impõe uma discriminação tamanha ao negro que o faz colonizado: "[...] na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade [...]" (2008, p. 94). A propósito, segundo Azoilda Loretto da Trindade, para a pessoa adulta viver o biorracismo não é fácil, agora imagina uma criança: "Uma pessoa adulta, em geral, fica arrasada ao ser discriminada, sofre, se revolta, fica furiosa, deprimida... Enfim, tem vários reações" (2005, p. 31). E prossegue: "Agora, imaginemos um ser humano negro de 0 a 6 anos de idade, uma criança negra que é, numa sociedade

racista, discriminada 24 horas por dia e, muitas vezes, com o silêncio omisso dos adultos [...]" (2005, p. 31):

> – O menino é pequenino, não imaginei... – mas, voltando-se a meu pai:
> – Volta a Rosana, João?
> – Volto hoje – respondeu meu pai – e vi que ele catava reforço difícil no coração, pra me deixar ali sem tremer, sem molhar os olhos mansos que eram os dele (CAMARGO, 1972, p. 24).

A cena do pai entregando o filho é um dos momentos mais dramáticos e tocantes do conto, na medida em que, além de perder a esposa para a tuberculose, ainda é obrigado a entregar o único filho ao fazendeiro. O mais contraditório no contexto da sociedade racializada e hierarquizada é que a solidariedade e o acolhimento vêm justamente do opressor, do colonialista, do racista, do colonizador. Gesto transfigurado em mercantilização do corpo negro. É a eterna ironia da vida. Por detrás da solidariedade do branco, há a exploração de mão-de-obra infantil, transmutada e traduzida ironicamente na frase: "O menino fica feito filho, João". E prossegue:

.

> – O menino então fica, doutor. É bom menino, o senhor pediu, eu trouxe ele. O que o senhor fizer... e meu pai susteve a palavra, pôs a mão na minha cabeça, pegou o saco com minhas coisas:
> – O menino é bom, sem luxo de mãe...
> Pegou os meus boizinhos:
> – Brinca pouco, pode usar ele doutor.
> Então o doutor Ricardo pegou também meus dois boizinhos, meu saco com as coisas e, em cima do meu espanto:
> – O menino fica feito filho, João.
> Meu pai, na estrada, tremia o corpo, de tanto chorar (CAMARGO, 1972, p. 24).

Portanto, a degradação e a mercantilização[81] da infância negra revelam o grau de violência com que a ante-humanidade ataca o corpo da criança, impedindo-a de desenvolver as fases naturais da vida. As consequências são imaginais e imensuráveis não só para a criança, mas também para os outros membros da família, emolduradas nos aspectos psicológicos e fisiológicos de João, donde o choro é uma resultante. O

[81] Para maiores detalhes e adensamentos acerca do termo mercantilização e suas várias noções sob o ponto de vista da realidade negra, sugerimos a leitura dos textos do piauinense Nêgo Bisto (Antônio Bispo dos Santos). Além das noções de mercantilização, ainda propomos a investigação das noções de contra-colonialismo e confluências, propostas por ele em: *Colonização, Quilombos: modos e significações*, 2015; *A terra dá, a terra quer,* (Uba Editora, 2023); *Composto Escolar: Comunidades de sabenças vivas*, (N-1 Edições, 2022.

biorracismo na infância é uma das violências mais duras, dramáticas e inaceitáveis que se possa aceitar. Por causa do poder destrutivo, Oswaldo de Camargo põe no centro da narrativa de "Maralinga" a questão do biorracismo na infância. Isto é, denuncia a infância negra mercantilizada a partir da problematização da ante-humanidade.

4.1.3 Uma prática quilombista no conto "Niger"

> Sou um dos rapazes que escrevem para "Niger", órgão informativo da coletividade negra Paulistana.
>
> Excerto de "Niger"
> *O carro do êxito*

O conto "Niger" é o terceiro da coletânea *O carro do êxito* e centra as atenções na imprensa negra. A narrativa gira ao redor de um jovem jornalista negro, responsável pela coluna "A Sociedade de Ébano", publicada semanalmente no jornal que intitula o conto. A coluna era responsável pelas publicações das datas comemorativas, como aniversários, casamentos, batizados, anúncio de falecimentos, convites para bailes recreativos, concursos de beleza, entre outras atividades culturais da comunidade negra paulistana. Metaforicamente, podemos afirmar que o jornal Niger integra o que ficou conhecido como *Imprensa Negra*[82] e, como de costume, necessitava da colaboração financeira e da

[82] "Imprensa alternativa feita por negros, cujo início pode ser datado a partir de 1833, com a publicação de *O Homem de Cor* (Rio de Janeiro, Tipografia Fluminense de Brito & Cia.), nome alterado a partir do 3º número para *O Mulato ou o Homem de Cor*. O negro Francisco de Paula Brito, iniciador do movimento editorial no Brasil, foi o proprietário da mencionada tipografia. É a partir de 1890 que aparecem em São Paulo as primeiras tentativas para o estabelecimento de um jornalismo a serviço da coletividade negra da cidade, com "as publicações *A Pátria*, órgão dos homens de cor; *O Propugnador* (1907), órgão da Sociedade Propugnadora 13 de Maio, composta por homens de cor e que tinha entre seus objetivos a criação de aulas primárias diurnas e noturnas para seus associados". Esses jornais foram seguidos em 1911 por *A Pérola* e *O Menelick*. Após essas duas publicações, ano a ano aparecem outros títulos, como a *Princesa do Oeste* (SP); *A Rua* (SP), 1915; *O Xauter* (SP); *O Bandeirante* (Campinas, SP, 1918); *União* (Curitiba, PR, 1918); *O Patrocínio* (Piracicaba, SP, 1924); Nesse mesmo ano, Jayme Aguiar e José Correia Leite fundam o *Clarim da Alvorada*, cujas atividades foram suspensas em 1933. *A Voz da Raça* (1933-1937), órgão do movimento Frente Negra Brasileira, dirigida por Raul Joviano do Amaral, teve como finalidade formular uma doutrina social para a Frente. Em 1946, apareceram *Alvorada*, dirigida por José Correia Leite; *Novo Horizonte*, por Ovídio Pereira dos Santos, sendo redator Aristide Barbosa, e a revista *Senzala*, por Geraldo Campos de Oliveira. Em 1960, *Ébano* e *Niger* (órgão da Associação Cultural do Negro). Os jornais que representam o pensamento da coletividade negra variam segundo a múltipla experiência do negro na vida brasileira. Alguns ficaram apenas no nível de contar notícias sobre um pequeno grupo de amigos; outros alcançaram um alto nível de exposição de ideias; outros, ainda, se propuseram ilustrar e preparar o negro para o livre debate e procurar soluções dos problemas comuns sentidos dentro da coletividade. Segundo levantamento do estudioso Ubirajara Damaceno da Motta, que em 1986 defendeu tese de mestrado em Comunicação Social com o trabalho *Jornegro – Um Projeto de Comunicação Afro-Brasileira*, de *A Pérola* até a publicação *Movimento André Rebouças* (Rio de Janeiro,

boa vontade dos associados para o funcionamento e a própria existência. Através dos colaboradores, o jornal circula no meio daqueles que integram e representam a classe média negra:

> Eu escrevo sobre bailes, aniversários e a minha coluna é "A Sociedade de Ébano". Os pretos gostam de ver o nome publicado no "Niger": dia 13 aniversariou a senhorita Marlene Benjoim, a linda representante da "Bonequinha do Café". Eu redijo caprichado, leio várias vezes, depois entrego ao Firmino Alves, nosso redator-chefe, que geralmente confirma estar bom (CAMARGO, 1972, p. 25).

Assim, o jornal Niger constitui uma prática coletiva de integração, agregação e união, na medida em que informa a comunidade negra dos acontecimentos e fatos ocorridos dentro da própria realidade deles. Com essa resistência e existência, o jornal simboliza uma rede de contato, por meio da qual as notícias são transmitidas e difundidas, alimentando, portanto, a solidariedade coletiva dos povos negros na diáspora. A solidariedade dos povos negros tem desempenhado diversas funções ao longo do tempo, com imediato destaque para a resistência contra os atos de desumanidade do colonialista, além de operar como instrumento de alimentação das culturas dos povos africanos escravizados nas Américas. As heranças dos povos traficados como escravizados, bem como a solidariedade negra foram transmutadas e transfiguradas em arma de resistência contra a ante-humanidade e o biorracismo. De acordo com Elio Ferreira: "A solidariedade entre os povos de diferentes etnias foi a primeira expressão sócio-afetiva a romper a camisa-de-força imposta pelo regime de servidão" (FERREIRA, 2005, p. 43). Ela foi uma das primeiras e principais estratégias utilizadas pelos movimentos negros de libertação no Brasil colônia. Ainda segundo Elio Ferreira, os movimentos quilombolas tinham como principal característica os sentimentos de igualdade, liberdade e solidariedade: "Os

1985), a *Imprensa Negra* perfez 84 títulos" (CAMARGO, 2013, p. 113 e 114). Para maiores informações, ver: *A descoberta do frio*, de Oswaldo de Camargo, edição da Ateliê Editorial, 2013. Ver ainda: LEITE, José Correia. *E disse o velho militante José Correia Leite*: depoimentos; organização e textos Cuti. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1999; *Quilombo; vida, problemas e aspirações do negro*/Edição fac-similar do jornal dirigido por Adbias do Nacimento e Elisa Larkin Nascimento; introdução de Anonio Sérgio Alfredo Guimarães; São Paulo: Fundação de Apoio à Univiersidade de São Paulo; ed, 34, 2003; Paula Brito: editor, poeta e artífice das letras/José De Paula Ramos Jr., Marisa Midori Deaecto, Plinio Martins Filho (orgs.). – São Paulo: editora da Universidade de São Paulo: Com Arte, 2010; SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *A descoberta do insólito (1960-2000)*. Campinas: SP, 2011. Há ainda, um conjunto variado de textos, reunidos na coletânea *Dicionário da escravidão e liberdade*, organizado por Lilia M. Schwarcz e Flávio Gomes, da Companhia das Letras, de 2018. É o caso dos artigos: Associativismo negro; Frente Negra/ Legião Negra e Imprensa Negra, todos de Petrônio Domingues, nas respectivas páginas 113, 237, 253, que podem auxiliar na compreensão acerca da Imprensa Negra no Brasil.

quilombolas se uniram em torno dos mesmos sentimentos e interesses comuns, como liberdade, igualdade fraternal e bem-estar comunitários" (FERREIRA, 2005, p. 48).

De fato, os focos de solidariedade remontam ao século XVI, cujos líderes reuniam nos seus quadros aqueles que abominavam a escravização e os desmandos da administração colonialista. Uma das principais lutas dos movimentos negros era a busca incondicional pela liberdade das pessoas, contra a escravização, os castigos desumanos a que estavam submetidos, os assassinatos cometidos pelos senhores de escravos e, até mesmo, pelos feitores. De forma geral, os movimentos de libertação se ancoraram e ancoram-se na solidariedade entre seus pares, associados e integrantes. O sentimento de solidariedade ultrapassou o tempo e os lugares, chegando ao século XX e XXI. Através desse sentimento universal, as associações e agremiações, os movimentos políticos, sociais e culturais, e os coletivos se ampliaram para a imprensa negra, donde decorre o jornal Niger, metaforizado na narrativa de Oswaldo de Camargo.

O jornal reúne os atributos de movimento quilombola, naquilo que articula, informa, congrega e simboliza. Nesse contexto, como estratégia quilombista, o jornal tem relevante destaque, sobretudo, nos esforços recreativos, convocativos, informativos e educativos direcionados à população negra. Com isso, Oswaldo de Camargo constrói uma das principais e mais relevantes estratégias de problematização da ante-humanidade, sobretudo, por recorrer aos recursos dos movimentos quilombolas de libertação e de agregação dos povos oprimidos racialmente. Isto é, uma prática política solidária que articula e orienta os povos negros em torno dos seus direitos e deveres: "A tese do quilombismo [...] busca nas raízes da experiência histórica de luta específica dos africanos nas Américas, e particularmente no Brasil, o modelo para a articulação de uma ideologia capaz de orientar nossa atuação política" (NASCIMENTO, 1997, p. 91).

> O poeta Teobaldo Luiz colabora com a gente, desde o começo. Frequento a casa dele, conheci-o numa reunião na casa do Benedito Mendes, o diretor do "Niger", o que solta mais dinheiro. Eu toco harmônium numa igreja, aprendi em Bocaina, minha terra (CAMARGO, 1972, p. 25).

O conceito de quilombismo adotado aqui corresponde ao conjunto de estratégias formulado e organizado, conscientemente, para atender às demandas e necessidades dos povos racializados, hierarquizados e marginalizados pelo pensamento racista, de propósito exploratório e ante-humano. Com ações de caráter associativista, com finalidades religiosas, recreativas, beneficentes, esportivas, culturais e informativas, a

solidariedade e o auxílio mútuo alimentam os associados, os quilombolas e quilombistas. De acordo com Abdias Nascimento: "O quilombismo se estruturava em formas associativas [...]" (2002, p. 269). Além disso, ressalta que o mais importante para os movimentos quilombistas era a função social: "Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preenchem uma importante função social para a comunidade negra [...]" (NASCIMENTO, 2002, p. 270). Sobretudo, por desempenhar: "[...] um papel relevante na sustentação da comunidade africana" (NASCIMENTO, 2002, p. 270). Além de: "Genuínos focos de resistência física e cultural" (2002, p. 270). Abdias Nascimento afirma, ainda, que essa rede complexa de associações em defesa dos direitos e valores dos povos negros no Brasil e na diáspora constitui o quilombismo: "A este complexo de significações, a esta *praxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo" (2002, p. 271). Para ele, a prática: "Trata-se de uma proposta política para a Nação Brasileira, e não apenas para os negros: um Estado voltado para os negros" (NASCIMENTO, 1997, p. 91). E finaliza: "[...] um Estado voltado para a convivência igualitária de todos os componentes de nossa população, preservando-se e respeitando-se as diversas identidades, bem como a pluralidade de matrizes culturais" (1997, p. 91). Não por acaso, a personagem percorre os bailes e as festas da comunidade negra, no intuito de colher a maior quantidade possível de dados e informações para relatar na coluna "A Sociedade de Ébano":

> Para saber os aniversários, sou obrigado a frequentar os clubes dos pretos, eu gosto, mas cansa folhear os registros de inscrição e copiá-los. Firmino Alves faz questão que eu vá aos clubes. Me fez até comprar um "príncipe-de-gales", me emprestou a entrada e avisou que nas associações represento "Niger", "órgão informativo da coletividade negra paulistana" (CAMARGO, 1972, p. 26).

Para Eduardo de Assis Duarte, o quilombismo nasceu da necessidade de defesa e sobrevivência dos povos negros-brasileiros. Por isso, o quilombismo, como prática de libertação: "[...] tem como fundamento a preocupação com o coletivo, a se materializar em formas distintas de mobilização e associativismo, adaptadas à necessidade histórica de cada época" (DUARTE, 2021, p. 79). Portanto, Eduardo de Assis Duarte afirma que: "[...] o quilombismo enquanto conceito de base histórico-social volta-se para a leitura da memória da resistência comunitária" (2021, p. 79). Pela forma como se estabeleceram os movimentos negros, principalmente, nos campos organizacional e articulista, essas estratégias revelam uma prática quilombista, no sentido de que concentra os ideais de

solidariedade, donde a irmandade caracteriza os negros, cujos propósitos indicam a manutenção da coletividade.

Os sentimentos de bravura, as buscas persistentes e resistentes dos negros na divulgação de informações, ações, eventos e práticas culturais revelam as estratégias por detrás dos movimentos. As organizações sociais, culturais, políticas, jornalísticas e recreativas forjadas pelos povos negros, nas diversas formas com que se manifestaram, são a mais importante demonstração de resistência deles contra a ante-humanidade e o biorracismo, que acometem seus corpos, suas culturas e histórias. Por causa de tais atributos, o conto "Niger" simboliza e representa um dos recursos utilizados por Oswaldo de Camargo na problematização da ante-humanidade e do biorracismo, sobretudo, por recorrer não a um episódio envolvendo uma pessoa, uma família, mas às manifestações grupais, coletivas dos povos negros, legadas aos afro-brasileiros, como prática quilombista:

> Eu respondo a tudo muito claramente, caprichando na dicção e sempre explico os problemas do "Niger": a "Gráfica Levoisin", que quer subir o preço, o desleixo do linotipista, o revisor, que abandonou a gente e não corrige mais nada. As colaborações não chegam a tempo, às vezes nunca chegam, e nós temos copiado trechos de livros e revistas antigas, da "Frente Negra", por exemplo, de uma coleção do Teobaldo (CAMARGO, 1972, p. 26).

De acordo com Beatriz Nascimento, criar quilombo é: "[...] organizar sociedades em que os negros pudessem se entender como pessoas" (2021, p. 77). Nesse sentido, ela ressalta que, mesmo quatrocentos anos depois de Palmares: "[...] Zumbi permanece vivo na memória nacional" (2021, p. 82). É, pois, esse o espírito das associações negras no Brasil, representadas simbólica e, metaforicamente, no conto "Niger". Como organização social, a *praxis* quilombista estabelece a reafirmação dos valores culturais dos povos negros e descendentes de africanos na diáspora. As associações negras não só formulam a capacidade de aglutinar as pessoas negras em prol dos seus objetivos, mas imprimem o sentimento de união e pertencimento étnico-racial. Parafraseando Clóvis Moura, a narrativa de "Niger" é uma espécie de rebelião dentro da senzala, sobretudo, pelo grau de organização, integração e associação da população negra. Ainda que as associações negras tenham seus propósitos definidos nos estatutos, indiretamente, exprimem as ações políticas das pessoas negras na busca pelos os direitos de expressão cultural e humana:

> Mas hoje estou muito triste, tão triste que me deu vontade de esquecer meu rumo, fazer bobagem. Me deu vontade de ir à casa da Rita, comprar o carinho dela, depois esculhambar com ela e deixar na mão dela todo o meu dinheiro, pra me sentir bem miserável, moral e economicamente (CAMARGO, 1972, p. 27).

Contraditoriamente, as questões econômicas são uma das primeiras e principais armas utilizadas pelo colonizador ou pelo capitalista quando da necessidade de opressão dos povos negros. O jornal faliu, assim como várias outras organizações sociais criadas e lideradas por pessoas negras. Não por incapacidade ou incompetência dos organizadores, gestores ou associados, mas pelo fato de essa ser uma das formas de silenciamento e repressão dos povos negros. O Clarim d'Alvorada, Progresso, Chibata, Tribuna Negra, A Voz da Raça, Alvorada, Quilombo, a Associação Cultural do Negro, todas fecharam e tiveram as atividades encerradas por falta de apoio financeiro. Nesta última, Oswaldo de Camargo foi Secretário da Seção de Cultura (CUTI, 1992):

> Se eu pudesse, eu sumia de São Paulo, essa paisagem podre! Acho que vou à casa do Teobaldo, pra ele me explicar o que é "Negritude". Depois pedirei a chave do coro da igreja do Rosário e ensaio um pouco de harmônium. Mas só conseguirei tocar aquela adaptação da "Funeral March" de Chopin, tenho certeza que não posso tocar outra coisa. Dei azar com o "Niger", dei azar! (CAMARGO, 1972, p. 28).

Apesar das dificuldades enfrentadas pelos negros na organização e criação de entidades, agremiações e associações representativas e responsáveis pelas buscas dos seus direitos, a história brasileira registra as lutas coletivas desse segmento populacional. Os negros resistiram ao aprisionamento ainda nos seus territórios de origens, na travessia do Atlântico, nos mercados e Valongos, nos eitos de cana-de-açúcar, nas senzalas, no pelourinho, nas fazendas de gado e de café, nas carvoarias, nos vinhedos e nos grandes centros urbanos. Das diversas formas que resistiram, o quilombismo representou não só uma estratégia de união e solidariedade, mas, sobretudo, uma prática política de organização e problematização da ante-humanidade e do biorracismo. O conto "Niger" se insere no conjunto de práticas e estratégias quilombistas.

4.1.4 Oralidade e ancestralidade negras em “Por que fui ao Benedito Corvo”

> Então resolvi chegar ao Cambuci, ir à casa do Benedito Corvo, direção nossa, quando não sabíamos o que fazer e tudo estava confuso por dentro.
>
> Passagem de “Por que fui ao Benedito Corvo”
> *O carro do êxito*

“Por que fui ao Benedito Corvo” é o quinto conto de *O carro do êxito* e aborda temas, como solidão, tristeza, depressão, alcoolismo e exclusão social, mas também heranças culturais orais e ancestrais de matrizes afrodescendentes. Ainda que a personagem principal exprima um estado psicológico em crise em decorrência das inadequações e das dificuldades de acesso aos bens materiais e sociais da sociedade por causa da ante-humanidade e do biorracismo, é possível verificar como Oswaldo de Camargo desenvolve uma série de recursos estéticos, narrativos e imagéticos capazes de problematizá-los e desarticulá-los. O enfrentamento da ante-humanidade e do biorracismo ocorrem por intermédio da ancestralidade e da oralidade negras. O estabelecimento da oralidade narrativa e sua valorização atravessam a feitura do conto, dissolvendo-se nos modos de falar, nos recursos metafóricos e estilísticos. Para Ricardo Riso, Oswaldo de Camargo tem o compromisso com a memória e com a condição de ser negro. Isso explicita: “[...] a sua persistência, a sua preocupação com a transmissão de conhecimento, mas também com a memória vivida e a da coletividade negra [...]” (2023, p. 9).

Essa espécie de técnica narrativa utilizada pelo autor faz com que o conto promova as bases de sustentação e alimentação da oralidade dos sujeitos negros descendentes de africanos, sobretudo, no que tange aos modos de expressão das personagens. Além do mais, a recorrência à imagem do negro como guardador do saber, das histórias dos antepassados e conhecedor dos meandros da vida, representada pela figura meio fantástica de Benedito Corvo, faz com que os aspectos do griot se materializem e se constituam nos elementos da cultura negra em diáspora. Com isso, esses elementos se revelam necessários e indispensáveis na ancoragem das personagens, as quais veem na ancestralidade negra as explicações para as situações e condições do presente. Dessa maneira, o passando se conecta ao presente por meio da narrativa de Paulinho, fazendo dela metáfora de reflexão das mazelas raciais e sociais enfrentadas pelos negros nos

grandes centros urbanos. Para o próprio protagonista, o presente pode ser compreendido através das explicações dos antepassados, os quais não pavimentaram os caminhos da nova geração.

Dessa forma, o conto aproxima oralidade e ancestralidade negras num mesmo palco, por meio do qual a narrativa contística de "Por que fui ao Benedito Corvo" apresenta as personagens. Isso faz com que elas não se anulem ou se percam diante das mazelas sociais e biorraciais impostas pela ante-humanidade. Para Wilany Alves, uma das heranças dos povos africanos nas Américas é a tradição oral: "A herança oral é uma tradição dos povos africanos, os quais transmitiam seus saberes de geração a geração através da palavra falada" (2019, p. 43). Além disso, Wilany Alves ressalta que a oralidade é um mecanismo de construção de identidade para o escritor negro: "O escritor afrodescendente tem na oralidade um instrumento fundamental para construção de uma identidade que foi fragmentada ao longo dos séculos" (2019, p. 44). Vejamos, agora, na passagem a seguir, como Oswaldo de Camargo recorre à linguagem oral com o propósito de aproximar as vivências e as experiências das personagens das do leitor numa mesma cena. Fazendo dessa estratégia uma narrativa de dupla dimensão, na medida em que as experiências do leitor e as das personagens se relacionam através das histórias de racialidade e exclusão social:

> – Eu queria saber que espécie de merda o nosso avô deixou lá no eito, que não estercou o futuro pra gente.
> De repente, Zé Carlos apertou meu braço, olhou meus olhos com uma cara morta, ele, um preto lustroso e bonito, olhou minha cara inteira quase um minuto:
> – Você é um preto bicha, Paulinho, você vai acabar visitando Benedito Corvo, não vai? (CAMARGO, 1972, p. 35 e 36).

A narrativa concentra os aspectos estéticos e figurativos relativos à promoção da oralidade e da ancestralidade negras, engendrando o conto como ilustrativo e representativo das configurações sociais e raciais existentes na sociedade brasileira. Nesse sentido, a contística prima pelo narrador em primeira pessoa, com trama se desenrolando por meio da fala de Paulinho, jovem negro, assíduo frequentador do bar Malungo, local de encontro da juventude negra paulistana. Localizado nos arredores da Praça João Mendes, sempre que queriam beber e jogar conversa fora, para lá, corriam Formigão, Vadico, Petronilo, entre outros amigos de Paulinho. Este residente em quarto alugado a um amigo, para quem desempenha, também, atribuições de secretário e ajudante, lá para as bandas de Higienópolis, em frente à Praça Buenos Aires. Entrelaçando

espaço geográfico real com personagens fictícios, num mesmo plano narrativo, Oswaldo de Camargo nos convida a acompanhar a vida psicológica e conturbada de Paulinho. Com isso, o autor põe em primeiro plano as condições interiores das personagens, fazendo delas ferramentas para pensarmos como os negros reagem às diversas dificuldades de socialização e de integração social na cidade grande.

Para Leda Maria Martins, as manifestações religiosas no Brasil são resultantes dos entrecruzamentos culturais advindos, sobretudo, dos povos africanos, os quais nos legaram traços importantes para a formação das identidades brasileiras. Para ela, esse legado representa um repertório de formas e procedimentos estéticos-culturais da tradição africana. Além disso, indica também a presença de traços culturais estilísticos, importantes e significativos na constituição dos termos, da grafia, do corpo narrativo e do movimento corporal e vocal dos sujeitos. Esse conjunto de elementos traduz e representa os traços e saberes dos povos descendentes de africanos nas Américas: "Se a oratura nos remete a um corpus verbal, indiretamente evocado a sua transmissão, a oralitura, é do âmbito da performance, sua âncora; uma grafia, uma linguagem" (MARTINS, 2006, p. 84). Com isso, as questões alusivas ao mundo do trabalho e do reconhecimento social são exploradas e examinadas à luz das reações das personagens, cujas ações desembocam no alcoolismo, na solidão, tristeza e depressão:

> Escutem: não façam não como eu. A solidão apertou, corri ao Benedito Corvo, em vez de procurar em mim, o apoio, a mola que me disparasse noutro rumo. A cidade é rica, podre de rica, há mulheres muitas por aí, as bichas, os padres conselheiros, as livrarias, a gente chega e compra "*Como Tornar-se Um Homem Gigante*", do Rio Cosmesso, lê, boceja, joga os braços e começa a cavar o mundo até achar o coração da miséria (CAMARGO, 1972, p. 37).

No contexto da colonização, escravização e diasporização, Frantz Fanon considera que: "Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo, assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização" (2008, p. 33). A propósito, quando Oswaldo de Camargo emprega a linguagem cotidiana da vivência e das experiências dos jovens negros, o autor atribui a ela o papel de carregar não só a morfologia da língua, como também o peso da cultura dos descendentes de escravizados e a herança oral desses povos e dos seus ancestrais, traduzidas nas emoções, nos diálogos simples das personagens, nas conversações e bate-

papos cotidianos, cujas características se revelam pela informalidade, clareza e descompromisso para com a linguagem formal:

> O vento frio soprava do Jaraguá, a tristeza surgia da vida estreita que a gente trilha, sem saber se poderá alarga-se ou fechar-se em cima do punho implacável e deixar a gente inerme, olhando feito besta os arranha-céus, os viadutos, a riqueza de São Paulo que, tenho certeza, virá um anjo com a espada e transformará tudo em merda e enxofre fedendo no Juízo Final (CAMARGO, 1972, p. 35).

A figura de Benedito Corvo entra na narrativa como metáfora alegórica, como miragem do negro de idade avançada, conhecedor da vida e dos seus meandros, e não como personagem existente na trama. No fundo, ele nem existe, serve apenas como idealização figurativa e simbólica do griot, guardador do saber, do conhecimento e das experiências adquiridas ao longo da vida. Paulinho uso dos relatos dos amigos para expor a existência de Benedito Corvo, que, quando solicitado, recebe as pessoas negras para desvendar ou explicar as pedras, as nuvens pesadas, as barreiras e os empecilhos impostos pela vida. Muitos recorrem à Benedito Corvo para compreender o real motivo da vida andar meio torta, meio desenganada e embaraçada. Com isso, Oswaldo de Camargo articula técnicas e habilidades de análises interiores operadas na narrativa contística por meio de metáforas, alusões e alegorias. Para o desenvolvimento da narrativa de Paulinho, o autor elabora e organiza um conjunto de tropos frasais variados e dinâmicos, que dizem respeito ao mundo linguístico e cotidiano das personagens, sobretudo, originários das trajetórias e experiências raciais e sociais. Vejamos a passagem a seguir, donde se pode extrair a caracterização de Benedito Corvo:

> Qualquer desesperança servia, qualquer palavra do Benedito Corvo, o preto velho, que, diziam, escutava a gente e nos deixava cabreiros, pois adivinhava o desencanto nosso, as feridas de dentro e explicava por que olhávamos o mundo com olhos secos de medo, um bolo na garganta e perdíamos o rumo de casa de repente (CAMARGO, 1972, p. 35).

A construção da passagem prima pela justificativa dos motivos pelos quais as pessoas recorriam a Benedito Corvo. Primeiro, era necessário que alguém carecesse de reordenamento e ajustamento psicológico e, em seguida, soubesse das habilidades do preto velho para explicações dos desarranjos intimistas. Examinando as personagens por dentro, Oswaldo de Camargo põe pelo avesso a teoria da ante-humanidade atribuída ao corpo negro, a qual se ancorava na leitura deformada e deturpada do africano, fazendo

dele um corpo vazio de psicologia. Para Hampaté Bã, os povos africanos se ancoravam numa tradição viva do conhecimento geral, isto é, eles tinham nos griots a representação não só da expressão do saber, mas também e, sobretudo, do próprio conhecimento. Era por meio dos griots que os povos africanos entravam no mundo da cultura e achavam lugar e explicações para a existência.

Os ritos de expressão e de manifestação do saber tinham na oralidade e na força da ancestralidade os insumos e instrumentos necessários para a compreensão da vida, do mundo e do sobrenatural. Os griots eram não só educadores e transmissores das histórias dos antepassados, mas também as próprias ferramentas de explicação e organização da vida espiritual e social dos povos africanos: "Os griots tomaram parte em todas as batalhas da história, ao lado de seus mestres, cuja coragem estimularam relembrando-lhe a genealogia e dos grandes feitos dos antepassados" ((HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 198). Ainda que a escrita tivesse as atribuições relativas ao processo de formação da pessoa, ela não podia se sobrepor, ou mesmo, renegar a importância da oralidade e da ancestralidade para esses povos: "A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem" (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 167). Além disso, Hampaté Bâ ressalta que: "A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos" (2010, p. 169). E prossegue afirmando que: "Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nesse herança" (2010, p. 167).

Foram os povos africanos negros que sofreram a colonização, a escravização e o deslocamento forçados para as terras das Américas. Como forma de resistência, eles recontextualizaram e ressignificaram as tradições orais, ancorando nas pessoas mais velhas a figura do griot, guardador e compartilhador dos saberes. A figura de Benedito Corvo assemelha-se às imagens dos griots da tradição africana, responsáveis pela educação, formação e coesão dos povos e das comunidades étnicas. Por meio deles, os problemas que rondavam a vida, a comunidade, o clima e o meio ambiente eram explicados e desvendados. Com isso, os griots concentravam não só os saberes da vida cotidiana, como também os espirituais e, até mesmo, os sobrenaturais. Dessa forma, ainda que estejamos examinando um conto que protagoniza a história de jovens negros residentes na cidade grande, vivendo em condições diferentes das dos povos africanos, não podemos desprezar as presenças simbólicas da ancestralidade e da oralidade na narrativa de Oswaldo de Camargo. A oralidade e a ancestralidade têm atribuições

significativas na ligação dos antepassados negros, submetidos à diáspora africana, às condições econômicas e sociais dos jovens negros nos grandes centros urbanos:

> Fui, pois, ao Benedito Corvo. Ensopado, os sapatos cheios de chuva, cheguei; cheguei à porta dele, bati:
> – Entre, se é coisa justa! – ele respondeu. E eu, distraído, falei:
> – É o Paulinho.
> Benedito Corvo, me contaram, era o único preto velho que sabia (CAMARGO, 1972, p. 38).

Benedito Corvo representa e simboliza a figura da herança cultural de matriz africana, na medida em que guarda o acervo necessário para desvendar a vida e suas artimanhas. Com isso, Oswaldo de Camargo atribui a essa figura a sensibilidade e o caráter necessários para a representação do conhecimento, fazendo dela testemunha confiável para explicação dos fatos dos antepassados, ligando os fatos aos eventos dos ancestrais negros e seus descendentes no presente. No fim, Benedito Corvo é mais que uma testemunha dos fatos, é a própria explicação e materialização deles: "A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos" (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 167). A fala de Paulinho exprime os sentimentos interiores das pessoas negras diante das mazelas raciais, donde decorrem as injustiças sociais e econômicas, enfrentadas pelas personagens cotidianamente:

> Por isso, fui ao Benedito Corvo: porque eu não sabia, porque a vida estava doendo muito e eu nem queria saber que é que o Benedito Corvo sabia, se é que sabia mesmo alguma coisa. A vida doía, então fui (CAMARGO, 1972, p. 39).

Dessa maneira, o conto "Por que fui ao Benedito Corvo" opera como metáfora alegórica do preto velho, ao passo que faz das feições e dos caracteres negros a representação e a simbolização do griot. Isto é, Benedito Corvo projeto para o presente a linguagem do corpo negro guardador de memórias, com as atribuições de organizador e ordenador da vida dos jovens negros na cidade grande. Com isso, o conto de Oswaldo de Camargo compreende um instrumento de enfrentamento e problematização da ante-humanidade e do biorracismo, por meio da oralidade e da ancestralidade negras.

4.1.5 A espiritualidade negra no conto “Genoveva”

> – A mais nova de nós. Chegando a idade não foi apanhar café com a gente, pai não quis. E vimos também que era diferente. Mulata bonita, filho. Mulata, a bem dizer morena... tua tia, moça bonita, minha irmã.
>
> Fragmento de “Genoveva”
> *O carro do êxito*

“Genoveva” é o sexto conto de *O carro do êxito* e versa sobre temas, como exploração racial, injustiça social e violência sexual, mas também memória afetiva, saudade e espiritualidade. A narrativa mergulha vivamente na história misteriosa e enigmática do desaparecimento de Genoveva, personagem que intitula o conto, fazendo-nos acompanhar e percorrer, sensivelmente, as memórias de uma família de negros, explorada por uma grande fazendeira e latifundiária do interior de São Paulo. Por meio das lembranças do narrador-personagem, penetramos na história de sua tia, intimamente, chamada de Veva. Desaparecida no auge da juventude, a família não tem nada que possa explicar o sumiço e nem seu paradeiro. Quando moça, Veva foi levada para a fazenda Sinhazinha Felix, com a promessa de ter uma vida diferente dos demais familiares. De lá, a jovem desaparece, misteriosamente, para nunca mais voltar, sabe-se apenas que levava um filho no ventre. Veva estava grávida. Além de não deixar sinal, não se tinha conhecimento do possível pai da criança: “– Levava um filho na barriga, minha irmã, mulata bonita, diferente de nós. Modos de moça rica. Parecia filha de outros...” (CAMARGO, 1972, p. 44).

Através de uma narrativa curta, recheada de enigmas, suspense e sentimentalismo, o drama vai se desenrolando a partir do ponto de vista do sobrinho de Genoveva. Oswaldo de Camargo explora um fato anormal, não habitual, na medida em que não é natural uma jovem desaparecer sem deixar pistas, algum sinal ou informação, além do mais, estando grávida. Por causa disso, o insólito se manifesta e apresenta-se como estratégia literária narrativa em que o estranho gera suspense, tensão e dramaticidade à história da família. Assim que o sobrinho de Veva assume o centro da cena, as feições, as imagens e o corpo da mulher negra ganham contornos e texturas. Com isso, o corpo negro ganha densidade, fundindo humanidade e sobrenatural numa mesma cena. Vejamos na passagem a seguir como o narrador descreve, cuidadosamente, a tia, formando uma metaforização imagética entre ser humano e natureza:

> O fogo crepita bonito e faz festa no seu rosto, macerado rosto, onde uns vincos falam do seu caminho de dores. O fogo crepita e uma labareda verde se avantaja e o rosto de tia Genoveva ganha uns achados cor de verde e nos seus olhos surge um campo florescido, como o mês de maio na fazenda de Sinhazinha (CAMARGO, 1972, p. 41).

Carregada de mistério e afetividade, a narrativa injeta um turbilhão de emoções no enredo da obra, tornando a leitura ainda mais instigante e intrigante. Oswaldo de Camargo associa questões racial e social com memória afetiva e drama familiar, atribuindo à narrativa um caráter de suspense e melancolia. Todo o quadro metafórico e imagético traduz a espiritualidade negra, que se manifesta leve e, delicadamente, através da crença e da esperança de retorno de Genoveva. Segundo Hampaté Bâ, de maneira geral, as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. Por causa disso: "O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento" (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 173). Logo, para os povos descendentes de africanos, esse movimento perpétuo configura e simboliza a possibilidade de restauração do passado, em que o presente se ancora nas narrativas contadas no conto de Oswaldo de Camargo: "[...] as palavras devem ser entoadas ritmicamente, porque o movimento precisa de ritmo, estando ele próprio fundamentado no segredo dos números" (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 174).

O narrador guarda na memória as feições, os traços e caracteres da tia, aspectos físicos e psicológicos, quase sempre, compartilhados nas noites frias, quando a família se concentrava e se reunia diante de uma trempe de fogo para ouvir histórias dos acontecidos da região e dos antepassados. As narrativas orais, contadas pelos mais velhos e passadas aos mais jovens, têm a potência e a cadência das rodas de conversas, por meio das quais negros e negras se encontravam e se juntavam para partilhar, contar e forjar histórias. Através desse rito de comunhão, de solidariedade e compartilhamento, os laços comunitários, sociais e espirituais vão se alimentando, e se consolidando, constituindo uma rede identitária, por meio da qual, os traços culturais, os modos sociais, as crenças e a ancestralidade negras, ancoradas no espírito dos amigos, vizinhos e familiares, perpetuam-se:

> Andando vi, a bem dizer como no real, tio Lázaro, "Vó" Joaquina, prima Lurdinha... Vi no pensamento, pois andava procurando a casa de pai. A noite, sem clarão de lua, cega, buscando um ôco de luz. Falei então aos meus parentes, muito tristes no meu pensamento:
> – Vocês não se unem. Há um mistério com vocês (CAMARGO, 1972, p. 42).

Para Conceição Evaristo, a imagem da Mãe Preta: "[...] aquela que vivia a condição de escravizada dentro da casa-grande" (2021, p. 29) traduz um fenômeno diaspórico universal, que se revela nos signos da espiritualidade negra. A imagem da família reunida para contação de histórias representa o rito por detrás da reconstrução das imagens não só da Mãe Preta mas, sobretudo, da espiritualidade na diáspora africana. Para Kofi Asare Opoku, a instauração do domínio colonial na África não se resumiu à imposição forçada e violenta do poder político, econômico e social, mas foi, também, uma imposição cultural. Segundo Kofi Asare Opoku, a religião africana tradicional estava enredadamente ligada à cultura africana: "Era uma realidade em todos os setores [...]" (2010, p. 592). Essa presença no modo de viver dos povos africanos dava à religião um caráter global e cultural, em que a percepção do sobrenatural e da natureza dos seres humanos ganhava lugar na explicação e na compreensão das coisas e do mundo: "Essa onipresença no modo de viver dos povos africanos dava à religião tradicional um caráter global, no contexto da cultura de onde se tinha originado" (2010, p. 592). Por causa disso: "A concepção geral do homem era que o ser humano compõe-se de substância material e de substância imaterial" (2010, p. 592). E prossegue: "A parte imaterial (a alma) sobrevive à morte e a parte material (o corpo) se desintegra)" (2010, p. 592). Logo, a morte não significava o fim da vida, a destruição total do ser, mas a continuidade e a extensão dela. A compreensão espiritual da morte, como extensão da vida, faz com que o narrador de "Genoveva" acredite que a tia continui sendo membro e fazendo parte da família, ainda que não esteja mais materialmente visível:

> Quando a voz do meu pai começou a tremer, eu disse:
> – Eu vi ela com a cestinha...
> Meu pai, porém, não respondeu. Cuspiu na poeira, bateu o chapéu no joelho, olhou, muito triste, o Serrão e, entrando:
> – Antes apanhasse café com a gente a irmã Veva. Diferente de nós, minha irmã tão bonita. Antes apanhasse café! (CAMARGO, 1972, p. 44).

A espiritualidade das personagens faz com que o conto revele um grau, ainda que mínimo, de leveza e suavidade, que chega a contrastar com o drama da exploração racial e social sofridas pela família. Com esse estilo narrativo, o autor extrapola o quadro comum das narrativas de dramas sociais e raciais, atingindo o universo espiritual e ancestral das pessoas negras descendentes de africanos no Brasil. A espiritualidade negra atravessa a narrativa de Genoveva de tal maneira que as falas das personagens nos oferecem quadros novos na reconfiguração existencial do corpo negro, fazendo com que

a ante-humanidade e o biorracismo sejam problematizados a partir da valorização dos traços fenotípicos e corporais da pessoa negra. Além disso, a caracterização e descrição comportamental de Genoveva imprime uma condição humana particular para ela, na medida em que a faz ganhar linhas valorativas do sujeito negro. De fato, a ante-humanidade é deslocada através dos elementos corporais positivados da pessoa negra. Ainda que a família do narrador permaneça explorada na fazenda de Sinhazinha Felix, e a tia tenha, provavelmente, sido estuprada no interior da casa-grande, suas feições, seus traços físicos e psicológicos ganham nuances de valorização e aceitação da beleza:

> – Nossa irmã era bonita, diferente de nós, não sei... Nós no cafezal, ela não percorria com a gente, nasceu errada pra gente. Parecia filha de outros, os modos de sentar, de falar, de rir. As mãos dela pegavam diferente, com modos de moça rica. Então Sinhazinha pediu, ela foi lá, no casarão, olha... (CAMARGO, 1972, p. 44).

Nesse sentido, a espiritualidade negra concentra o ritual daqueles sujeitos reunidos nas margens do poder, nas margens da sociedade e da economia. A espiritualidade se torna um recurso de construção de identidade e de alimentação cultural dos descendentes de africanos. Além de operar como instrumento de problematização e desconstrução da ante-humanidade. Os lugares de subjetivação e representação são repensados através daqueles elementos que constituem o corpo negro. Genoveva não é só diferente dos demais irmãos e irmãs, é, também, a representação da contradição da ante-humanidade. A ante-humanidade, como lugar de inferiorização, subalternização e marginazação do corpo negro, é assombrada pela linguagem do corpo negro, que, do ponto de vista da família da jovem, descreve e celebra outra representação para o corpo negro. O corpo negro, visto como sinônimo e expressão aterrorizante da feiura, da sujeira e da selvageria, emerge como enunciação da positividade, da qual se exprime a beleza exterior e interior. Por causa da reconfiguração corporal do corpo negro, o conto "Genoveva" se torna um signo performático da narrativa contra-hegenônica do branco, fazendo dos sujeitos racializados aquelas memórias circulantes e repetidas, performaticamente, nas lembranças do narrador:

> Penso em tia Genoveva. A voz de meu pai, naquela noite de inverno, na fazenda de Sinhazinha. Fui visitá-lo, cheguei tarde. Perdi-me nas veredas, a noite me pegou. Caminhei, então, sem norte, procurando a casa de pai. O mundo, quieto como um cisco. Meu pensamento, então convidou as lembranças da família (CAMARGO, 1972, p. 42).

A narrativa de Genoveva evoca o corpo da mulher negra como lugar de ancoragem da cultura, da ancestralidade e da espiritualidade negras. A reinscrição dos valores corporais e sociais dos povos negros flutua do campo da negatividade, imposta pela ante-humanidade e pelo biorracismo, passando para o plano da tradição afrodescendente, na qual o corpo ancora não só a beleza estética, como também a história ancestral dos antepassados negros. Dessa maneira, o corpo negro intervém ativamente nas narrativas convencionais de representação, interrompendo, ainda que momentaneamente, a representação da ante-humanidade. Genoveva não é só a personagem ficcional de um conto, mas é, também, a configuração representativa da coletividade populacional racializada e biologizada pelo sujeito branco. Não por acaso, ela aparece como miragem, como assombro para o narrador, visto que o mesmo ouvira as histórias sobre a tia da boca do próprio pai: "Ninguém é contador de histórias a menos que possa relatar um fato tal como aconteceu realmente, de modo que seus ouvintes, assim como ele próprio, torna-se testemunhas vivas e ativas desse fato" ((HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 2011). Vejamos a cena a seguir, em que o narrador parece ver, realmente, Genoveva:

> Súbito o pensamento foi podado por um ruído. Era noite sem lua, sem lume de vagalume, sem luzinha de pito de caminhante, o que é amparo ao solitário em estrada erma. No matinho, o ruído. Era noite. Pulei no centro da estrada, agucei a atenção. Encumpridei as pernas, pra modo de fuga... A mulher apareceu, a mulher e sua cestinha de vime. Eu mal olhei, pois ela atuava fora dos focos do mundo: suas órbitas sem memória, sua boca seca. Pensamento? Imaginação? Como pensamento, se eu estava com a família? Como pensamento? (CAMARGO, 1972, p. 42).

Nesse sentido, Oswaldo de Camargo faz das questões racial e social, existentes no Brasil, meios para a problematização da ante-humanidade. Através da memória e da espiritualidade negras, o autor recontextualiza os confrontos raciais, a exploração física e a violência sexual impostas aos negros e seus descendentes. A narrativa de "Genoveva" interfere nas formas e nos modos simplificados e reducionistas de ver e pensar o corpo negro, oferecendo quadros novos e outras maneiras de negociação das culturas entre negros e brancos, entre colonizador e colonizado, entre a fazendeira e a família do narrador. Com isso, Oswaldo de Camargo rearticula as heranças africanas, traduzidas na espiritualidade dos descendentes de africanos nas Américas. Ainda que isso ocorra por meio da ficção, o conto traz à tona as memórias e lembranças de uma família de negros explorada nos cafezais do interior de São Paulo. Por causa dos elementos do conto, a narrativa de Genoveva se articula como narrativa da diferença, no interior da qual a

espiritualidade negra problematiza a ante-humanidade e o biorracismo. A tradução da espiritualidade negra surge da necessidade da família de Genoveva de compreender as causas e os motivos de seu misterioso desaparecimento. Com isso, as rodas de conversas operam como fios condutores e alimentadores das memórias do narrador, fazendo desse ato um instrumento de crença para o retorno da jovem. Portanto, o conto narra as experiências e as memórias dos negros escravizados e violentados pela raça, no entanto, através da valorização da espiritualidade negra.

4.1.6 Lugar de negro no conto "Medo"[83]

> Quando Padre Miguel falou Mateus, toda a meninada se virou pra mim e eu, que estava lá atrás, me virei para o lado do coro, escondendo a cara.
>
> Passagem de "Medo"
> *O carro do êxito*

O conto "Medo" é o sétimo de *O carro do êxito* e trata de temas, como orfandade, racismo e medo, mas também amizade e infância. Narrado a partir do ponto de vista de Mateus, uma criança negra, a personagem vê-se no centro de um dilema: ser negro e apóstolo ao mesmo tempo. Órfão, Mateus foi entregue ao seminário, com o propósito de tornar-se padre. Para tanto, desempenha atribuições de zelador do seminário. Ao passo que assume as tarefas de limpeza do pátio, das cadeiras, mesas e bancos do refeitório, passa pano diária e, praticamente, em todos os móveis, os outros colegas aperfeiçoam as técnicas e habilidades de carpintaria e sapataria, sendo direcionados para alguma profissão específica. Dentre os internos, Mateus era o único negro, cabendo-lhe, pois, as tarefas mais grosseiras e desqualificadas do seminário. Isso faz com que os internos habitem o mesmo mundo religioso, mas social e racialmente separados por um véu, o qual gera uma sensação estranha para o negro:

> Quando Padre Miguel escolheu os meninos para apóstolos, eu estava varrendo o refeitório. Ele mandou o Deodato tocar o sino, chamar os meninos, pois ia escolher os apóstolos e ninguém devia ficar longe, senão parecia privilégio e o Padre Miguel podia excluir, sem querer, porque não estava vendo todos e a memória dele estava confusa e ele esquecia até o nome da gente às vezes (CAMARGO, 1972, p. 45).

[83] Título inspirado no livro *Lugar de negro*, de Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg: edição de 1982, da Editora Marco Zero, Rio de Janeiro.

Voltando as atenções para as questões relativas à raça e à classe social, o conto "Medo" aborda o biorracismo generalizado, do qual nem mesmo as instituições religiosas se desvencilham. O biorracismo, o preconceito e a discriminação de classe interagem com o propósito de marginalizar, subalternizar e banalizar o corpo negro. Ao tratar de tais questões, Oswaldo de Camargo problematiza as formas de construção da sociedade brasileira, interpretando como as desigualdades raciais se tornaram indispensáveis no funcionamento dela. Para compreender como isso se materializa, recorre ao espaço religioso, fazendo dele um ambiente sugestivo, no interior do qual negros e brancos protagonizam as realidades culturais da sociedade. Com isso, o autor nos revela a força do biorracismo, com seus tentáculos ramificados e entranhados nas instituições religiosas, traduzidos nos comportamentos, atitudes e ações dos padres, dos funcionários, dos internos e das famílias destes. É uma metáfora literária simbólica, sobretudo, pela forma crítica e aguçada com que o conto concentra tema, personagens, enredo, discursos, imagens, cenários e espaços. Todos os elementos estéticos-narrativos desembocam numa mesma direção: o biorracismo institucional:

> Eu estava no refeitório, Da. Alice mandou que eu varresse tudo, passasse pano molhado no chão e espanasse as cadeiras, porque aquilo estava uma pouca-vergonha de sujo e assim não podia continuar, que refeitório não era chiqueiro (CAMARGO, 1972, p. 45).

Com linguagem simples e acessível, advinda das formas com que a criança percebe a realidade ao seu redor, o autor aprofunda a análise interior das personagens. A narrativa ganha em densidade e humanidade uma vez que faz da ficção meios para compreender o mundo real. Com isso, a narrativa vai se desenrolando initerruptamente, indicando os horizontes de expectativas de Mateus, cujos pensamentos traduzem a certeza da invisibilidade do seu corpo para apóstolo. Do ponto de vista racial, Mateus não pode ser apóstolo pelo fato de ser negro. Ser negro e apóstolo ao mesmo tempo parece algo incompatível e inconciliável. Por causa das questões que concentra, a narrativa de "Medo" é a história dessa busca pela fusão da "dupla consciência" (DU BOIS, 1999): ser negro e apóstolo, ser negro e servo de Deus.

Longe de ser mera ficção, o conto elabora um dos quadros mais inquietantes e aflitivos de *O carro do êxito*, na medida em que faz de um problema cultural tema para a problematização dos processos de formação da identidade brasileira. A sensação e o

sentimento de desprezo racial, preconceito social e discriminação fazem surgir na criança negra uma intuição estranha e angustiante de viver e estar sempre vigiada, observada, espreitada: "É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade" (DU BOIS, 1999, p. 54):

> Eu quis dar uma olhada e ver que é que estava acontecendo, mas achei que não devia: o refeitório era grande, demorava muito varrer tudo, passar pano molhado, tirar o pó das cadeiras. Da. Alice ficaria brava comigo se eu fizesse o trabalho de qualquer jeito (CAMARGO, 1972, p. 45 e 46).

O mundo branco não deixa e não permite que o negro construa uma imagem consciente e verdadeira de si. O negro é o reflexo não do que ele pensa que é, mas é a imagem do que o branco acredita que ele é. Logo, o negro é uma invenção da psique e da neurose do branco (FANON, 2008). Essa visão distante e distorcida do outro faz com que o negro se torne não uma realidade humana, mas uma invenção social e cultural. Dito de outra forma, o negro foi inventado como realidade social para representar aquelas figuras degradadas, estranhas e bizarras da psique colonial. Através dessa figura inexistente, humanamente, o colonialista organiza a sociedade, com os espaços sociais e geográficos determinados e definidos para cada corpo. O lugar social do corpo negro foi inventado especifica e, cuidadosamente, para ele. Por causa disso, o negro vive a sensação de desprezo, de deslocamento e de invisibilidade. A sensação estranha de ser negro e não poder ser apóstolo faz com que a personagem sinta e exprima um sentimento de inferioridade e subalternidade em relação às demais crianças do seminário. Ainda que Mateus seja escolhido para representar um dos papéis mais icônicos e clássicos da narrativa cristã, psicologicamente, a inversão ou o deslocamento do corpo negro do lugar natural criado para ele pelo branco gera um medo incontrolável e assustador para a personagem:

> Quando Padre Miguel falou Mateus, toda a meninada se virou pra mim e eu, que estava lá atrás, me virei para o lado do coro, escondendo a cara. Mas Padre Miguel confirmou, olhando firme pra mim com seus olhos azuis:
> – Mateus, você é apóstolo!
> Meu coração batia rápido, doidondo na caixa do peito, eu queria me esconder debaixo do banco. Os meninos me olhavam, sérios, estranhos (CAMARGO, 1972, p. 48).

O lugar de ante-humanidade, isto é, de anterioridade destinado ao corpo negro faz dele um corpo inadequado para apóstolo. Não por acaso, Mateus assume as atribuições de zelador do seminário, ao passo que os outros estão em formação técnica. O Seminário simboliza, metaforicamente, a sociedade racializada, no interior da qual negros e brancos protagonizam as relações políticas, culturais e sociais. Como consequência das noções de ante-humanidade, os lugares e espaços de cada corpo devem sem racializados e hierarquizados. Mateus deve limpar a sujeira dos brancos pelo fato de ser negro. Essas são as atribuições não só da personagem, mas dos negros na sociedade brasileira. Os lugares do seminário são racializados, assim como as ações dos internos. Logo, o lugar do negro tanto no seminário quanto na sociedade é de inferiorizado, marginalizado e periferizado.

A visão ante-humana do corpo negro remonta aos legados da colonização e da escravização. Lélia Gonzalez afirma que, desde a época colonial aos dias atuais, há uma nítida separação dos espaços geográficos ocupados por negros e brancos no Brasil. Tal separação vai gerar a ideia de normalidade e naturalidade entre os lugares de moradias e os grupos populacionais. Isto é, os brancos vão habitar os espaços organizados e planejados para eles, ao passo que os negros vão para a periferia e favelas. Os lugares dos negros são caracterizados pelas invasões desorganizadas, sem planejamento mínimo, com alto grau de violência, analfabetismo, prostituição e afogados na corrupção. Sem falar nas prisões e nos hospícios, cujos internos são, na sua maioria esmagadora, negros:

> O sino tocou, eu passava pano. Então achei que não devia ir, mas olhei da janela e vi o orfanato inteiro surgindo do pomar, da carpintaria, da sapataria e os meninos pareciam contentes com o chamamento do sino àquela hora. Eu não ia não, eu ia era arrumar o refeitório, não me interessava ver o Padre Miguel dizer assim, como no ano passado: Deodato, Luquinha, Jonatas, Zezeco, são os apóstolos este ano (CAMARGO, 1972, p. 45).

Para Lélia Gonzalez, essa forma de separação racial dos espaços geográficos revela as estratégias do racista, qual seja: “Ao longo prazo, o que se pretende é o impedimento de qualquer forma de unidade e organização do grupo dominado, mediante a utilização de todos os meios que perpetuam sua divisão interna” (GONZALEZ, 1982, p. 16). Ainda ressalta que esses métodos beneficiam o sistema econômico brasileiro, na medida em que o negro se torna mão-de-obra de reserva já que não dispõe de preparo técnico e das habilidades necessárias para ingressar nos postos de maior poder financeiro

e de mando: “A partir daí, o sistema se beneficia com a manutenção de tais condições, na medida em que, desse modo, conserva à sua disposição a mão-de-obra mais barata possível” (1982, p. 16). Logo, o lugar do negro é de marginalizado, inferiorizado e subalternizado, isso por causa da ante-humanidade e do biorracismo:

> Então saí, desci a escadinha, olhei os lados de Suzano, Mogi, além da várzea, além da solidão, porque eu não queria não ver a escolha dos apóstolos. Se fossem uns trinta, talvez me dessem um lugarzinho, mas doze, como podia ser? Com tanto menino bonito, que o povo na Igreja queria uns meninos que não fizessem feio, tivesse um, por exemplo, com rosto de anjo, o São João, porque São João encostou a cabeça no ombro de Cristo, eram colegas, e São Paulo deveria ser muito bonito e, depois, pensando bem, mesmo o Judas deveria ter um cara seca e chupada, branquela (CAMARGO, 1972, p. 46 e 47).

O corpo negro, com todo seu corolário: cor da pele, formato do rosto, do nariz, dos lábios, os cabelos, além das invenções e ilusões acerca dos órgãos sexuais e das infundadas predisposições psicológicas para a violência e corrupção não pode nem mesmo ser Judas Iscariotes: o traidor. Mesmo sendo aquele que entregou Cristo ao inimigo, Judas tem algo de bom: a brancura. A brancura faz dele um dos discípulos. A imagem negativa do corpo negro é construída tendo a raça como elemento determinante na projeção da linguagem formativa do ser. Negro e branco são conceptualizados como sujeitos distintos racialmente. A noção dualista e ambivalente do ser e das relações sociais faz com que os lugares e posições dos sujeitos na sociedade também expressem tal dualidade. Não à toa, Mateus carrega consigo a ideia de que não devia participar do ritual de escolha dos apóstolos já que ele, por ser negro, não estaria na lista de representantes dessa edição. As formas negativas de percepção do ser negro desencadeiam um sentimento de inadequação na psique do próprio negro:

> Depois de explicar direitinho que não queria menino de pé machucado, unha lascada, nem canela com piririca, ele pensou mais um pouquinho, me olhou lá no fundo da capela e falou por fim:
> – Os apóstolos deste ano são: Deodato, Moreira, Luquinha, Rosivaldo, João Grande, Timóteo, Mateus... (CAMARGO, 1982, p. 48).

Ao ver seu nome da lista de apóstolos, a personagem se desespera, sobretudo, por acreditar que algo de errado irá ocorrer. “Medo” é de uma perspicácia narrativa e discursiva sem igual, haja vista os sentidos contidos na metáfora dupla. Entre o sentimento e o título, surge uma figura literária recheada de contradições, traumas, sonhos

e desejos. Mateus representa indiretamente aquelas figuras despojadas de horizontes, habitando aqueles lugares políticos, históricos e sociais subalternizados, inferiorizados e degradados. Ironicamente, Oswaldo de Camargo faz surgir desses entre-lugares aqueles sujeitos ou: "[...] figuras complexas de diferenças e identidade [...]" (BHABHA, 2014, p. 20), em que espaço e tempo se cruzam para produzir singularidades de lugar, raça e classe. Nesse sentido, o conto inova, já que problematiza a ante-humanidade a partir do ponto de vista da criança. Mas não só, pois denuncia o biorracismo no interior das instituições religiosas do Brasil nos anos de 1972:

> Eles me olhavam duros, eu tinha dado algum passo errado, tinha prejudicado a ceia...
> Eu tentei sorrir, mas Padre Miguel, ali Jesus Cristo, me falou de novo, chegando perto de mim, pondo a mão no meu ombro, mão dura, ampla, que me agarrou o medo lá no fundo d'alma e o trucidou:
> Mateus, neste ano você é apóstolo! (CAMARGO, 1972, p. 48).

A originalidade de "Medo" reside não só na problematização e desconstrução da ante-humanidade, mas, principalmente e, sobretudo, na descontinuidade do lugar natural do negro. Mateus rompe com a rigidez e fixidez das noções sociais e culturais, fazendo da posição de apóstolo lugar de representação do corpo negro, agora, humanizado como discípulo de Jesus. Por causa disso, o conto "Medo", assim como os demais examinados, ao longo desse capítulo, formam um quadro variados de situações, em que as personagens se projetam como sujeitos de ação, em defesa da superação da invisibilidade e do anonimato físico e social. O tropo linguístico contido no título da obra *O carro do êxito* percorre as narrativas dos contos, fazendo das atitudes das personagens sinônimos de problematização da ante-humanidade, bem como de denúncia do biorracismo. Esse é um dos êxitos da obra.

Passamos, então, ao exame de *A descoberta do frio*, de 1979. Nosso propósito foi investigar como Oswaldo de Camargo lidou com a ante-humanidade e o biorracismo em um dos momentos políticos mais turbulentos da história do Brasil. Para isso, a obra foi examinada sob três aspectos temáticos, além de uma apresentação: a) *A descoberta do frio* e seu grito de angústia; b) Memória e identidades na escrita negra de *A descoberta do frio*; c) *A descoberta do frio* e a problematização da ante-humanidade; e d) O corpo negro como lugar de experiências e construção de identidade étnica.

4.2 *A descoberta do frio* e seu grito de angústia

Irmãos!
Encostai-vos nos muros do Ocidente,
pintai-os com a tinta preta
de vossa pele!.

Passagem de *A descoberta do frio*
Oswaldo de Camargo

A descoberta do frio foi publicada em 1979, sete anos após *O carro do êxito*, primeira obra em prosa de Oswaldo de Camargo. Por ocasião do lançamento da primeira edição, o Brasil estava passando por um dos momentos políticos mais turbulentos e conturbados de sua história recente, sobretudo, pelo confisco da democracia e pelas perseguições políticos aos opositores do regime. A ditadura militar (1964-1985)[84] havia instalado um governo de medo através da repressão, opressão e perseguição aos seus opositores, fazendo de quaisquer manifestações públicas motivo de perseguição, prisão e até de deportação, sem falar nas diversas formas de torturas. Os estudos de Lélia Gonzalez revelam que o golpe militar procurou implantar uma nova ordem na sociedade brasileira por meio do combate ao comunismo, ao caos e à corrupção. Para os defensores e promotores do regime essas eram as principais ameaças para o povo brasileiro: "O golpe militar de 1964 procurou estabelecer uma "uma nova ordem" na sociedade brasileira já que, de acordo com aqueles que o desencadearam, "o caos, a corrupção e o comunismo" ameaçavam o país" (GONZALEZ, 1982, p. 11). Em cenários como esse, falar de questões sociais, identitárias, de gênero, étnicas e raciais configurava não só uma afronta à ditadura e aos seus patrocinadores, mas também um crime de segurança nacional, na medida em que significava tentativas de desestabilização da contraditória harmonia racial vivida pelo povo brasileiro.

Apesar dos vários instrumentos de repressão e perseguição criados e estabelecidos pelo governo ditatorial, como os Atos Institucionais (AI) e os Departamentos de Operação Interna e os Centros de Operações e Defesa Interna (DOI-CODI), alguns intelectuais, pensadores e artistas brasileiros criaram métodos e formas de se contrapor ao regime e, mesmo, de denunciar o confisco da democracia e das suas liberdades de expressão. É o caso, por exemplo, do escritor Oswaldo de Camargo, cujos títulos de algumas obras, tanto

[84] Para maiores detalhes acerca da Ditadura Militar no Brasil, ver as referências sugeridas na nota de rodapé de número 8.

em prosa quanto em poesia, configuram uma das estratégias mais bem elaboradas de resistência e de não silenciamento perante o governo militar. A título de exemplo, podemos citar as metáforas literárias utilizadas em *O carro do êxito,* (1972), *A descoberta do frio*, (1979), e *O estranho*, (1984). Esses tropos literários representam não só a mais fiel demonstração de resistência contra as injustiças políticas, sociais e raciais pelas quais passaram muitos brasileiros, mas é, antes de qualquer outra coisa, um grito de angústia dos povos negros, donde as personagens das narrativas de Oswaldo de Camargo são sinônimos. Os desmandos políticos, raciais, econômicos e sociais do regime serviram de trampolim para a denúncia de dois dos principais males culturais da sociedade brasileira: a ante-humanidade imposta ao corpo negro e o biorracismo letal que acometiam esse segmento social.

Através da narrativa de *A descoberta do frio*, o biorracismo ganha força, densidade e musculatura, assumindo caráter ficcional de personagem protagonista da trama. Com isso, um fenômeno social e cultural se transfigura em evento climático, ampliando o grau de dominação e letalidade, cujas consequências mais dramáticas e visíveis ficam por conta do desaparecimento em massa de uma quantidade incontável de negros. Ainda que o autor não tenha previsto o protagonismo do biorracismo diante das personagens, a metáfora do frio assume o primeiro plano da história, o centro do enredo, recheando os episódios e as cenas de um clima denso e tenso, em que o suspense vai se deslizando e se diluindo por meio de um riso leve, no entanto, denunciativo das condições sociais, culturais e econômicas impostas às personagens negras. Ainda que Zé Antunes assuma o protagonismo da trama, percorrendo toda a obra, buscando as mais diversas estratégias para nomear, caracterizar e denunciar o frio e seus males para os negros, o frio transita no centro da narrativa, fazendo das personagens aparentes testemunhas do biorracismo sistêmico e estruturante da sociedade brasileira.

A descoberta do frio se divide em dezessete capítulos, ora bem curtos, ora um pouco longos. Com ilustrações do artista plástico e desenhista gráfico Genilson Soares, a obra tem sido classificada como novela, concentrando no interior de sua narrativa experiências raciais, culturais e econômicas da população negra. Além disso, há a valorização da memória coletiva, da memória individual e promoção da história dos antepassados negros, sobretudo, daquelas figuras ligadas aos movimentos de libertação, como o Quilombo dos Palmares. A relação entre fatos reais e episódios ficcionais se harmonizam de tal maneira que um acontecimento real, ocorrido em 1746, envolvendo o assassinato de oitenta negros, nos arredores dos montes Piracaios, aglutina-se à

personagem Padre Antônio Jubileu, secretário do bispo de Maralinga, sem que isso venha a descaracterizar a narrativa literária da obra.

Para Clóvis Moura, autor do prefácio da primeira edição de *A descoberta do frio*, a obra é desconcertante, principalmente, pela forma com o autor reelabora um problema social, fazendo dele tema literário: "E, através desse recurso, o autor lança toda uma situação dramática" (MOURA, 2013, p. 14). Além disso, Clóvis Moura afirma que: "As ossadas dos escravos que morreram, em 1746, por haverem fugido da escravidão e se juntado ao sopé dos montes Piracaios aparecem como um elemento esteticamente dramático [...]" (2013, p. 14). Além do mais, o piauiense reconhece que: "O fato histórico transforma-se em um adendo ficcional e não histórico. Embora sendo verídico o episódio" (2013, p. 14).

Dessa maneira, além da problematização da ante-humanidade, a obra é também uma espécie de denúncia do biorracismo, simbolizadas na recusa da dominação ocidental, representada pela cultura, pelas artes e formas de pensar de muitos dos que apoiaram, defenderam e sustentaram os anos de chumbo no Brasil. Portanto, pintar os muros do Ocidente é metáfora para incluir as experiências negras na cultura, na história e nas artes brasileiras com a tinta preta da pele dos povos negros e suas experiências na diáspora africana. A epígrafe que abre essa seção é uma convocatória, um chamamento, um grito negro, donde a apóstrofe exterioriza e mateforiza a voz, os sentimentos mais íntimos, mais profundos dos povos negros. É a invocação quilombola e quilombista, cuja ressonância enfatiza e tonifica os sentimentos, os desejos e anseios dos povos negros e dos seus descendentes de fazerem parte do Brasil como negros e brasileiros. "A dupla consciência" (DU BOIS, 1999) surge como recurso expressivo e sugestivo dos valores culturais dos negros e dos seus antepassados. Ser negro e brasileiro, ao mesmo tempo, é uma legado que fertiliza as culturas dos povos nas Américas. Por causa disso: "Irmãos! Apoiai-vos nos muros do Ocidente, pintai-os com a tinta preta, de vossa pele!".

4.2.1 Memória e identidades na escrita negra de *A descoberta do frio*

> – Sim, o Zumbi – entrou Laudino –, o rei negro
> sobrinho de Ganga Zumba e Gana Zona, mortos
> heroicamente, a 20 de novembro de 1695, lutando
> contra um pelotão.
>
> Fragmento de *A descoberta do frio*
> Oswaldo de Camargo

A memória, para além das diversas funções que dispõe, tem operado como instrumento fundamental e indispensável para as literaturas. No caso específico das literaturas de autoria negra, seu papel tem sido ainda mais significativo e notável, uma vez que faz das experiências dos povos negros e seus descendentes na diáspora africana uma rede de condução e difusão de histórias, as quais configuram o pensamento negro. Por meio da memória, escritores e leitores se interligam, constituindo, com isso, laços entre os antepassados e o presente de milhões de negros submetidos ao deslocamento forçado para as Américas, e tendo que viver, como ressalta Homi Bhabha, histórias de dispersão, reunindo-se: "[...] às margens de culturas "estrangeiras", reunindo-se nas fronteiras" (BHABHA, 2014, p. 227). Ou ainda: "[...] nos guetos ou cafés de centros de cidades; reunião na meia-vida, meia-luz de línguas estrangeiras, ou na estranha fluência da língua do outro" (BHABHA, 2014, p. 227). Com os recursos da memória, a África, como berço originário dos povos, tem ganhado novos contornos e sentidos no interior das narrativas literárias dos escritores e escritoras negras brasileiras. Um desses legados da memória corresponde à reorganização e revalorização das culturas orais e ancestrais dos povos negros desmanteladas e pilhadas pelas invasões coloniais e pela implantação dos sistemas de colonização e escravização europeus.

As formas novas de conceber e traduzir o legado dos povos negros e africanos, a partir da memória, estão intimamente relacionadas às experiências dos negros nas Américas e, em particular, no Brasil. O Brasil foi, sem sombra de dúvidas, um dos países do mundo que mais concentraram e traficaram africanos negros para fins de escravização. Para Luiz Felipe de Alencastro, o país foi o maior importador de escravos africanos: "O tráfico transatlântico de escravos africanos tomou no Brasil uma dimensão inédita no Novo Mundo" (ALENCASTRO, 2018, p. 57). Além de protagonista no comércio de seres humanos, ou como denomina Elio Ferreira, no comércio dos horrores (2005), o Brasil foi também palco de diversas lutas contra as desgraças da escravização. Para Luiz Felipe de

Alencastro: “Do século XVI até 1850, no período colonial e no imperial, o país foi o maior importador de escravos africanos das Américas” (2018, p. 57). O caráter ante-humano e hierarquizante do sistema colonial deixou sequelas irreparáveis para as pessoas negras e seus descendentes. Além da desfiguração profunda das suas culturas e dos seus sistemas de valores sociais e relacionais, eles ainda lidam com misérias raciais e econômicas.

Para os povos africanos e americanos, a instauração do domínio colonial europeu gerou as perdas do corpo, a destruição em massa das bases familiares em suas terras de origens, o deslocamento forçado via Atlântico Negro, a travessia desumana nos tumbeiros e seus confinamentos nos porões dos negreiros, as atrocidades praticadas pelos mercadores nos mercados de venda e troca de escravizados, além dos infortúnios nos eitos de plantio e colheitas de cana-de-açúcar e algodões. Segundo Kofi Asare Opoku, a implantação da colonização na África não pode ser reduzida ao quadro econômico, foi, também, uma imposição cultural de matriz europeia: “A instauração do domínio colonial europeu na África não se resumiu à imposição forçada do poder político, econômico e social” (2010, p. 609). Logo, a cultura funcionou como base para a instalação do sistema colonial ocidental na África e nas Américas e não somente para a implantação de um sistema econômico: “Foi também uma imposição cultural, e utilizou a cultura para dar apoio às superestruturas políticas, econômicas e sociais representadas pelo colonialismo” (2010, p. 609).

No entanto, ainda que estranhamente, a imposição colonial abriu caminhos para que as pessoas negras transformassem seus corpos e memórias em depositários de experiências, em que sobressaem a invenção e a reinvenção das origens raciais, étnicas e sociais dos antepassados negros. À medida que os negros escravizados perceberam a impossibilidade de restauração da normalidade das bases familiares, uma consciência revolucionária se fez alimentar, como confronto à ante-humanidade imposta a seus corpos e ao biorracismo. Esse processo dinâmico e criativo, utilizado pelos negros e transmitido aos seus descendentes na contemporaneidade, ainda que repleto de traumas e rasuras, fez da literatura de autoria negra um campo fértil e dinâmico para a representação das identidades não só da pessoa, como sujeito individual, mas também simbolizando as lutas pela valorização da memória coletiva dos povos negros nas Américas. Isto é, a literatura de autoria negra incorpora na sua estética e nas narrativas as experiências de tempo e lugar, de raça, classe e gênero.

Os líderes negros, através dos confrontos contra a escravização e o sistema colonial, tornaram possível a fermentação de novas ações de resistências e estratégias de combate e organização contra a ante-humanidade e o biorracismo utilizados pelas sociedades racializadas nos dias de hoje. Além de alimentarem os sentimentos de solidariedade, os quais ancoravam os quilombos e os movimentos de libertação, ora urbano, ora rurais. Essas ações desempenharam e desempenham, no contexto das narrativas literárias de autoria negra, papel singular na construção da memória negra de resistência. Os casos específicos de Zumbi e do Quilombo dos Palmares, as lutas empreendidas na defesa da libertação das pessoas negras e na construção de um ambiente solidário fizeram com que tais ações representem um dos exemplos mais dinâmicos de congregação e união para os negros no Brasil e nas Américas. Esses fatos históricos, traduzidos em monumento público, personificam a robustez dos povos negros contra a ante-humanidade, além de configurarem um instrumento contra a destruição da memória e das identidades negras. Não por acaso, Oswaldo de Camargo faz do herói negro quilombola uma fonte de inspiração e referência indispensável para as personagens de suas narrativas. Por meio da figura quase lendária e guerreira de Zumbi, o episódio de reunião das personagens, no capítulo "Um Nome, Doutor, para essa Miséria!", configura uma espécie de quilombo em praça pública:

> – Vocês conhecem o garoto há muito tempo?
> – É amiguinho nosso; nos sábados ia com a gente aos bailinhos nos Búzios – falou Carol. *Boy* de um banco, doutor. Nos últimos tempos andou sumido. Coruca, um amiguinho do nosso grupo, cruzou com ele a semana passada, na cidade, pediu que desse um chego até a Lundaré, para ouvir o pessoal que conversa junto do Zumbi (CAMARGO, 2013, p. 45).

A construção de um monumento público de memória negra representa não só uma vitória para os povos negros, mas é, antes de qualquer outra coisa, a configuração e expressão concreta da existência e resistência contra os vários mecanismos de esquecimento e de apagamento da história dos negros e dos seus antepassados africanos no Brasil e nas Américas. A obra *A descoberta do frio* faz da saga de Zumbi dos Palmares sinônimos de luta para as personagens, em que o bar Malungo pode muito bem representar o quilombo dos Palmares. Zé Antunes dispõe dos caracteres necessários para representar o Zumbi de Oswaldo de Camargo, guardadas as devidas diferenças. As lutas obstinadas e incansáveis de Zé Antunes para compreender, desvendar e denunciar o frio, cujo caráter acomete somente os negros, gerando neles comportamentos estranhos e desconhecidos,

representam os desejos e anseios por libertação dos negros, acometidos por um mal secular, porém desprezado por uma parcela significativa da própria comunidade negra e pelos brancos. Esse, também, era um dos propósitos de Zumbi, por ocasião de sua subida ao trono de liderança máxima do quilombo dos Palmares. Isto é, libertar os negros da escravização.

Para Flávio dos Santos Gomes, Palmares foi o quilombo mais importante do Brasil, tendo surgido em Pernambuco: "Palmares foi o mais importante quilombo do Brasil. Surgiu na capitania de Pernambuco nas últimas décadas do século XVI, sendo que a primeira referência aparece em 1597" (GOMES, 2018, p. 369). Flávio dos Santos Gomes ressalta que a quantidade de mocambos que formavam o quilombo dos Palmares ajuda na compreensão das estratégias de organização dos focos de resistências e como elas foram forjadas: "Ali os mocambos cresceriam enormemente, e em meados do século XVII a sua população já alcançava milhares de pessoas distribuídas em vários mocambos [...]" (GOMES, 2018, p. 369). Para o pesquisador, entre os quilombos principais e mais organizados estavam: "Andalaquituche, Aqualtune, Dambraganga, Osenga, Quiloange, Quissama, Subupira e Acotirene. O centro político, e onde morava o rei, era chamado de Mocambo Macaco, e depois foi transferido para o Mocambo Cucaú" (GOMES, 2018, p. 369).

No fundo, o frio de que tanto fala Zé Antunes é fruto das ações dos brancos, que tratam e consideram o negro um ser inferior e desprezível por causa das origens raciais. O frio nada mais é do que o biorracismo sistêmico que corrói o negro por dentro e por fora. Nesse sentido, quando Oswaldo de Camargo resolve pôr o biorracismo no centro da narrativa de *A descoberta do frio*, ele problematiza as formas de opressão e repressão do negro na sociedade brasileira. Se Zumbi havia de lutar, no século XVII, contra a escravização dos seus irmãos negros, Zé Antunes há de lutar, agora, em pleno século XX, contra a ante-humanidade e o biorracismo que aprisionam o corpo negro numa noção inferiorizante, subalternizante e degradante. Nesse sentido, Zumbi representa para Zé Antunes e demais personagens um símbolo de determinação, força e resistência. Ao final do cerco e assédio ao quilombo dos Palmares, Zumbi é cruelmente assassinado. Ao final da narrativa de *A descoberta do frio*, Zé Antunes some, desaparece, sem ninguém saber qual seu destino. Nesse momento, a identidade da personagem se relaciona com a de Zumbi, na medida em que os dois são negros e lutam pela liberdade dos seus irmãos. Por causa disso, a escrita de *A descoberta do frio* se negraliza, fazendo da memória histórica a representação literária da identidade negra das personagens. Logo, esses elementos

simbolizam a construção da memória positiva acerca das lutas em defesa da libertação das pessoas negras nas Américas:

> – Zumbi?
> – Sim, o Zumbi – entrou Laudino –, o rei negro, sobrinho de Ganga Zumba e Gana Zona, morto heroicamente, a 20 de novembro de 1695, lutando contra um pelotão. Conseguimos, com nosso dinheiro, que Vicentão esculpisse a estátua dele. Um metro e noventa e cinco, coisa bonita, digna. Já virou costume conversar assuntos nossos perto do Zumbi. Quando Josué apareceu, para entrar no papo, vimos o malunguinho estragado, nesse miserê... (CAMARGO, 2013, p. 45).

Nesse sentido, a memória dos povos negros constitui um quadro representativo e reivindicativo do conhecimento das comunidades negras e dos seus remanescentes, donde os quilombos e terras tradicionais são não só lugares de moradas, mas são, sobretudo, lugares de memórias e de construção de identidades. Inserir as experiências dos povos negros e dos seus descendentes na literatura de autoria negra é uma estratégia vigorosa de manutenção da memória coletiva brasileira, em que os lugares de socialização, de coletividade e solidariedade operam como constitutivos das identidades no presente. Isso faz com que os laços comunitários, familiares e sociais sejam estabelecidos e fortalecidos, fazendo da memória familiar e ancestral fontes de saber e expressão das identidades negras. Isto é, passado e presente estão interligados através da memória. É por isso que o presente é ancestral. *A descoberta do frio* é lugar de memória e de construção de identidades negras. Vejamos como Oswaldo de Camargo caracteriza Zé Antunes:

> Zé Antunes teria uns vinte e três anos quando começou a bradar a presença do frio. Um negro magro, alto, pixaim embaraçado por onde nunca andava pente. Um jovem solitário, de pais desconhecidos, que de repente apareceu na cidade, apresentando-se nas entidades negras, nos bares mais frequentados por afro-brasileiros, em suas reuniões de rua às noites de sextas-feiras (CAMARGO, 2013, p. 23 e 24).

Para Elio Ferreira, a memória é algo que existe dentro de nós. Ela vive escondida em nossa mente, ainda que não saibamos como ela se manifesta: "A memória que se diz esquecida é algo que existe dentro de nós, escondida em nossa mente, sem sabermos como ela se manifesta em nossa consciência" (FERREIRA, 2017, p. 80). Ainda segundo Elio Ferreira, o negro descendente de escravizado tem a memória acorrentada e aprisionada dentro dele. Isso por ter sofrido o deslocamento forçado e ser submetido ao silenciamento colonial. A ante-humanidade fez surgir o biorracismo, ou como mefaforiza Oswaldo de

Camargo, o frio. Contraditoriamente, o escritor negro faz da memória um dos constituintes da estética afrodescendente contemporânea, em que: "A memória autobiográfica e coletiva é um dos trunfos da poesia e da ficção negra contemporânea" (FERREIRA, 2017, p. 88). Por causa disso: "A memória é o leitmotiv da narrativa negra" (2017, p. 88):

> Doutor! Precisamos de uma coisa: um nome para esse frio que está pegando os negros, os crioulos, os malunguinhos como esse aí.
> – Como sabe que é coisa de negros?
> – Já se investigou. Já se desconfiava. A gente já esperava. Um nome, doutor! Nós iremos aos jornais, à TV, precisamos de um nome! Um nome para essa miséria! (CAMARGO, 2013, p. 47).

Para Conceição Evaristo, as experiências vivenciadas pelos povos negros podem muito bem ser representadas pela imagem da Mãe Preta, cujo corpo simboliza a memória relativa à escravidão e suas diversas formas de exploração e opressão. A memória dos povos negros, forçados a cuidar das terras, da casa-grande, dos senhores e das sinhoras, do colonialista e de tudo que correspondia à sociedade colonial, está gravada na escrita do autor negro e da autora negra: "E a Mãe Preta se encaminhava para os aposentos das crianças para contar histórias, cantar, ninar os futuros senhores e senhoras [...]" (EVARISTO, 2021, p. 30). Conceição Evaristo ressalta, ainda, que as crianças brancas, quando adultas, jamais: "[...] abririam mão de suas heranças e de seus poderes de mando, sobre ela e sua descendência" (2021, p. 30). Por causa dessas experiências de aprisionamento e perda do corpo, a escrita de autoria negra não se desvincula e não se desvencilha da "oralidade de nossos ancestrais" (EVARISTO, 2021), já que as origens ancestrais dos negros brasileiros se conectam e se confundem com os povos africanos e com a diáspora negra:

> – Os pés nessa miséria, o coração com a mãe África! Quem ainda nos dá forças? Houve falência e liquidação. Se o coração, sem que soubéssemos, não pulsasse distante, na tribo, ai de nós!
> Reunidos em torno das ideias de Afro-brasilitude ou Africanitude, alguns jovens, então, formaram um grupo: o Grupo Malungo. Coruca, iniciava seus escritos e queria mostrá-los a Laudino (CAMARGO, 2013, p. 25).

A fala do narrador de *A descoberta do frio* expressa os laços ancestrais com a África, já os pés estão fincados nas terras do Brasil, na América. O coração carrega os sentimentos de pertencimento a dois mundos. A dupla consciência aproxima dois

continentes e dois povos. Por isso, ser negro e brasileiro significa fundir memória e identidade numa mesma narrativa de escrita negra. Eduardo de Assis Duarte acredita que a escrita negra da diáspora não pode ser compreendida sem que o Atlântico seja pensado como parte integrante dela: "[...] a escrita afrodiaspórica percorre o Atlântico Negro de norte a sul, empenhada no resgate da memória silenciada pelo discurso hegemônico" (DUARTE, 2021, p. 81). Dessa maneira, as autorias negras operam como lugar de memória e como construção de identidades negras: "Resgate que leva à persistente construção de uma narrativa outra, dissidente, que atravessa o tempo e se constitui ela própria como lugar de memória" (DUARTE, 2021, p. 81):

> Coruca, Batista e Romário, uns garotos ginasianos, haviam marcado encontro com Laudino na Praça Lundaré, perto do Bar Malungo. Algumas entidades negras, após discussões, apresentação de dezenas de projetos e, por fim, uma demorada angariação de fundos, tinham feito erguer na Lundaré uma estátua de Zumbi dos Palmares (CAMARGO, 2013, p. 25).

A construção da estátua de Zumbi dos Palmares em meio à praça pública simboliza para as personagens de *A descoberta do frio* a representação da memória dos antepassados negros. Além do mais, tonifica e alimenta os laços de construção das identidades políticas e sociais de Zé Antunes, Laudino da Silva, Coruca, Batista, Romário, Ana Rosália, Josué Estêvão, entre outras personagens da narrativa. A escrita negra de *A descoberta do frio* revela os vestígios de origens da sociedade brasileira e os processos de construção por detrás das identidades culturais dos povos das Américas. Para Maria Aparecida Andrade Salgueiro, as culturas das Américas são híbridas, porque são frutos das tensões entre tradição e tradução, entre passado e presente, entre África e Américas: "A partir de aspectos de identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, assim como de outras que são produto de várias histórias e culturas interconectadas, da tensão tradição/tradução, surgem as culturas híbridas [...]" (SALGUEIRO, 2021, p. 104). Por causa disso, as culturas dos africanos negros trazidos à força para cá se conectaram às culturas dos povos das Américas, formando o que classificamos de identidades negras:

> Foi difícil deixá-la ali, mas, conseguida a permissão da Prefeitura, o pessoal se reunia, à noitinha, para dizer poemas afros, mostrar textos novos inspirados pela Afro-brasilitude ou, como preferia Laudino, Africanitude (CAMARGO, 2013, p. 25).

A identidade negra das personagens resultam das raízes ancestrais dos povos que aqui desembarcaram como mão-de-obra escravizada. Se para alguns ela pode ser classificada como afro-brasilitude, ou como defende Laudino africanitude, o que não se pode deixar de observar é a presença do termo afro nas duas palavras. Para Constância Lima Duarte, a identidade é uma construção social. Por causa disso, tanto a identidade da mulher quanto do homem resulta de uma construção social: "A identidade social da mulher, como a do homem, também é construída através da atribuição de distintos papéis e comportamentos" (LIMA, 2021, p. 139). Ainda que os papéis sejam atribuídos segundo determinados corpos e comportamentos, com propósitos distintos, não se pode negar que a ante-humanidade acomete homens e mulheres. A metáfora do frio faz desaparecer o corpo negro, não importando o sexo. O frio ataca, indistintamente, o corpo negro:

> Para uns, ele já se havia instalado, há muitíssimo tempo, no País e engordara, sem que as autoridades percebessem. Achavam outros que os dirigentes do País não viam razão para deter o frio de que alguns negros se queixavam, vez ou outra, em páginas de jornais ou em depoimentos aos estudiosos que pesquisavam os efeitos do friíssimo bafo (CAMARGO, 2013, p. 23).

Para Elio Ferreira, a reconstrução da identidade negra se iniciou logo que o africano negro perdeu a liberdade: "A reconstrução da identidade negra faz parte de um processo que teve início com a escravização do africano e seu deslocamento forçado para um território desconhecido" (FERREIRA, 2005, p. 28). E prossegue afirmando que, deslocados geograficamente: "[...] os povos africanos tentaram de várias modos reconquistar sua liberdade física e psico-social" (FERREIRA, 2005, p. 28). Nélida B. Zubillaga, em "Identidade e diáspora: o paradoxo da perpétua viajem de retorno à América"[85], examina a identidade a partir do pensamento de Stuart Hall. Para ela: "Stuart Hall pensa a identidade a partir do reconhecimento de diferentes fenômenos que se vêm gestando a nível mundial" (ZUBILLAGA, 2014, p. 82). Por causa disso, Nélida B. Zubillaga ressalta que as transformações das sociedades modernas têm implicações profundas na produção de identidades: "[...] as transformações das sociedades modernas com implicações profundas nas produções de identidade [...]" (ZUBILLAGA, 2014, p. 82)[86]. Jéssica Catharine Barbosa de Carvalho chama a atenção para os processos

[85] "Identidad y diáspora: la paradoja del perpetuo viaje de retorno a América" (Tradução nossa).

[86] "Stuart Hall propone pensar la identidad a partir del reconocimiento de diferentes fenómenos que se vienem gestando a nivel mundial" (tradução nossa). "[...] han transformado a las sociedades modernas con implicaciones profundas en la producción identitaria [...] (tradução nossa).

discursivos por detrás da identidade. Ela considera que a identidade deve ser compreendida como um processo discursivo. Por causa disso, a identidade não pode ser vista como algo fixo e imutável, mas como algo construído discursivamente: "[...] uma compreensão do conceito de identidade, não como algo fixo e imutável, mas sobre o qual os discursos agem e o sujeito igualmente se mostra ativo nesse processo" (CARVALHO, 2023, p. 12):

> No bar e restaurante Toca das Ocaias, porém, preferência dos que se achavam em melhor situação financeira, Zé Antunes raramente entrava, pois ao tentar pela primeira fez tocar no assunto, diante de um grupo que ouvia o poeta Batista Jordão, intelectual de prestígio na coletividade, a maioria dos presentes não o levou a sério (CAMARGO, 2013, p. 24).

A passagem acima aprofunda o caráter duvidoso do frio, tanto é que, os negros se dividem em acreditar ou não nas ideias de Zé Antunes. O comportamento pode ser explicado por meio da mudança de classe de muitos dos negros. Aqueles que alcançam os níveis mais altos do poder aquisitivo consideram, ilusoriamente, que são iguais aos brancos, sendo, pois, parte integrante da identidade deles. Essa compreensão simplista e ingênua tem um quê de sentido, já que o colonialista nega o biorracismo, afirmando que o problema é de classe, e não de raça. Com essa estratégia de dominação, o negro acredita na identidade única da sociedade, deixando de observar que isso não passa de um método de manutenção dos lugares de poder e representação. A política de dominação do branco acerca do negro fica ainda mais escancarada quando verificamos, cuidadosamente, qual corpo o frio ataca. O frio é uma doença que só acomete negros. Não há nenhum relato de frio sentido pelas pessoas brancas. Além do mais, os negros que já dispõem de algum recurso financeiro mensal, ou seja, os que têm um emprego regular não relatam situações dessa natureza.

Há, ainda, um aspecto a ser observado. Quem relata os casos de frio são jovens negros, estudantes ou do ensino médio ou recém matriculados na universidade. Para as pessoas mais maduras, com maior grau de experiências e idade, o frio de que tanto fala Zé Antunes pode estar ligado ao ímpeto da juventude, ao caráter de imprevidência e de imaturidade que rodam as pessoas nessa fase da vida. Logo, é possível que Zé Antunes tenha outros interesses por detrás dessa falação. Tanto é possível que o frio não pode atacar a pessoa sem que outras possam senti-lo também. Ora, por ocasião da denúncia, a cidade vive tempos de calor e altas temperaturas. Se, como afirma a personagem, o frio anda atacando, gelidamente, os negros, não pode ser um fenômeno da natureza, haja vista

o descompasso do tempo. De fato, a metáfora do frio não ajuda Zé Antunes. No fundo, complica ainda mais as tentativas de resolução do problema. Por isso, ele já não é mais bem-vindo no ciclo dos que se consideram mais experientes e organizados economicamente:

> Existe o frio?
> Muitos duvidavam; outros queriam provas. No geral, contudo, a maioria se mostrava indiferente, ante essa pergunta. O frio, se existisse, teria, quando muito, a importância da sarna que se pega nos bancos da escola primária. Coça um bocado, sim, mas não mata.
> Por isso, quando Zé Antunes apareceu na cidade, afirmando que no País soprava um frio que só os negros sentiam e que, tinha certeza, tal frialdade, com seu gélido sopro, já fizera desaparecer um incalculável número deles, quase todos os que souberam de tal descoberta riram muito com a notícia e do seu divulgador (CAMARGO, 2013, p. 23).

Para Lélia Gonzalez, uma das estratégias de manutenção do biorracismo passa pela omissão. A omissão, segundo ela, ocorre quando se invisibiliza, esquece, tira de cena, apaga ou silencia questões que afetam, diretamente, os povos negros. Desemprego, falta de habitação, saúde, educação, reforma agrária são questões que têm cor e corpo no Brasil: o negro. Logo, isso escancara um dos aspectos da dominação racial: "E este nada mais é do que um dos aspectos da ideologia do branqueamento que, colonizadamente, quer nos fazer crer que somos um país racialmente branco e culturalmente ocidental, eurocêntrico" (2021, p. 221). Para Lélia Gonzalez, o biorracismo por omissão joga do lado do branco, já que ele está ligado à suposta noção de superioridade racial do branco em relação ao negro: "Afinal, a questão do racismo está intimamente ligada à suposta superioridade cultural" (2021, p. 221).

O biorracismo por omissão fica evidenciado na descrença de uma das alas da população negra, já que se recusa a acreditar nas denúncias de Zé Antunes. Com isso, os frequentadores do bar e restaurante Toca das Ocaias acreditam, ilusoriamente, viver numa democracia racial, sendo, portanto, parte de uma única identidade: a brasileira. Não sabendo eles que, a raça é, ao fim e ao cabo, o fator determinante para a pobreza, desemprego, favelização e marginalização de milhares de homens e mulheres negras. Com isso e, por causa dos elementos narrativos, temáticos, estéticos e sugestivos, a obra *A descoberta do frio* vai na direção oposta do biorracismo por omissão. Através da memória e da identidade, Oswaldo de Camargo não só denuncia, mas problematiza a ante-humanidade imposta ao corpo negro e o biorracismo.

4.2.2 *A descoberta do frio* e a problematização da ante-humanidade

– É o frio! É o frio, irmãozinhos, é o frio!
E, desalentado, fitando as pálpebras desmaiadas do
Josué:
– Que aconteceu, malunguinho?
Mas o menino não falava. Só tremia, encapotado
pela frialdade.

Excerto de *A descoberta do frio*
Oswaldo de Camargo

A descoberta do frio é a narrativa de dois mundos, isso pelo fato de representar e dramatizar a realidade vivida pelas personagens negras no interior da sociedade organizada para o corpo branco. Os mundos habitados pelos corpos negro e branco entram em crise no instante em que as personagens negras problematizam a ante-humanidade. Por meio das ações das personagens e dos seus discursos, bem como dos cenários e episódios, Oswaldo de Camargo rompe com a cultura do silenciamento e apagamento do corpo negro. A propósito, o negro tem o corpo e as culturas corroídas pelo biorracismo, já que este atua como tecnologia da ante-humanidade. Além disso, as personagens de *A descoberta do frio* recusam a subalternização, inferiorização e anterioridade, isto é, aquilo que configura e constitui o caráter da ante-humanidade. Nas sociedades que sofreram a colonização europeia, a raça foi um dos principais instrumentos de organização e sustentação das relações de força entre corpo branco colonialista e corpo negro colonizado. Como consequência disso, as sociedades pós-coloniais herdaram as formas discriminatórias das relações sociais hierarquizadas, distribuídas por meios dos gestos e das linguagens corporal e verbal da política, das instituições governamentais, da cultura e da economia.

Stuart Hall afirma que a língua é um sistema social e não um sistema individual: "A língua é um sistema social e não um sistema individual" (2006, p. 40). Por causa desse caráter da língua, ele ressalta que: "Falar um língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais" (HALL, 2006, p. 40). Para Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, a linguagem deve ser vista como uma instituição social e, como tal, está ligada ao caráter cultural e comportamental das pessoas, interagindo, inclusive, com as linhas de força e com os interesses do poder econômico e do status social daqueles que a utilizam e a operam: "A linguagem é uma instituição social

e, no nível do indivíduo, afeta o comportamento social" (2021, p. 233). Em razão desses elementos semânticos da linguagem, a autora alerta: "A linguagem de um povo reflete seus padrões de interações sociais, linhas de status, interesses e obsessões" (2021, p. 233). No interior dessas sociedades e culturas, ser definido como negro ou ser definido como branco equivale ao status de cada corpo e de cada linguagem cultural que ele representa.

Além do mais, o corpo não só metaforiza, discursivamente, o lugar social na cadeia de representação, mas também produz e faz circular uma cadeia de valores e noções simbólicas do que é ser negro ou branco, com real privilégio para a brancura e tudo o que ela representa no Ocidente. Essa pode ser uma das explicações para a permanência das noções de ante-humanidade impostas ao corpo negro nas sociedades atuais, já que, em praticamente todas elas, o corpo negro foi hierarquizado e inferiorizado ao ser comparado ao corpo branco. Grada Kilomba alerta para o quadro colonial semântico envolvendo a palavra negro. Para ela, ao ser invocado, o termo negro expressa as experiências do mundo colonial e sua, consequente, disseminação nas sociedades pós-coloniais. Além disso, ela ressalta que ser negro ou definido como tal é uma experiência coletiva de opressão racial, em que a violência e a brutalidade estão nas origens da palavra e dos campos semânticos que expressa: "A palavra Negro não é uma palavra neutra, mas um conceito colonial inventado durante a Expansão Europeia para designar todas/os as/os subsaarianas/os" (KILOMBA, 2019, p. 156). Por causa do histórico colonial que carrega: "Ela é, portanto, um termo localizado dentro da história da escravização e da colonização, ligado a uma experiência coletiva de opressão racial, brutalidade e dor" (KILOMBA, 2019, p. 156). Vejamos, na passagem a seguir, como Josué Estêvão expressa o drama de ser negro ao ser atacado pelo frio, ou melhor dizendo, pelo biorracismo:

> Algo absurdo, algo inimaginável sob o calor de setembro. Via-se, grudada no rosto, brutal, a vergonha de se achar em tão esquisito molestamento. E, de fato alguém gritou, já de longe, como farejando a gravidade do ocorrido: – O neguinho está perdido! Isso é mais que gripe, é Sibéria... (CAMARGO, 2013, p. 27).

A sensação de ser inferiorizado e subalternizado por causa da cor da pele e das origens raciais é, como afirma Du Bois, uma experiência estranha, uma vez que o mundo do branco: "[...] não lhe concede uma verdadeira consciência de si, mas que apenas lhe permite ver-se por meio da revelação do outro mundo" (DU BOIS, 1999, p. 54). O sentimento é de dor e vergonha, pois o mundo continua a mirá-lo com desprezo e piedade: "E, de fato alguém gritou, já de longe, como farejando a gravidade do ocorrido: – O

neguinho está perdido! Isso é mais que gripe, é Sibéria...” (CAMARGO, 2013, p. 27). Para Oswaldo de Camargo, o frio é uma sombra metafórica que acompanha o negro noite e dia, o frio que acorrenta, que congela e paralisa o corpo e a alma. A ante-humanidade nasceu, então, da compreensão ocidental distorcida de que o negro não dispunha e não reunia o caráter humano necessário para desfrutar das ideias de humanidade e civilização. De fato, ante-humanidade e biorracismo fazem parte da mesma teoria: a biológica. Isto é, uma noção corporal e racial dialética do outro por causa das diferenças físicas, sociais e culturais.

A descoberta do frio é uma metáfora semântica e dupla sem igual, na qual dois mundos e dois corpos se contrapõem e se complementam ao mesmo tempo. Isso pelo fato do branco necessitar do negro para sua existência. O negro, como categoria racial subalternizada e inferiorizada, só tem sentido operacional diante do branco que o inventa, pois o que dá sentido ao branco e à brancura é o sentimento de superioridade diante do negro e da negritude. O choque entre os dois sujeitos e os dois mundos fica caracterizado na distância entre o que representa o corpo negro e o que representa o corpo branco, o que representa a negritude e o que representa a brancura. Para o branco, o negro é aquela figura equivalente à besta, ou mesmo, aquela figura desprovida dos qualificadores de humanidade e civilização. Para o branco, o negro não é nem humano e nem sub-humano, mas ante-humano, isto é, vive numa condição social anterior a do branco. Nesse sentido, Grada Kilomba afirma que as pessoas negras equivalem ao que a sociedade branca descarta: “As pessoas negras tornam-se a representação daquilo que a sociedade branca tem empurrado para o lado e designado como perigoso, ameaçador e proibido” (2019, p. 159). Se para a pessoa, no mundo racista, ser nomeada como negra é uma sensação estranha, imagina agora viver tal condição violenta por toda a existência. Vejamos, agora, a descrição das origens raciais e culturais da personagem Batista Jordão, feita por ele mesmo em diálogo com Marilu:

> No entanto... sou um castrado – teria falado a Marilu. Um que não consegue entrar nessa, e devia. Quem foi meu pai? Meu pai trabalhou na roça, apanhou café, foi povo, povo mesmo! E minha mãe? Lavadeira, ama de leite da família Leme, lá onde nasci (CAMARGO, 2013, p. 38).

As funções sociais desempenhadas pelos ancestrais de Batista Jordão indicam os lugares destinados ao corpo negro não só no campo, como também nos principais centros urbanos do país. Oswaldo de Camargo recorre, assim, à metáfora como expressão

simbólica e sugestiva dos lugares raciais destinados aos antepassados negros de Batista Jordão. Com isso, as experiências de lugar social e tempo são performatizadas a partir das paisagens literárias de *A descoberta do frio* e da realidade social estratificada do povo brasileiro. Para Lélia Gonzalez, o biorracismo é um dos principais critérios de articulação na estrutura de classe e no sistema de estratificação social: "[...] ele é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classe e no sistema de estratificação social" (GONZALEZ, 2021, p. 187). Por causa disso, ela considera que a população negra é a mais segregada e penalizada no sistema capitalista, já que as estruturas do capital, também, se ancoram na raça: "Desnecessário dizer que a população negra, em termos de capitalismo monopolista, é que vai constituir, em sua grande maioria, a massa marginal crescente" (GONZALEZ, 2021, p. 187).

Ora, da forma como as noções de humanidade e civilização foram pensadas e estruturadas pelo europeu e pelo Ocidente, os africanos e a África, os americanos e as Américas, bem como seus descendentes não dispunham dos elementos necessários para suas respectivas inserções dentro dessas classificações. Logo, todo aquele contingente populacional não abarcado pelas noções de humanidade e civilização serão vistos, tratados e concebidos como ante-humanos, como corpos desprovidos de humanidade. Os africanos e os americanos não foram conceptualizados como humanos e nem como desumanos, mas desprovidos de qualquer caráter de humanidade. Não nos custa reafirmar: não se desumaniza quem não tem humanidade. Para o colonialista e para aqueles que promoveram e sustentaram a escravização e as invasões da África e das Américas, os negros e os americanos não foram escravizados por serem sub-humanos, porém, foram escravizados por não serem humanos. Esse foi o discurso colonial, isto é, pensamento imperialista de expansão ocidental.

As realidades políticas, sociais, culturais e religiosas, as quais constituíram e constituem as distintas realidades dos povos europeus, serão impostas aos povos negros e indígenas como forma verdadeira, correta e civilizada de ver, pensar e viver no mundo. Além do mais, as características corporais entre europeus e africanos negros e americanos indígenas vão pavimentar tais diferenças, já que, para o branco, a brancura será tomada como modelo fiel a ser seguido. Isso constituirá o quadro imagético da hierarquização racial, ponto de ancoragem e de distanciamento entre branco e negro, branco e indígena. Daí a ambivalência por detrás da invenção do negro e do branco. Por causa da ante-humanidade, todo um arcabouço teórico será forjado no intuito de comprovar as

diferenças hierarquizadas entre os dois sujeitos. Vejamos como Josué Estêvão aparece na praça Lundaré. Sua caracterização não é somente dramática, mas também cômica e risonha, já que, além de atacado pelo biorracismo, sofre, ainda, com o deboche, com a chacota, a zombaria e o escárnio:

> – Poesia não tem fronteiras... Olha, que é aquilo? E voltaram-se todos para Josué Estêvão.
> Aproximava-se do bando, batendo os queixos, um ruído seco que se ouvia a distância de metros. Retalhos de flanela enrolavam-lhe as mãos, a cabeça achava-se coberta com três gorros grosseiros de lã amarela, porém, o mais extraordinário: saíam-lhe dos tênis várias tiras de couro de gato, imitando canos de botas. Subiam até a barriga das pernas de Josué. (CAMARGO, 2013, p. 27).

Por detrás do biorracismo, está a instauração de dois mundos, construídos por fatores opostos e ambivalentes, os quais se antagonizaram na implantação do mundo colonial e se antagonizam no desenvolvimento do mundo moderno. Por causa disso, na invenção do negro, como sujeito ante-humano em relação à invenção do sujeito branco, como sujeito humano, há, ao longo da história desses dois corpos sociais e políticos, a separação de dois universos físicos, geográficos, culturais e representativos. Logo, corpo, geografia e representação social fazem parte do mesmo empreendimento: a imposição da ante-humanidade ao corpo negro, ao mundo africano e ao mundo americano. Portanto, a representação social das pessoas dessas regiões deve ser orientada pelas noções de ante-humanidade, isto é, de anterioridade. Para os colonialistas, os negros não haviam chegado, alcançado o grau de humanidade. As compreensões de diferenças e representação vão estar na base de construção dos dois corpos e lugares. Nesse sentido, *A descoberta do frio* é a metáfora de dois mundos, dois seres, dois lugares. O frio é um mal nascido da compreensão de que o negro não tem humanidade. À vista disso, ele pode ser atacado por uma massa de ar, consumido por ela, e, somente ele:

> – Virgem, se isso é gripe, o crioulinho está demais danado!
> Uma loirinha gorducha, mascando chicletes, os braços trajados de pulseiras, e que acompanhara a retirada de Josué da pracinha até a esquina próxima, falou, chegando-se a Laudino:
> – Esse cara está exagerando!
> Com o gesto de apontar o "crioulinho demais danado", a penca de braceletes ruidou alegremente. Diante do rosto de Josué (CAMARGO, 2013, p. 33).

Em *A descoberta do frio*, o biorracismo se transfigura em fenômeno da natureza, concentrando as características e os atributos necessários da metáfora alegórica. Como recurso linguístico sugestivo, a metáfora preenche os espaços vazios, as lacunas deixadas pela realidade objetiva. O biorracismo é um fenômeno social, materializado nas ações políticas, econômicas, culturais e religiosas do branco. No entanto, ao ser metaforizado em linguagem literária, em tropo linguístico, suas possibilidades sugestivas e semânticas ganham contornos generalizados, com grande potencial de acometimento em massa da população negra. O biorracismo, como fenômeno social, tem as capacidades de aprisionamento e destruição do sujeito negro. O frio, como alusão, tem potencial grupal de congelamento dos corpos negros. A propósito, o frio é tão intenso que o negro treme. Como fenômeno climático, sua potencialidade se amplifica de tal maneira que toda a comunidade é atacada e afetada. O frio envolve as pessoas negras numa atmosfera de medo, terror e horror, enlaçando-as como uma massa de ar. Daí o espanto pela imagem do friorento, o arrepio ameaçador. O biorracismo faz nascer na pessoa negra um sentimento de nojo e aversão, de ódio e repulsa do próprio corpo. Os sinais mais visíveis do drama ficam por conta do grotesco, do hilário e do deboche, sobretudo, pelas formas com que o biorracismo acomete Josué Estêvão. Vejamos o olhar incrédulo, cômico e ridicularizante do doutor Lucas diante da cena:

> Os tremores prosseguiam. O primeiro ímpeto do doutor Lucas foi rir-se às gargalhadas do grotesco das roupas de Josué, das peles de gato enfaixando-lhe as pernas, mas se conteve e pediu aos três que se sentassem (CAMARGO, 2013, p. 44).

.

Para Homi Bhabha, a metáfora transporta, etimologicamente, o significado daquilo que busca expressar: "A metáfora, como sugere a etimologia da palavra, transporta o significado de casa e de sentir-se em casa [...]" (BHABHA, 2014, p. 228). Ao transportar os significados do frio aos do biorracismo, aquele traduz tanto as causas deste quanto as consequências. Logo, as distâncias e diferenças que possivelmente separariam o fenômeno climático do social são dissolvidas e diluídas pela linguagem da metáfora, oferecendo ao frio uma letalidade assustadora para a comunidade negra. Por causa disso, a equivalência entre evento natural e noções sociais de inferioridade do corpo negro, que o biorracismo propõe, dão significado e sentido à ante-humanidade. A ante-humanidade cria a percepção e uma narrativa do corpo como inferior e como realidade existente, projetando imagens e significados políticos, econômicos, sociais e culturais ao

corpo negro. Mesmo que os significados atribuídos ao corpo negro, como figura inferior, sejam deslizantes e ambivalentes, suas bases políticas, sociais, culturais e familiares sofrem com as representações fantasiadas e paranoicas do branco. O fenômeno da ante-humanidade articula a suposta superioridade do corpo branco ao redor da suposta inferioridade do corpo negro, fazendo surgir o antagonismo social, cultural e corporal. Dessa maneira, o negro será aquele sujeito que não se assemelha e não se harmoniza ao branco e à brancura, bem como o que elas representam e significam na cadeia social da colonização e do capitalismo:

> Um senhor baixote, chapéu, voz redonda e tranquila, tentou comentar o caso, no momento em que os acompanhantes do friorento procuravam parar um taxi:
> – Malária. O jovem esteve por acaso no interior, de férias? Sucede às vezes que nas férias...
> – O cara é duro, meu senhor. Como férias no interior? O senhor está vendo aqui um neguinho gelado. Isso é coisa de dentro. Meu senhor, guarde isso na sua memória: isto é o frio! Coisa de dentro! Sei lá! (CAMARGO, 2013, p. 33).

Por causa disso, a metáfora do frio representa não só o antagonismo social de dois mundos, mas simboliza, também, as formas significativas de como o centro colonial, como a metrópole compreende a periferia colonizada. As trocas culturais resultantes das relações são plenamente desiguais, na medida em que o objetivo é impor os atributos do corpo branco como espelho para os demais sujeitos e regiões geográficas. As formas violentas e significativas de construção do mundo e dos sujeitos que nele existem fazem com que o negro não tenha a noção real de si e, até mesmo, do branco. No fundo, o negro é inventado social e, culturalmente, assim como o branco. Não por acaso, o frio é sentido somente pelo corpo negro. O frio é uma doença do negro: "– O cara é duro, meu senhor. Como férias no interior? O senhor está vendo aqui um neguinho gelado. Isso é coisa de dentro. Meu senhor, guarde isso na sua memória: isto é o frio! Coisa de dentro! Sei lá!" (CAMARGO, 2013, p. 33). O biorracismo foi inventado pelo branco para atacar, exclusivamente, o corpo negro. Com isso, Oswaldo de Camargo imprime uma das críticas mais bem elaboradas e mais duras às noções de ante-humanidade e ao biorracismo atribuídos ao corpo negro e às suas culturas. Vejamos, agora, na cena a seguir, como Laudino descreve ao médico a chegada do jovem. A imagem é demais cômica, engraçada e galhofeira:

> – Este maluguinho é um companheiro nosso – falou Laudino. Marcou encontro com outro garoto, o Coruca, na praça Lundaré, lá pelas dezenove horas. Foi, e apareceu assim: gelado, com o guarda-roupa no corpo, batendo os queixos desde aquela hora. Mas ele chara o tempo todo, doutor, ele está gelado! (CAMARGO, 2013, p. 44).

Além do mais, a praça Ludaré foi utilizada como espaço público para encenar o episódio do frio, revelando, portanto, as intenções de Oswaldo de Camargo em dar maior visibilidade à cena do aparecimento do frio. Com isso, a metáfora do frio ganha maiores contornos, já que diz uma coisa no lugar de outra. O frio no lugar do biorracismo. A metáfora designa um objeto mediante a reunião dos sentidos de outro objeto. Por causa disso, a metáfora carece da relação de semelhança entre o frio e o biorracismo. Os dois fenômenos são comparados, com o propósito de um preencher o sentido que o outro carece. Esse recurso linguístico tem grande força expressiva, sobretudo, pela transferência, pelo transporte que realiza: "Foi, e apareceu assim: gelado, com o guarda-roupa no corpo, batendo os queixos desde aquela hora. Mas ele chara o tempo todo, doutor, ele está gelado!" (CAMARGO, 2013, p. 44). Além de levar as características de um objeto a outro, a metáfora do frio revela a narrativa de dois mundos, divididos e fundados através da promoção do corpo branco e da inferiorização imposta ao corpo negro. Nesse sentido, naquilo que traduz, a metáfora do frio descreve aquelas potencialidades do biorracismo em atravessar, racialmente, a realidade do corpo negro. As fronteiras do que é e do que representa o negro passam a ser compostas a partir da visão do branco e não do negro, materializando a ante-humanidade.

Nessa situação de opressão e subjugação imposta pela ante-humanidade, o corpo negro se desvincula das bases de origens, sendo obrigado a negociar com o corpo branco. Isso ocorrendo através das noções de raça, cujas particularidades corporais e culturais serão hierarquizadas, determinando as posições de cada corpo na sociedade. Em condições assim, o corpo negro não é só obrigado a negociar com o corpo branco, como também aprende a traduzir as experiências a partir de campos sociais, políticas e culturais fronteiriços e duplos. Isto é, o negro não só vive no entre-lugar da cultura (BHABHA, 2014), como também traduz a arte, o corpo e as histórias a partir das condições de espaço e tempo. Para Stuart Hall, a palavra tradução significa transferir, transportar entre fronteiras: "A palavra "tradução" observa Salman Rushdie, "vem, etimologicamente, do latim, significando "transferir"; "transportar entre fronteiras" (HALL, 2006, p. 89). Nesse processo de tradução e transferência, a negociação entre os dois mundos faz nascer dois corpos sociais: o branco e o negro:

> Doutor Lucas, após breve hesitação, entreabriu, para exame, as pálpebras do friorento:
> – Hum! Diria que está tudo bem. Mas ele treme. Estranho... não têm ideia de como começou?
> – Doutor – falou Laudino – as doenças de negro no Brasil já foram examinadas, e muito bem, pelo médico Octávio de Freitas. Li o livro dele. Lá se fala em ainhum, suifa, subiá, dracúnculo, um batalhão de moléstias. Mas isso aqui, doutor – e Laudino, mão sobre os gorros de Josué, proferiu, decisivo –, isso aqui é o frio! (CAMARGO, 2013, p. 44).

O discurso da metáfora, como instrumento de denúncia dos dois mundos vividos por negros e brancos no Brasil, faz com que a obra *A descoberta do frio* dramatize não só o biorracismo que acomete o corpo negro, mas, principalmente, opere como linguagem da identidade da nação, em que os negros não têm direito à cidadania e à representação. Para Homi Bhabha, a escrita dos sujeitos que vivem nas margens da nação moderna, sobretudo, aqueles sujeitos que viveram o deslocamento forçado, revela outros tempos e lugares. Esses outros tempos e lugares são capazes de inscrever e de traduzir as ambivalências por detrás das experiências de dispersão e racialização: "Se, em nossa teoria itinerante, estamos consciente da metaforização dos povos [...], então veremos que o espaço do povo-nação moderno nunca é simplesmente horizontal" (BHABHA, 2014, p. 230). Além da não horizontalidade das culturas dos povos: "Seu movimento metafórico requer um tipo de "duplicidade" de escrita, uma temporalidade de representação que se move entre formações culturais e processos sociais sem uma lógica causal centrada" (2014, p. 230).

Essa é a escrita de dois mundos de *A descoberta do frio*, a escrita dupla do Brasil racializado. Por causa disso, Bhabha, afirma que: "Precisamos de um outro tempo de *escrita* que seja capaz de inscrever as interseções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar que constituem a problemática experiência moderna da nação ocidental" (2014, p. 230). É, pois, justamente as intersecções ambivalentes dos dois mundos que a metáfora do frio descreve: "Mas isso aqui, doutor – e Laudino, mão sobre os gorros de Josué, proferiu, decisivo –, isso aqui é o frio!" (CAMARGO, 2013, p. 44). Ora, a partir da segunda metade do século XX, o Brasil iniciara o processo de organização, rumo à modernização das bases e estruturas econômicas. No entanto, os velhos fantasmas coloniais continuaram assombrando os negros brasileiros, materializados no desemprego, na marginalização em massa, na falta de educação, de habitação, na violência extrema, entre outros: "Mas o frio, tirando o caso singular do Josué, se disfarça de brisa, e venta, e estraçalha, e desbasta a esperança da gente" (CAMARGO, 2013, p. 65). Isso tudo pode

ser explicado pela permanência das noções de ante-humanidade. Com a metáfora do frio, Oswaldo de Camargo empreende uma das críticas mais corrosivas acerca das relações raciais no Brasil, justamente, no momento em que o país se organizava rumo à modernização:

> Qual em êxtase, proferiu diante do rosto apreensivo do amigo:
> – "O frio é como uma brisa", Zé. Josué, um caso extraordinário: vale examinar a gênese do menino, investigar com a tia por que andou sumido antes de aparecer naquele estado miserável, na praça Lundaré. Os velhos do Movimento, acredito, já não veem mais o frio, pois o frio há tempo senta-se à mesa com eles, vigia à sua porta, ri... Veem talvez o frio como geada, gélida ventania. Mas o frio, tirando o caso singular do Josué, se disfarça de brisa, e venta, e estraçalha, e desbasta a esperança da gente (CAMARGO, 2013, p. 65).

Lélia Gonzalez descreve as condições econômicas e sociais dos negros no período que se segue à implantação da Ditadura Militar no Brasil (1964-1985). Para ela, a entrada do capital estrangeiro no país ampliou a indústria. Isso, inicialmente, parecia um avanço para a população, mas com o tempo, o desaparecimento das pequenas empresas afetou diretamente os negros: "E era justamente por elas que o trabalhador negro participava do mercado de trabalho industrial" (GONZALEZ, 1982, p. 12 e 13). Além do mais, o capitalismo invadiu todos os setores da economia brasileira, inclusive, o campo. As pequenas propriedades rurais desapareceram, cedendo lugar aos grandes latifúndios de monocultura. Com isso, o trabalhador do campo foi empurrado para os grandes centros urbanos: "Essa ofensiva ocasionou grandes índices de desemprego no campo. E se a isto se acrescenta a política de diferenciação do salário mínimo por regiões, a gente pode imaginar qual o tipo de saída encontrada pelo trabalhador rural para fugir da miséria" (GONZALEZ, 1982, p. 13).

Dessa forma, Lélia Gonzalez afirma que, em 1976, houve o aumento da participação do negro na força de trabalho no Brasil, mas isso não significou melhoria do nível de vida da população negra. Além das péssimas condições de vida da população, ainda havia a repressão policial: "Pressionado pela polícia, de um lado, e pelas péssimas condições de vida, do outro, o negro oferece a sua força de trabalho por qualquer preço no mercado de trabalho" (GONZALEZ, 1982, p. 16). É, pois, justamente, esse quadro econômico e social que a obra *A descoberta do frio* descreve. Oswaldo de Camargo teve o cuidado de representar as personagens negras em condições econômicas e sociais, ora figurando na classe média, é o caso dos frequentadores do bar e restaurante Toca das

Ocaias, ora como estudantes universitários, é o caso dos frequentadores do bar Malungo. Laudino da Silva era universitário, Mel Bolamba passara um tempo estudando nos Estados Unidos, Josué Estêvão, o mais novo do grupo, era boy de um banco, Zé Antunes era poeta, assim como Coruca, Romário, Batista e Carol, sem falar no Lucas Ferreira, ator e artista de tv:

> Lucas Ferreira, ocupando um decente apartamento de três quartos, no bairro da Glória, recebeu-o naquela noite, passando já das 21 horas.
> – Tirou-me da cama. Estou demais cansado. Mas, vá entrando! Zé Antunes viu então as mãos do luxo e da sofisticação arrumando os trastes de Lucas Ferreira. As esteiras no chão de antigamente, os sofás de napa vagabunda, a mesa de fórmica na cozinha, cadê? No chão, agora, tapetes espessos de chenile, sofás revestidos de camurça; nas paredes, ainda telas de alguns pintores primitivos, porém sem a costumeira moldura de ripinhas de pinho (CAMARGO, 2013, p. 55).

A construção das personagens situadas dentro de condições econômicas e sociais fora do campo da miséria extrema, realidade vivida por muitas famílias negras no Brasil, faz com que a narrativa de *A descoberta do frio* imprima uma imagem nova do negro. As condições econômicas são um dos principais entraves para a inclusão social do negro. Lélia Gonzalez já descreveu como o biorracismo está na base das relações sócio-econômicas do capitalismo. Logo, quando as personagens de Oswaldo de Camargo aparecem como classe média da sociedade, o autor não só problematiza a ante-humanidade, como também a recusa, oferecendo quadros novos para o negro. Por causa disso, a *A descoberta do frio* não só problematiza a ante-humanidade, mas também promove o corpo negro como lugar de saber e de experiências. Portanto, a obra é um retrato do Brasil negro, e não somente. É uma crítica dura contra o biorracismo e contra a suposta democracia racial brasileira.

4.2.3 O corpo negro como lugar de experiências e construção de identidade étnica

> – Lucas Ferreira caminhou até a janela, ampla,
> donde se avistava boa parte da cidade, inundada de
> luzes. E, pensativo:
> – Ser negro é uma parada!
> – Não me interessa o que fazem os outros. Não
> traio as humilhações por que já passei...continuo
> com a raça.
>
> Fragmento de *A descoberta do frio*
> Oswaldo de Camargo

Abrimos a presente seção com a metáfora imagética do corpo negro diante da janela, observando o mundo a partir do espaço do apartamento. O mundo não é tão grande que não possa ser contemplado e admirado através da janela de um quarto de apartamento: "– Lucas Ferreira caminhou até a janela, ampla, donde se avistava boa parte da cidade, inundada de luzes". Para a pessoa negra viver num ambiente confortável como o de Lucas Ferreira há de enfrentar e passar por uma série de barreiras, superar os mais variados desafios econômicos e sociais. Muitos dos desafios são institucionalizados, normatizados e naturalizados no interior das próprias instituições de estado, as quais atuam, quase sempre, na promoção do corpo branco em detrimento da marginalização do corpo negro. O corpo negro carrega consigo histórias de agressão, opressão, repressão e coisificação que, somadas aos estereótipos de brutalidade, selvageria e besta fazem com que sua inserção no mundo das conquistas materiais e imateriais da sociedade se torne um desafio permanente.

Por isso, o pensamento: "– Ser negro é uma parada!" reafirma o corpo como lugar de experiência e de identidade. O termo verbal liga a violência do biorracismo e da ante-humanidade às qualidades do sujeito. O corpo é o sujeito, ao passo que o predicado são as qualidades negativas atribuídas a ele. Por isso, as dificuldades de ser negro: "– Ser negro é uma parada!". E mais, o sujeito tem plena consciência das condições sociais impostas a ele. Ainda que Lucas Ferreira more num belo apartamento, seu corpo é negro. Tal qualidade, por si só, já o faz, supostamente, inferior ao branco. Em virtude disso, o negro é assombrado pelo seu aparecimento e pela cor da pele. Nas sociedades construídas a partir das noções de branco superior e negro inferior, o corpo e a pele negra se tornam

lugares de dor, angústia e sofrimento. A propósito, o corpo negro tem sido sinônimo para infinidades de atribuições tanto de cunho biológico quanto social.

No caso específico dos aspectos sociais, o corpo negro tem desempenhado as funções de ancorador dos comportamentos desviantes, negativos e ruins do ser e da sociedade. A ideia do corpo negro como depositário de inscrições e mensagens negativas tem na raça o principal instrumento. A raça tem desempenhado funções preponderantes na construção de estereótipos e sentidos ruis acerca do corpo negro. Além de funcionar como mecanismo de atribuição daquelas concepções distorcidas acerca do negro, a raça ainda o hierarquiza política e, socialmente. Em razão disso, um dos primeiros passos dados pelas pessoas negras é o da reconquista dos seus corpos, já que, com isso, elas podem se voltar para o que realmente seus corpos representam, importam e simbolizam, afastando-se do circuito ocidental biologizado. O corpo negro não só foi violentado física, mas também, simbolicamente, na medida em que foi inventado como encarnação de tudo aquilo que o branco desprezava.

A fragmentação do corpo negro como representação de uma quantidade indeterminada de signos políticos, sociais, culturais e raciais diz muito da força das formas conceituais vigentes no Ocidente, nas quais a visão é o órgão privilegiado e principal de percepção e compreensão do mundo e do corpo. De acordo com Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, a visão é responsável pela presença destacada do corpo no Ocidente. Isso está intimamente relacionado às formas de percepção do mundo: "A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão" (2021, p. 28). Por causa disso, o corpo tem papel destacado na diferenciação do sexo, da cor da pele e na distribuição dos papéis sociais e dos lugares de poder que cada pessoa deve estar e desempenhar: "A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao "ver". O olhar é um convite para diferenciar" (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 28 e 29).

A centralidade dada ao corpo faz com que ele se constitua e seja tratado como lugar de experiências e de construção de identidades. Especialmente, para os povos negros, o corpo, além de carecer de um processo étnico-social desconstrucionista, semanticamente, tem desempenhado, no contexto dos movimentos políticos e sociais, papel de reafirmação dos valores culturais relativos às histórias do negro e as diversas formas de representação de identidade. Em sociedades com heranças raciais hierarquizantes como a brasileira, ser negro e ser tratado como inferior é um problema duro de enfrentar. No entanto, trair a memória dos nossos ancestrais e antepassados é

ainda mais degradante para os povos negros. É isso que pode ser extraído do diálogo entre Zé Antunes e Lucas Ferreira: "– Ser negro é uma parada! – Não me interessa o que fazem os outros. Não traio as humilhações por que já passei...continuo com a raça" (CAMARGO, 2013, p. 57). Continuar com a raça é redimensionar e recontextualizar o corpo negro na história da escravização africana e na diáspora negra. O corpo passa a ser instrumento de reconexão com a memória e com os ancestrais.

A partir dessa compreensão, a pessoa negra não pode simplesmente deixar de ser negra, tirar a cor da pele e trocar por outra, ou vestir uma máscara branca. Ainda que a pessoa não se assuma como negra, sua presença por si só já denuncia a chegada da pele e do corpo negros. Dessa forma, a história do negro é a história do corpo e da pele. Não por acaso, para Zé Antunes não resta outra saída que não enfrentar o biorracismo e a ante-humanidade. O enfrentamento do frio ocorre por meio da religação e da volta ao passado ancestral dos seus familiares. Contar as histórias e narrar as experiências por detrás do corpo negro ajudam na compreensão das mais diversas formas de violências pelas quais passaram todos aqueles rotulados de negros e submetidos à escravização e à diasporização. Além do mais, o corpo negro não só simboliza um lugar de identidades, mas representa, sobretudo, a história dos povos africanos e seus descendentes nas Américas. Vejamos, agora, o episódio em que Zé Antunes reconstrói as origens ancestrais, uma vez que os antepassados metaforizam uma espécie de rede de conexões raciais. As personagens conseguem, através disso, desvendar os elementos necessários para se localizar física e, socialmente, na cadeia de representação da identidade étnica:

> – Sabe quem sou?
>
> – Zé Antunes, é claro – respondeu
> – Sei muito mais que isso. Ouça! Ouça e guarde como segredo: eu sou simplesmente o efeito retardado do meu bisavô Benedito Antunes (CAMARGO, 2013, p. 53).

Partindo da abordagem sócio-culturalista, Kabengele Munanga aponta dois aspectos da identidade: a identidade objetiva, através da qual as características culturais e linguísticas se desenvolvem, e a identidade subjetiva, que é a maneira pela qual a pessoa ou grupo se define ou é definida pelos grupos vizinhos. O que não se pode negar no processo é a presença de três fatores para a construção tanto de uma quanto de outra, a saber: o fator histórico, o fator linguístico e o fator psicológico: "A identidade cultural perfeita corresponderia à presença simultânea desses três componentes no grupo ou no

indivíduo" (MUNANGA, 2020, p. 12). Mesmo sabendo que isso só seria possível num caso ideal de identidade, é importante ressaltar que ela funciona como espécie de ideologia, por meio da qual os membros de um grupo se definem em relação a outro: "Poder-se-á dizer, em última instância, que a identidade de um grupo funciona como uma ideologia na medida em que permite a seus membros se definir em contraposição aos membros de outros grupos [...]" (MANANGA, 2020, p. 13). Em razão disso, Kabengele Munanga adverte que a identidade é uma forma de reforçar a solidariedade existente entre as pessoas negras: "[...] para reforçar a solidariedade existente entre eles, visando a conservação do grupo como entidade distinta" (2020, p. 13). A consciência de fazer parte da ancestralidade racial faz com que Zé Antunes se reconheça como herdeiro de um cabedal de elementos físicos, étnicos e comportamentais do seu bisavô:

> Laudino mirou-o, espantado, e sua face gorda pedia, com ânsia, pronta explicação. Achavam-se sós no Malungo. A explicação de Zé Antunes lhe importava demais, pois o seu último poema se referia, longinquamente, a ser ele também prosseguimento de um outro... (CAMARGO, 2013, p. 53).

Dessa maneira, o caráter de alienação acerca do corpo negro faz nascer o antagonismo social entre negro e branco. A busca desesperada de Zé Antunes para desvendar o frio, não só citando as pessoas acometidas pela doença, mas também tentando nomear o mal, faz dele um sujeito libertário e revolucionário, ao passo que o branco é o opressor e repressor. Suas ações são voltadas para a reconquista do corpo negro, donde as experiências dos antepassados e a valorização da identidade étnica têm importância fundamental na luta. A batalha de Zé Antunes é contra o biorracismo e contra a violação do corpo, da história e da identidade das pessoas negras. De acordo com Homi Bhabha, a luta contra a opressão colonial não é somente contra a história linear ocidental, mas é também contra sua historicidade e suas formas de narrar, já que a narrativa das pessoas negras muda a direção da história ocidental: "A luta contra a opressão colonial não apenas muda a direção da história ocidental, mas também contesta sua ideia historicista de tempo como um todo progressivo e ordenado" (BHABHA, 2014, p. 79):

> – É estranho – murmurou.
> – Já leu *Rosana*? – perguntou Zé Antunes.
> – Não, mas ouvi falar do livro. Não consegui, porém, encontrá-lo. Acha-se esgotado.

> – Pois eu li *Rosana* e veja, Laudino, veja o que descobri. Retirou da pasta a caderneta de anotações e leu para Laudino, após sorver um gole de conhaque (CAMARGO, 2013, p. 53).

A historicidade ocidental do corpo negro se ancora nas noções de inferioridade e subalternidade. Essas noções são, então, problematizadas à luz da presença do corpo negro, sobretudo, quando Zé Antunes denuncia a violência do biorracismo e da ante-humanidade. A metáfora do frio contesta não só a linguagem da história e a historicidade do corpo negro, como também recusa a ante-humanidade. No final das contas, as personagens de *A descoberta do frio* questionam a própria natureza da ideia de humanidade e civilização ocidentais. Isso pelo fato do biorracismo alienar, violentamente, o corpo negro. Logo, o que é essa humanidade que, para se definir e se sustentar, precisa castrar, racializar e atribuir inferioridade a todos aqueles que não são brancos? Além do mais, o que fazer com a história do corpo negro e sua malfadada escravização? O corpo negro, então, surge como aquela figura fantasmática e ambivalente da história e da nação modernas. A representação do corpo como lugar de experiências e construção de identidade étnica emerge como expressão antagônica da sociedade ocidental. De dentro da metáfora do frio emerge o esquema corporal, no qual o negro é atacado pela raça, mas faz dela, também, formas de construção de identidades. O corpo negro surge da história da colonização e da escravização como signo material, linguístico e metafórico. Por isso, Homi Bhabha afirma que: "A presença negra atravessa a narrativa representativa do conceito de pessoa ocidental [...]" (BHABHA, 2014, p. 80). Os escravizados do Clube dos Escravos são a fantasmagoria que ameaça e amedronta a história da nação brasileira:

> Fato virgem nos anais da Escravatura: em 1881 instala-se em Rosana o Clube dos Escravos. Reuniram-se diversos deles para elegerem entre si a diretoria da nascente sociedade, que ficou sendo a seguinte: presidente, João Manoel, escravo do Coronel Francisco Emílio da Silva Leme; secretário, José Francisco, escravo de Dona Emília do Amaral; procurador, André da Silva, escravo do Capitão José Albano Ferreira. A sociedade tinha por escopo o desenvolvimento intelectual dos sócios por meio de leitura e fundação de uma escola noturna, o que desde logo se positivou, com esplêndida frequência... (CAMARGO, 2013, p. 53).

Ao trazer a narrativa de fundação do Clube dos Escravos: "[...] em 1881 instala-se em Rosana o Clube dos Escravos" (CAMARGO, 2013, p. 53), Oswaldo de Camargo articula o passado ao presente. O passado vem à tona como memória da escravização do corpo negro e o presente como narrativa do biorracismo, metaforizado no frio. Passado e

presente continuam conectados pela mesma sombra: a fantasmagoria da ante-humanidade atribuída ao corpo negro, a qual percorre a narrativa da nação moderna brasileira. O corpo branco e o corpo negro vivem o mesmo dilema tanto no passado quanto no presente: o negro aprisionado na ante-humanidade e o branco aprisionado na sua suposta superioridade. Não por acaso, Frantz Fanon alerta para os perigos das técnicas de embranquecimento do corpo negro: "[...] os laboratórios mais sérios do mundo enxaguaram suas provetas, ajustaram suas balanças e iniciaram pesquisas que permitirão aos coitados dos pretos branquear e, assim, não mais suportar o peso dessa maldição corporal" (FANON, 2008, p. 104 e 105). O embranquecimento foi uma das maneiras encontradas por muitos daqueles que buscaram romper com o biorracismo, uma vez que isso representaria a superação da ante-humanidade. Isto é, por meio da aquisição da brancura e de tudo aquilo que ela representava e representa. Todavia, para a personagem Zé Antunes, o caminho é outro, qual seja: a reconstrução da memória dos antepassados negros. O Clube dos Escravos era constituído por negros escravizados. Isso por si só é um assombro para a história da nação moderna, cujos fundamentos buscam negar as relações entre capitalismo e escravização:

> – Entendo, mas, e seu bisavô?
> – Meu bisavô?
> – Bem, fundaram o "Clube dos Escravos", com o apoio de fazendeiros da região. Nele, como está em *Rosana* e acabo de ler para você, aprenderiam a ler e aprimorar o intelecto. Consultou a caderneta:
> – A sociedade existiu de 1881 a 1883, refere o Guaripocaba, jornal da época, o qual dá muitas notícias do Clube. Vou agora ler para você onde entra meu bisavô (CAMARGO, 2013, p. 54).

A narrativa de fundação do Clube dos Escravos aparece como estratégia estética e metafórica do autor para inserir dentro do episódio "O Clube dos Escravos" o corpo negro como reelaboração histórica das lutas negras e como promoção do pensamento negro. A fundação de uma escola, cujos propósitos se voltassem para a educação do negro, era um avanço enorme para aqueles que tivessem a oportunidade de ingressar nos quadros da instituição. A transformação da questão em narrativa ficcional revela o papel que Oswaldo de Camargo atribui à educação. De fato, a educação é indispensável e primordial na promoção do corpo negro e sua ascensão econômica, social e cultural. Nesse sentido, *A descoberta do frio* não é só a denúncia do biorracismo e da ante-humanidade, mas é também a revelação do corpo na construção da identidade étnica. Para isso, o corpo negro passa pelo processo de desrepresentação.

Em “Qual a identidade do homem negro?” Osmundo Pinho faz uma série de provocações acerca das concepções por detrás da ideia de identidade do homem negro. De acordo com ele, as narrativas de fundação da sociedade brasileira não podem ser desvinculadas das estruturas sociais e das formas hegemônicas de representação das raças, dos gêneros e da sexualidade na atualidade. Por causa disso, o homem negro tem sido excluído tanto das representações da sociedade quanto da identidade: “O homem negro também tem sido representado – na verdade, hiper-representado – e produzido racialmente com o concurso agressivo dessas representações [...]” (PINHO, 2004, p. 66). Vejamos a cena em que Oswaldo de Camargo descreve a personagem Benedito Antunes, bisavô de Zé Antunes:

> – Fato insólito se deu logo após a fundação:
> Benedito Antunes, escravo de Sinhazinha Fêlix, teve que forçar, aos berros, a acolhida na recém-fundada sociedade, pois lá o não queriam aceitar, por lhe faltarem três dedos da mão direita, o que enfeava, aos olhos de alguns fazendeiros, o grupo seleto (CAMARGO, 2013, p. 54).

Por causa das representações marginalizadas e marginalizantes do corpo negro, Osmundo Pinho afirma que é necessário desrepresentá-lo, pois só assim é possível construir uma identidade que possa desalienã-lo. A desalienação do corpo negro é uma das formas de problematização da ante-humanidade, sobretudo, por possibilitar formas novas de representação do corpo e da cultura dos povos africanos escravizados nas Américas. Osmundo Pinho ressalta que, na representação do homem negro, há, antes de qualquer outra coisa, a invenção de um corpo negro. Isto é, o homem negro deve ser descrito a partir de um corpo enegrecido: “Antes de tudo, o homem negro é representado como um corpo negro, o seu próprio corpo. Paradoxalmente, esse corpo é configurado de forma alienada, como se fosse separado da autoconsciência do negro” (PINHO, 2004, p. 67). O processo de alienação da identidade do negro a partir de um corpo negro faz surgir um ser duplo, no qual corpo e identidade vivem uma batalha pela conciliação das duas instâncias: “O corpo negro é *outro corpo*, lógica e historicamente deslocado de seu centro” (PINHO, 2004, p. 67).

Nesse contexto, o corpo negro precisa se reconectar às figuras ancestrais que formaram as bases de ancoragem e de identificação ou com as ações e atitudes do outro, ou ainda com as histórias de origens: “Ser negro é ser o corpo negro, que emergiu simbolicamente na história como corpo para o outro, o branco dominante” (PINHO, 2004, 67). A própria fragmentação do negro em partes mínimas faz dele um corpo disforme,

brutalizado e ante-humano: "Está, desse modo, decomposto ou fragmentado em partes: a pele; as marcas corporais da raça (cabelo, feições, odores); os músculos ou força física; o sexo, genitalizado dimorficamente como pênis, símbolo falocrático do plus de sensualidade [...]" (PINHO, 2004, p. 67). Através da fragmentação do corpo, o homem negro se torna uma espécie de besta, pronta para a prática da violência, donde a exploração e a escravização são as resultantes mais imediatas:

> – Bendito Antunes, seu bisavô.
> – Sim, pai do meu avô.
> – Nunca imaginaria...
> – Escute o resto: "Benedito Antunes frequentou o barraco de taipas, na Rua Santa Clara, até 1883". Desapareceu, porém, como tantos outros, após o maio de 1888, no meio da história que você conhece. Acredite, Laudino: sou o efeito retardado do meu bisavô Benedito Antunes, disso não duvido, e como tal tenho agido (CAMARGO, 2013, p. 54).

Há nas linguagens corporais de Zé Antunes e Benedito Antunes os elementos físicos e psicológicos que os identificam um ao outro. Essa é uma das perspectivas da identificação. A identificação[87], se comparada ao conceito de identidade, mesmo não tendo sido ainda bem desenvolvida, permite-nos compreender como ocorre a relação entre as duas personagens. No entanto, há de se ressaltar que, para aqueles que estudam a identificação, seu caráter tem tanta relação com o repertório discursivo quanto com o psicanalítico. Dessa forma, ela é construída por meio do reconhecimento, ainda que indiretamente, de um conjunto de elementos ou características que são partilhadas com um dado grupo ou com uma determinada pessoa, ou ideias. Para Stuart Hall, a

[87] Para os propósitos de nossa pesquisa, o conceito de identificação aqui adotado se liga ao pensamento de Stuart Hall, especificamente, quando afirma que: "[...] na linguagem do senso comum, a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal" (HALL, 2017, p. 106). Segundo esse conceito, é por meio disso que a solidariedade e a fidelidade do grupo se constituem. No entanto, é importante ressaltar que essa é uma visão do senso comum. Para aqueles que defendem uma perspectiva discursiva da identificação afirmam que ela é uma construção e, como tal, nunca está completa, carecendo de recursos materiais e simbólicos para sua formação: "Embora tenha suas condições determinadas de existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-la, a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim e ao cabo, alojada na contingência. Uma vez assegurada, ela não anulará a diferença. A fusão total entre o "mesmo" e o "outro" que ela sugere é, na verdade, uma fantasia de incorporação [...]" (HALL, 2017, p. 106). Por isso, a identificação é um processo de articulação: "A identificação é, pois, um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção" (HALL, 2017, p. 106). Stuart Hall alerta para as ausências que a identificação deixa deslizar: "Há sempre "demasiado" ou "muito pouco" – uma sobredeterminação ou uma falta, mas nunca um ajuste completo, uma totalidade" (2017, p. 106). Para maiores informações acerca dos conceitos de identidade e identificação, bem como suas diferenças, ler: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*/Tomaz Tadeu da Silva (org.). Stuart Hall, Kathryn Woodward. 15. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

identificação, como todas as práticas de significação: "[...] obedece à lógica do mais-que-um. E uma vez que, como num processo, a identificação opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo [...]" (HALL, 2017, p. 106). Por causa disso, a identificação carrega consigo, desde as origens, os traços da ambivalência, pois ela não é aquilo que prende alguém a uma coisa, objeto ou pessoa: "[...] mas aquilo que prende alguém à uma escolha de um objeto perdido" (HALL, 2017, p. 107). Partindo dessa compreensão acerca da ideia de identificação, Zé Antunes acredita que é a encarnação do próprio bisavô, ainda que retardadamente: "Acredite, Laudino: sou o efeito retardado do meu bisavô Benedito Antunes, disso não duvido, e como tal tenho agido" (CAMARGO, 2013, p. 54).

O efeito retardado fica por conta da incompletude da identificação e pela força da diferença, já que aquela não anula esta. De fato, nesse processo, aquilo que não se fechou completamente é a diferença, pois o sujeito tanto pode ganhar quanto perder. No aspecto racial, as personagens Benedito Antunes e Zé Antunes são parentes biológicos. Além disso, são negros, logo, isso faz deles sujeitos que se aproximam, mas não se anulam um no outro. Já nos aspectos sociais e comportamentais, as ações do bisavô de Zé Antunes se incorporam as deles, na medida em que os dois lutaram contra a ante-humanidade imposta aos seus corpos, bem como contra o biorracismo: "Benedito Antunes, escravo de Sinhazinha Fêlix, teve que forçar, aos berros, a acolhida na recém-fundada sociedade, pois lá o não queriam aceitar, por lhe faltarem três dedos da mão direita [...]" (CAMARGO, 2013, p. 54). O próprio Zé Antunes não era bem-aceito no bar e restaurante Toca das Ocaias, preferência daqueles que se achavam em melhor condição financeira:

> No bar e restaurante Toca das Ocaias, porém, preferência dos que se achavam em melhor situação financeira, Zé Antunes raramente entrava, pois ao tentar pela primeira fez tocar no assunto, diante de um grupo que ouvia o poeta Batista Jordão, intelectual de prestígio na coletividade, a maioria dos presentes não o levou a sério. Disseram, sem dó, que o anunciador do frio, de escassas leituras, desembarcara recentemente do "Navio Negreiro" do Castro Alves, carregando no lombo um baú cheio de estranhas e absurdas conclusões (CAMARGO, 2013, p. 24).

Algo similar ocorreu com seu bisavô, quando foi impedido de entrar no Clube dos Escravos por causa da ausência de três dedos na mão direita. Ao final da narrativa de *A descoberta do frio*, Zé Antunes desaparece tal qual seu bisavô: "Zé Antunes, dizem que sumiram com ele. Quem sumiu com ele? Como!? O frio? Mas, provou-se que o frio ... O frio, o velho, alvo e impiedoso frio..." (CAMARGO, 2013, p. 112). De fato, o corpo negro

não só tem sido representado como disforme em relação ao corpo branco, como também tem servido para a ancoragem do que é ruim e negativo na sociedade. Na obra *A descoberta do frio*, o corpo negro sofre com o biorracismo e com a ante-humanidade atribuída a ele. No entanto, Oswaldo de Camargo tem o cuidado e a delicadeza de fazer do corpo negro um lugar de experiências e construção de identidade étnica. Através da metáfora do frio, o corpo negro não só problematiza a narrativa da ante-humanidade, como também recusa as noções inferiorizantes e subalternizantes da história moderna. Nesse sentido, a obra tem papel relevante para pensarmos as questões raciais no Brasil e seus impactos para o povo brasileiro.

Considerações finais

A literatura de autoria negra é um campo fértil e dinâmico para a construção de narrativas acerca da vida do negro, bem como para expressão das diversas relações com o mundo e com as pessoas que nele habitam. Por meio da arte literária, vários autores e autoras encontraram os espaços de representação e os elementos linguísticos, estéticos e simbólicos necessários para incluir as experiências do passado e do presente na identidade brasileira. A literatura de autoria negra tem buscado nos fatos da história das Américas aqueles episódios e acontecimentos envolvendo o corpo negro, cujas expressões contribuam com interpretações mais humanas dos antepassados africanos e dos seus descendentes na diáspora. O corpo negro, para além de depositário das tradições dos povos africanos e representação dos seus descendentes, expressa diversos significados do sujeito em meio à modernidade ocidental.

A história do negro no Brasil se confunde com as invasões europeias nas Américas. De acordo com Oswaldo de Camargo, em *O Negro Escrito: apontamentos sobre a presença do negro na literatura brasileira*, de 1987, já por volta de 1550, era possível observar o desembarque de negros trazidos da África para cá. O transporte de africanos para as terras do Brasil se relaciona diretamente com a implantação da colonização na América do Sul. O deslocamento forçado de pessoas africanas fez parte da escravização do corpo negro, pois, através dessa prática, a colônia podia desempenhar os papéis destinados a ela, qual seja, o de exploração econômica e de exportação. Do século XVI até o presente momento, o negro passou de escravizado à liberto, favelado e desempregado, a suspeito e criminoso, entre outras formas degradadas e degradantes do ser. A escravização e o deslocamento forçados de africanos negros foram tão violentos e prejudiciais para esses povos que ainda hoje é possível observar as consequências, agora, metaforizadas nas milhares de favelas, conjuntos habitacionais afastados dos principais centros, bairros pobres e periferias Brasil à fora.

Ao longo desses mais de cinco séculos, o corpo negro foi explorado no Brasil e nas Américas. Se lá nos primórdios da colonização, ele era um corpo escravizado, sem direito à cidadania e à humanidade, e sofrendo as mais brutais injustiças sociais e econômicas, hoje, é um corpo explorado e violentado pelo capitalismo, imersivamente, globalizado. O que não podemos deixar de observar é que, tanto no passado quanto no presente, ressalvadas as formas, o corpo negro permaneceu e permanece subjugado, oprimido e violado, ou na esfera econômica, ou no âmbito étnico-social. A exploração do

corpo negro tem suas razões de ser. Para o branco europeu, o assalto da África e a pilhagem desmedida dos povos africanos se justificavam pela necessidade de expansão dos ideais de civilização ocidental. O mesmo aconteceu com as Américas e com os milhares de povos aqui existentes. No entanto, como explicar a persistência da exploração de milhões de pessoas negras em pleno século XXI? O que está por detrás da imanência do corpo em detrimento de outras instâncias da pessoa negra? Uma das formas de compreensão da redução do negro em corpo e, somente como tal, passa, sobretudo, pelas noções de ante-humanidade. A ante-humanidade esteve nas origens das invasões coloniais e na implantação da escravização na África e nas Américas. Foi através desse percurso que ela se instalou e se sedimentou nas estruturas das instituições de poder das nações ditas modernas.

De acordo com Anne McClintock, em *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*, a raça não é só uma questão de cor da pele, é também uma questão de força de trabalho. Logo, a raça foi inventada como instrumento central das classes mais abastadas para reprimir, violentar e policiar as chamadas "classes perigosas" (2021, p. 20). Dai se pode afirmar que o imperialismo ocidental foi, desde o início, um encontro violento com: "[...] hierarquias preexistentes de poder [...]" (2021, p. 21). A propósito, a escravização só foi possível graças à ideia de que o corpo negro não dispunha de humanidade. A ideia de humanidade serviu de justificativa para que os africanos negros e os indígenas americanos fossem reduzidos a corpos e, como corpos, ainda hoje, precisam lidar com o preconceito, com a discriminação, com a xenofobia, com o biorracismo e, o pior, com a violência descontrolada e desmedida nos grandes centros urbanos das chamadas nações pós-coloniais.

O corpo negro, em qualquer lugar que esteja, é sinônimo de ameaça para a brancura. A brancura e o mundo resultante dela não concebem uma verdadeira noção do que é o não-branco. O negro, como categoria social e como representação política da diferença, não existia antes do branco inventá-lo na modernidade. A invenção do negro foi um dos atos de maior violência da malfadada modernidade ocidental. Pois, através dessa categoria vazia, opaca e desprovida de qualquer sentido humano, milhares de seres foram simplificados, enredados e encarcerados como negros. De fato, como ressalta Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, em *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, ser negro é ser a representação biologizada do corpo. Ou como nos alerta Achille Mbembe, em *A crítica da razão negra*, ser negro é ser este *homem-coisa, homem-máquina, homem-código* e *homem-fluxo*.

Na contramão de tudo isso, a literatura de autoria negra tem empreendido um trabalho artístico, estético e linguístico voltado para a reconstrução da imagem, da história, do corpo e da memória das pessoas negras nas Américas. Sabendo da importância da literatura de autoria negra para a história do Brasil, em geral, e para a história do negro, em particular, o presente trabalho realizou o exame da obra do escritor paulista Oswaldo de Camargo. A pesquisa se voltou para a narrativa ficcional do autor, buscando compreender como suas obras trabalharam as questões raciais no Brasil, especificamente, na década de 1970. Entre os anos de 1970 a 1980, Oswaldo de Camargo publicou duas das suas principais obras em prosa. Em razão disso, e para chegarmos aos resultados desejados, criamos uma categoria morfológica, semântica e analítica de leitura para a obra de ficção do autor. A criação da categoria de ante-humanidade surgiu da necessidade de aglutinarmos os sentidos que estávamos propondo para a obra de Oswaldo de Camargo e para compreendermos melhor como ele se posicionou, através de suas narrativas literárias, acerca do biorracismo no Brasil. A morfologia da palavra e a semântica do termo estão intimamente relacionadas ao que nós percebemos como violação do corpo negro e aos aspectos das narrativas de *O carro do êxito*, de 1972, e *A descoberta do frio*, de 1979.

Para melhor organização, planejamento, andamento da pesquisa e desenvolvimento do problema levantado, consideramos, metodologicamente, as duas obras possíveis de resolução do problema proposto. No entanto, ao longo da pesquisa, surgiram outras questões que não havíamos imaginado. As novas interrogações fizeram surgir outro termo: o biorracismo. Morfologicamente, o termo surgiu do encontro de três palavras: do prefixo grego *bio*, significando vida. Para melhor entendimento, o sentido correspondente à vida foi mantido; do latim *ratio*, que por sua vez dará origem ao italiano *razza*. Os sentidos ligados à sorte, categoria e espécie foram separados para melhor atender ao propósito. Logo, importa-nos *razza* somente como espécie; e do sufixo grego *ismós*, correspondendo à tendência. Desse agrupamento, surgiu a categoria de biorracismo, significando política de morte do corpo negro. Abordamos o biorracismo como categoria de reflexão da obra de ficção de Oswaldo de Camargo para compreendermos como o autor tramou as narrativas e personagens no interior de uma sociedade que tem o biorracismo como instrumento de eliminação da vida do negro. Nesse sentido, o biorracismo operou e opera como instrumento da ante-humanidade e como expressão de poder, podendo, inclusive, decidir quem deve viver e quem deve morrer.

Segundo nossa pesquisa, o biorracismo nasceu como instrumento de fixação e comprovação da ante-humanidade. Essa foi uma questão que só veio à tona no percurso das leituras e debates, realizados nas disciplinas do doutorado e nos encontros do Teseu. Teseu, o Labirinto e Seu Nome é um Núcleo de Pesquisa e Extensão, ligado à Universidade Federal do Piauí/UFPI, e liderado pelo professor Dr. Alcione Corrêa Alves, orientador do presente estudo. Logo, a ante-humanidade foi criada para representar, semanticamente, a problematização dos lugares sociais subalternos destinados ao corpo negro na sociedade brasileira. Para nós, as obras aqui examinadas reúnem um conjunto variado e dinâmico de elementos, tanto arquitetônicos quanto narrativos, que nos permitem afirmar a posição de problematização imprimida por Oswaldo de Camargo diante da inferiorização do corpo negro. O autor não só questionou as formas como o biorracismo operava na sociedade brasileira a partir da segunda metade do século XX, mas também denunciou suas consequências para as pessoas negras e para a própria sociedade.

Dessa maneira, as questões temáticas que envolvem *O carro do êxito* e *A descoberta do frio* dão conta de personagens negros, convivendo com condições sociais, econômicas e culturais regidas pelo biorracismo. O biorracismo desenvolverá papel de promoção do corpo branco e de subalternização e inferiorização do corpo negro. Por causa disso, ao longo do argumento, fazemos afirmações, como: a sociedade brasileira é biorracializada; o biorracismo é uma componente da ante-humanidade; o biorracismo opera como ferramenta de segmentação da sociedade brasileira, tendo o corpo como ancorador; o biorracismo tem poder sobre a vida do negro, decidindo quem deve viver e quem deve morrer. Além dessas afirmações, consideramos o corpo negro como invenção do branco. O sujeito branco inventou um corpo negro para os povos africanos, com o propósito de instalar a colonização na África e nas Américas, bem como implantar a escravização desses povos. Isso só foi possível graças à invenção de um corpo desprovido de qualquer sentido humano e cultural para os povos invadidos.

Como revelado ao longo da abordagem, a humanidade foi tratada e conceptualizada a partir do ponto de vista dos povos europeus ocidentais. Por conta disso, seus conceitos semânticos representam os povos europeus e, unicamente, eles. Para eles, todos aqueles que não eram europeus não haviam atingido o grau de humanidade. De fato, nosso argumento apresenta a humanidade como conceito restrito e circunscrito aos povos europeus brancos. Não sendo, portanto, possível ampliá-la para os povos africanos e para os americanos indígenas, já que eles não haviam alcançado a condição de seres

humanos. O conceito de humanidade, como representação dos povos europeus, é importante para compreendermos os motivos pelos quais os povos africanos e americanos foram reduzidos à corpos. Como corpos, distanciaram-se do caráter de seres humanos, passando a atuar como corpos inferiorizados e subalternizados. A ante-humanidade se originou, então, das noções de que o corpo do não-europeu não dispunha de humanidade e, como tal, não podia e não pode estar na mesma posição social que o corpo branco. Em razão dessas noções, a raça passou a ser um instrumento de diferenciação e de segmentação entre corpo branco e corpo negro, operando como ferramenta de hierarquização social. É importante ressaltar, ainda, que o nosso argumento toma o negro como invenção social e não como realidade biológica. Como realidade biológica, o negro não tem razão de ser, na medida em que a raça não tem operacionalidade. Isto é, a raça, como categoria de diferenciação biológica, não existe. A raça é uma invenção do branco para inferiorizar o negro.

No entanto, como categoria social, política e cultural ela continua a gozar de certo grau de aceitabilidade na explicação das diferenças físicas, cognitivas, econômicas e culturais de determinadas sociedades, como a brasileira, circulando e fazendo parte do imaginário coletivo das pessoas. Se a raça não tem razão de ser, como explicar a permanência de noções inferiorizantes e subalternizantes ao redor dos negros e dos seus descendentes no Brasil? O nosso problema de pesquisa nasceu desse questionamento. Para respondê-lo, passamos a considerar a circulação de noções corporais no Brasil. Essas noções compreendem o corpo negro como inferior diante do corpo branco. Para melhor abordarmos o problema, reunimos as duas obras de Oswaldo de Camargo. A nossa tese é a seguinte: a ante-humanidade é uma condição social inferiorizante e subalternizante destinada ao corpo negro. Segundo o europeu, o negro não estava e não está na mesma condição social de humanidade que o branco. Ele estaria numa posição de anterioridade, atrás, antes do branco. Melhor dizendo, o negro não atingiu o status de ser humano. Por isso, ele não podia e não pode ser considerado humano, mas um corpo, tornado negro. Por causa disso, ele deve ficar em posições sociais inferiorizantes e inferiorizadas da sociedade.

Para representar nosso problema, morfologicamente, recorremos a dois termos latinos já existentes na comunidade científica: o prefixo *ante*, para exprimir a relação entre uma coisa e outra. Seu sentido original relativo à antecedência ou à anterioridade foi mantido; e o substantivo feminino humanidade, de *humanus*, que designa o que é relativo ao homem como espécie. Desse encontro, nasceu o termo ante-humanidade,

representando um lugar social de anterioridade e subalternidade atribuído ao corpo negro. Para o desenvolvimento do problema de pesquisa, examinamos personagens, enredos, cenas, passagens, episódios, discursos, espaços e linguagens dos contos de *O carro do êxito* e da novela *A descoberta do frio*. Graças a esses elementos, foi possível afirmar as presenças da ante-humanidade e do biorracismo na sociedade brasileira nos anos de 1970, recorte da pesquisa. Além do mais, foi possível afirmar, também, a problematização da ante-humanidade como categoria de inferiorização, subalternização e hierarquização do corpo negro na sociedade brasileira.

Os critérios de escolhas dos contos deram-se com base na proposta de evidenciar a presença ou não da problematização da ante-humanidade imposta ao corpo negro. Os critérios foram os mesmos utilizados para ambas as obras. Logo, os contos e as passagens da novela que narram o negro em condições de enfrentamento do biorracismo e da ante-humanidade constituíram as cenas de comprovação da ante-humanidade. Além disso, os comportamentos das personagens, ou por meio de suas ações, ou por meio de seus discursos aprofundaram o entendimento acerca das presenças do biorracismo e da ante-humanidade na sociedade brasileira e como esses instrumentos se reproduziram ao longo da história do negro nas Américas. Os contos examinados foram: "Oboé", em que abordamos a música como prática antirracista; "Maralinga", em que abordamos a infância negra mercantilizada; "Niger", em que abordamos a prática quilombista; "Por que fui ao Benedito Corvo", em que abordamos a oralidade e ancestralidade negras; "Genoveva", em que abordamos a espiritualidade negra; "Medo", em que abordamos o lugar de negro. Já na novela, abordamos várias passagens a partir dos seguintes temas: *A descoberta do frio* e seu grito de angústia; Memória e identidade na escrita negra de *A descoberta do frio*; *A descoberta do frio* e a problematização da ante-humanidade e, por fim; O corpo negro como lugar de experiências e construção de identidade étnica.

Ao longo de toda a arquitetura do texto, para dar maior protagonismo à obra do autor, decidimos por abrir cada capítulo com uma passagem das obras, ora de *O carro do êxito*, ora de *A descoberta do frio*, seguindo as datas de publicação. Essa metodologia pavimentou, praticamente, todos os capítulos. No caso específico do capítulo de análise, consideramos melhor pôr todas as passagens das obras nos recuos. Percebemos que esse formato arquitetônico traria maior visibilidade às obras do autor. Além do mais, decidimos por deixar no corpo do texto todas as citações teóricas e críticas, pois, dessa maneira, as passagens literárias destacadas ganhariam maior evidência na arquitetura do texto. Essa metodologia teve como proposta trazer para o centro da pesquisa as obras de

Oswaldo de Camargo, fazendo delas não só *corpus* de estudos, mas também de promoção do pensamento negro nas Américas.

Dessa forma, *O carro do êxito*, de 1972, e *A descoberta do frio,* de 1979, ofereceram quadros narrativos e galerias diversas de episódios e personagens fundamentais para considerarmos as presenças do biorracismo e da ante-humanidade na sociedade brasileira nos anos que antecederam, durante e depois das publicações das obras. Por fim, é importante, ainda, relembrar que as duas obras foram publicadas no período da Ditadura Militar – de 31 de março de 1964 a 15 de março de 1985. No caso de *O carro do êxito*, o regime havia se instalado a apenas oito anos. Logo, no período mais duro e repressivo. Em outubro de 1969, o ex-chefe do Serviço Nacional de Informações (SNI), o general Emílio Garrastazu Médici assumiu a presidência do Brasil, para cumprir um mandato de cinco anos (1969-1974). Dava-se início, com isso, a uma das fases mais agudas e duras do Golpe, sobretudo, pela censura à imprensa, pela caça aos movimentos de esquerda e pela perseguição aos opositores do regime. Já *A descoberta do frio*, foi publicada no último ano do governo do general Ernesto Geisel (1974-1979), período de formatação da abertura política, ainda que lenta. Nesse sentido, as obras são duas das metáforas mais bem elaboradas e sugestivas de Oswaldo de Camargo, no sentido de denunciar as condições raciais dos negros brasileiros, bem como para problematizar duramente a democracia racial brasileira. Por isso, Oswaldo de Camargo não só questionou a ante-humanidade atribuída ao corpo negro a partir de sua ficção, mas também denunciou o biorracismo crônico que insiste em acomenter o povo negro brasileiro.

Canto de fechamento

Festança

Ainda vamos embora, vamos embora,
viver na terra do Congo!
Vamos embora, malungo, vamos embora
batendo a palma no bumbo
do vento que nos ampara
nas suas hastes de sopro.
Vamos embora, sem nó
no pulso que só doía,
vamos embora, moendo
a cana que nos moía.
Vamos voltar para a terra
Amada do nosso Congo!

Bandeiras, fogos, o estrondo
do jongo de encontro à lua;
vestida de brisa fina,
samba e ri a preta-mina.
Leocádia já nem sabe
se cabe na sua mão
a semente que lhe deram...
Hasteado o estandarte,
o negro come a extrema
fatia do antigo medo...
(CAMARGO, 2017, p. 25).

O canto de fechamento personifica o rito de arremate de uma jornada que se iniciou com o sonho de eu me tornar o sujeito da minha própria história. Nesse momento, agradeço aos meus ancestrais e os invoco para contar uma breve passagem da minha vida. Faço isso pelo simples fato de que a vida do negro não é a narrativa de uma pessoa só, mas a representação coletiva de corpos tornados negros. Quando eu era criança, vivendo na pequena e pacata José de Freitas, município do Estado do Piauí, percorri, por muito tempo, as ruas empiçarradas dos bairros humildes e pobres daquela cidade. Eu era criança, e vivia, ao lado de outras que, assim como eu, eram necessitadas e carentes das coisas mais básicas para o sustento da vida. Todos nós tínhamos dentro do peito o mesmo desejo: matar a fome que insistia em nos acompanhar, cotidianamente. Andávamos em dupla ou em grupo, entrando nos quintais e terrenos alheios, buscando frutos ou qualquer coisa que ajudasse a comprar a comida do dia. O rito era diário e iniciava ainda cedo, logo que o dia raiava. Eram os Raimundos, os Franciscos, os Antônios, os Domingos, os Joãos.

Quando não saíamos pela manhã, logo depois do almoço, mesmo com o sol no centro da cabeça, estávamos ruas a dentro, perambulando pelos bairros ou pelo centro da cidade. Na maioria das vezes, não achávamos nada, nem frutos e nem peças de alumínio ou garrafas de vidro. Era mais do que comum, as mãos voltarem abanando de vazias. Tais andanças, aos poucos, foram virando vícios de menino danado, cansados dos desconfortos das nossas casas. Quando perdíamos a noção do tempo e de casa, a noite chegava rente conosco. Fato que fazia o coração sacolejar acelerado na caixa do peito, imaginando os gritos das nossas mães, querendo saber por aonde andávamos. Mas, não sem antes quebrarem uma floresta inteira nas nossas costas. Passado o tempo das mangas e dos cajus, os açudes e os riachos eram nossa salvação. Muitas das vezes, sem nada para comer, saíamos em pleno meio dia. Aquele monte de meninos, esfomeados, rumo aos açudes e riachos. Uns oito ou dez. Praticamente todos na casa dos dez, onze e doze anos. Íamos pescar. Meninos em busca do que comer. Ficávamos a tarde inteira com uma vara de anzol na mão, e um copo cheio de iscas. Para muitos de nós, o que pegávamos era a primeira e única refeição do dia. E, assim, a vida humilde, pobre, simples e pequena seguia seu curso, sem maiores atropelos. Salvo as surras que levávamos quando chegávamos em casa, e olha que não eram raras.

Ainda parece que foi ontem, quando a mamãe brigava, falando que íamos terminar morrendo afogados, pois água não tinha cabelo. Para nossa sorte, nenhum dos meus amigos morreu afogado. Alguns já foram morar no céu, mas a causa foi outra. Outros cresceram e, para minha surpresa, ainda brigam com a fome e com as dificuldades da vida. Naquela época, eu não era negro. Só uma criança, vivendo a vida pequena numa cidade pequena. As questões de eu ser ou não negro não existiam e não atormentavam nem a mim e nem aos meus amigos. Éramos crianças. Eu me tornei negro já grande, quando passei a estudar a história do negro no Brasil. Foi através desses estudos que compreendi os reais e os verdadeiros motivos de eu, meus amigos e minha família vivermos muitas das dificuldades daquela época. Um caso particular remete-me ao meu avô. Um senhor de meia estatura, cabelo pixaim cerrado, pele negra e bem acentuada, de corpo franzino. Era conhecido na região pelo cumprimento das coisas e dos deveres. Não gostava de coisas erradas e nem de dobrar a palavra. Buscava ser correto com as dívidas. Vovô trabalhou por muitos anos para pessoas de condição. Pessoas ricas. Quando vovô morreu, nenhum foi lá. Mas, lembro de terem mandado velas, açúcar e café. Na época, não passava muita coisa na minha cabeça. Só, hoje, consigo compreender o motivo dele

viver aquela vida humilde e sofrida. Vovô era negro. Não sei se ele sabia disso. Só sei que ser negro num país racista é duro.

A minha caminhada, as dos meus familiares e as dos meus amigos constituem a mais fiel demonstração de resistência negra contra o apagamento, o silenciamento e o esquecimento do corpo, da história e das nossas lutas como sujeitos humanos. O canto de fechamento ilustra, metaforicamente, a travessia por que tiveram que passar os negros nas Américas. A estética desse texto se mistura à estética de nossos corpos e às nossas narrativas de vida. Tanto a arquitetura da tese quanto nossos corpos simbolizam os desejos e anseios de rupturas da pobreza, da miséria e do apagamento que insistem em nos violentar. Por isso, o canto de festa e de festança com que fechamos esse ciclo. A alegria e o sentimento de comemoração representados no poema de Oswaldo de Camargo enfatizam e tonificam a conquista e a vitória dos povos negros em romper com a escravização do corpo, da alma e da fala. A festa marca aquele momento de expressão da felicidade e da liberdade não só do corpo, mas também da voz, da sensualidade rítmica das batidas das mãos, dos pés, e do gingar da cultura negra.

O rito de despedida: "Ainda vamos embora, vamos embora", "viver na terra do Congo!" "Vamos embora, malungo, vamos embora", "batendo a palma no bumbo", "do vento que nos ampara", "nas suas hastes de sopro". "Vamos embora, sem nó", "no pulso que só doía", "vamos embora, moendo", "a cana que nos moía", invoca a performance da vida, transbordada na alegria e na simplicidade dos nossos gestos e dos nossos ancestrais e antepassados negros. A história da criança negra e dos seus colegas oprimidos pela fome e pela miséria se conecta às tradições orais e às vozes do povos negros das Américas de que o poema personifica e enfatiza: "Bandeiras, fogos, o estrondo", "do jongo de encontro à lua", "vestida de brisa fina", "samba e ri a preta-mina". "Leocádia já nem sabe", "se cabe na sua mão", "a semente que lhe deram...", "Hasteado o estandarte". Por isso, o momento de festa e de celebração. O poema metaforiza a memória negra, assim como os diálogos alegres e intensos da cultura dos povos descendentes de africanos nas Américas. O canto de fechamento representa a vitória não de uma pessoa, mas dos povos negros, impedidos de construir suas próprias histórias a partir das suas experiências de vida. Ainda assim, o canto não fecha e não encerra as conquistas, mas apenas ilustra as considerações de uma luta. Por causa disso, peço passagem para encerrar um ciclo. No entanto, é só um ciclo, pois, enquanto houver racistas, haverá biorracismo. E enquanto houver biorracismo haverá a necessidade de lutar contra ele e contra a ante-humanidade.

Referências

ALVES, Mirian. *Brasil Afro-Autorrevelado: Literatura Brasileira contemporânea.* Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

ALVES, Miriam Cristina; ALVES, Alcione Correa. *Epistemologias e metodologias negra, descoloniais e antirracistas*. – 1º. ed. – Porto Alegre: Rede UNIDA; 2020. 213 p.

ANTONIO, Carlindo Fausto. *Cadernos Negros: esboço de análise*. – Campinas, SP: 2005.

ALMEIDA, Sandra. *Abdias Nascimento*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo Estrutural*. – São Paulo: Pólen, 2019.

HABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. – 2. ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. – São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.

BÂ, Amadou Hampâté. *A tradição viva*. In_____ História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. – 2.ed. ver. – Brasília: UNESCO, 2010.

BASTIDE, Roger. *A poesia afro-brasileira*. São Paulo: Martins, 1943.

BROOKSHAW, David. *Raça & cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

BERND, Zilá. *A questão da negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BERAD, Zilá. *Negritude e Literatura na América Latina*. Porto Alegra: Mercado Aberto, 1987.

CAMARGO, Oswaldo de. *O carro do êxito*. São Paulo: Martins, 1972.

CAMARGO, Oswaldo de. *O carro do êxito*. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

CAMARGO, Oswaldo de. *A Razão da chama. Antologia de poetas negros brasileiros*. São Paulo: GRD, 1986.

CAMARGO, Oswaldo de. *O Negro Escrito: Apontamentos sobre a presença do negro na literatura brasileira*. São Paulo: 1987.

CAMARGO, Oswaldo de. *O Estranho*. São Paulo: Roswitha Kempf Editores, 1984.

CAMARGO, Oswaldo de. *A descoberta do frio*. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

CAMARGO, Oswaldo de. *A Descoberta do Frio*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2013.

CAMARGO, Oswaldo de. *OBOÉ*. São Paulo: COM-ARTE, 2014.

CAMARGO, Oswaldo de. *Raiz de um Negro Brasileiro* – Esboço de Autobiográfico. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2015.

CAMARGO, Oswaldo de. *Título de Cidadão Paulista* – Antologia. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2015.

CAMARGO, Oswaldo de. *Luz & Breu: antologia poética 1958-2017*. – 1. ed. – São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2017.

COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento.* – 1ª. ed. – São Paulo: Boitempo, 2019.

CUTI, Luiz Silva. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo negro, 2010.

CUTI, Luiz Silva. *Quem tem medo da palavra negro*. Revista Mariz: Porto Alegre, RS, 2010.

CUTI, Luiz Silva. *E disse o velho militante José Correia Leite: depoimentos e artigos*. – São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
CÉSAIRE, Aimé. *Caderno de um retorno ao país natal*. Tradução de: HOMEM, Anísio Garcez; BRUGGEMANN, Fábio. Martinica: Terceiro Milênio, 2011.

CÉSAIRE, Aimé. *O Discurso sobre o colonialismo*. Santa Catarina: Ateliê das Letras, 2010.

Cadernos Negros número 17, *poemas*. São Paulo: Quilombhoje, 1994.

Cadernos Negros. *Os melhores poemas*. São Paulo: Quilombhoje, 1998.

Cadernos Negros número 31: *poemas*. São Paulo: Quilombhoje, 2008.

Cadernos de Cultura da ACN: *Série Cultura Negra*. – São Paulo: dezembro de 1958.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. – São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. – Rio de Janeiro: ZAHAR, 2023.

CARMO FILHO, Raimundo Silvino do. *Memória e construção de identidades em Cadernos Negros 29*. Monografia (especialização) – Universidade Estadual do Piauí. Teresina: Programa de Pós-Graduação da UESPI, 2013.

CARMO FILHO, Raimundo Silvino do. *Negritude e consciência estética na poesia afro-brasileira de Oswaldo de Camargo*. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Piauí. Teresina: Programa de Pós-Graduação da UESPI, 2016.

CARMO FILHO. Raimundo Silvino do; SOUZA, Elio Ferreira. *A ante-humanidade do corpo negro na obra O carro do êxito, de Oswaldo de Camargo*. DARANDINA: revisteletrônica. Programa de Pós-graduação em Letras: E. L. – UFJF, Vol. 15 – N. 2.

CARMO FILHO, Raimundo Silvino do; ALVES, Alcione Correa. *Literaturas Amefricanas: as poéticas da terra em contos de Oswaldo de Camargo e Mônica dos Santos*. In_____Vozes, Pretéritos & Devir: revista de História da UESPI / Universidade Estadual do Piauí. Pró-reitoria de Extensão, Assuntos Estudantis e Comunitários -. Vol. XV, n 01, 2023. Teresina, março de 2023.

CARMO, Wilany Alves Barros do. *Oralidade e ancestralidade: uma análise de Histórias de leves enganos e pareçencas, de Conceição Evaristo*. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Piauí. Teresina: Programa de Pós-Graduação da UESPI, 2019.

CARVALHO, Jéssica Catharine Barbosa de. *Histórias e memórias afro-atlânticas nos romances de Eliana Alves Cruz*. – Teresina, 2023.

Cadernos Negros. *Três Décadas, ensaios, poemas, contos*. Org. Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2008.

COSTA, Aline. *Uma história que está apenas começando*. In:_____. *Cadernos negros Três Décadas, ensaios, poemas, contos*. Org. Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2008.

CHIAVENATO, Julio José. *O Negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

COSTA, Bernardino, TORRES, Nelson Maldonado, GROSFOGUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. – 2. ed.: 3. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

Comissão Nacional do I Encontro de Poetas e Ficcionistas Negros Brasileiros. *Criação Crioula, nu elefante branco*. – São Paulo – setembro de 1985.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2016.

DUARTE, Constância Lima, NUNES, Isabella, Rosado. *Escrevivências: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. – 1 ed. – Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Por um conceito de literatura afro-brasileira*. In:_____. FERREIRA, Elio; BEZERRA FILHO, Feliciano. (org.). Literatura, História e Cultura Afro Brasileira e Africana: memória, identidade, ensino e construções literárias. Teresina: EDUFPI: FUESPI, 2013. p.27-29. Vol. 1.

DUARTE, Eduardo de Assis, FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Literatura e Afrodescendência no Brasil*; Antologia crítica. Volume 4, História, Teoria, Polêmica; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Machado de Assis afrodescendente – escritos de caramujo*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Pallas/ Crisálida, 2009.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Oswaldo de Camargo: poesia, ficção, autoficção*. In: _____. Panorama da literatura negra Ibero-Americana/organizador Rodrigo Vasconcelos Machado. Curitiba: Imprensa UFPR, 2015.

DU BOIS, W. E. B. *As almas da gente negra.* Tradução, introdução e notas de Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Felix. *Kafka para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio e Alvin, 2002.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Literatura, política, identidades*: ensaios. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2005.

DALCASTAGNÈ, Regina. *A Personagem Negra na Literatura Brasileira Contemporânea*. In:_____. *Literatura e Afrodescendência no Brasil*; Antologia crítica. Volume 4, História, Teoria, Polêmica. Organizado por Eduardo de Assis Duarte e Maria Nazareth Soares Fonseca. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

DOMINGUES, Petrônio. *Associação Cultural do negro (1954-1976): um esboço histórico*. Associação Nacional de História – ANPH, XXIV Simpósio Nacional de História – 2007. Disponível em <https://www.google.com.br/?gfe_rd=cr&ei=kHN4VdjCJyB8QeQgIHQBw#q=Associa%C3%A7%C3%A3o> Acesso em: 22 de maio de 2015.

DOMINGUES. Petrônio. *"Em Defesa da Humanidade": A Associação Cultural do Negro*. – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol.61, nº1, 2018, pp. 171ª 211.

EVARISTO, Conceição. *Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado/PUC, 1996.

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2013.

EURICO, Márcia Campos. *Preta, preta, pretinha: o racismo institucional no cotidiano de crianças e adolescentes negras(os) acolhidos (as)*. – São Paulo: 2018.

FERREIRA, Ricardo Franklin. *Afrodescendente: identidade em construção*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

FAUSTO, Boris. *História Concisa do Brasil*. – 3º. ed. atual. e ampl., 1. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

FAUSTINO, Deivison. *Frantz Fanon e as encruzilhadas: Teoria, política e subjetividade*. – São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FIGUEIREDO, Eurídice. *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Niterói: EdUFF, 1998.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Tradução Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães – Juiz de Fora: ed. UFJF, 2015.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Maria Adriana da Silva Caldas. Salvador: Fator, 2008.

FERREIRA, Elio, MENDES, Algemira de Macedo. *Literatura afrodescendente: memória e construção de identidades*. São Paulo: Quilombhoje, 2011.

FERREIRA, Elio. *Identidade e solidariedade na literatura do negro brasileiro*. De Padre Antônio Vieira a Luís Gama. In: FERREIRA, Elio e outros. Ensaio - Concursos literários do Piauí. Teresina: Fundação Cultural do Piauí, 2005.

FERREIRA, Elio. *América Negra e outros poemas afro-brasileiros*. São Paulo: Quilombhoje, 2014.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Cadernos Negros: 30 anos de literatura em compasso de resistência*. In:_____. Cadernos Negros: ensaios, poemas, contos. São Paulo: Quilombhoje, 2008. p. 57.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Literatura Negra; Os sentidos e Ramificações*. In: _____. *Literatura e Afrodescendência no Brasil*; Antologia crítica. Volume 4, História,Teoria, Polêmica. Organizado por Eduardo de Assis Duarte e Maria Nazareth Soares Fonseca. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

FONSECA Jr., Eduardo. *Dicionário antológico da cultura afro-brasileira: incluindo as ervas dos Orixás, doenças, usos e filologia das ervas*. – São Paulo: Maltese, 1995.

FOUCAULT, Michel. Nascimento da biopolítica: *curso dado no Collège de Françe (1978-1979)*: edição estabelecida por Michel Senellart; sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Eduardo Brandão; revista da tradução Claudia Berliner. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. – São Paulo: novembro de 1972.

FILHO, Domício Proença. *A trajetória do negro na literatura brasileira.* Estudos Avançados, 18 (50), 2004.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. – Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Preconceito e Discriminação*. São Paulo: Fundação de apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2004.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2013.

GLISSANT, Édouard. *O Pensamento do Tremor*. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.

GLISSANT, Édouard. *Poética e política*. Tradução de Diva Barbaro Damato. SãoPaulo, 1995.

GILROY, Paul. *O atlântico negro:* modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel. 34. ed. São Paulo: Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes – UCAM, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GOMES, Janaína Damaceno. *Os Segredos de Virgínia: Estudos de Atitudes Raciais em São Paulo (1945-1955).* – Sao Paulo. 2013.

GOMES, Carlos Magno. Et al. *Imaginários literários e culturais.* – Aracaju: Criação, 2016.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. – 11. ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença*: uma introdução teórica e conceitual. (2013) In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Identidade diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2013.

HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HALL, Stuart. *Cultura e representação.* – Rio de Janeiro: ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2013.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. *A Tradição Viva*. In:_____. KI-ZERBO. (org.) História Geral da África I: Metodologia e Pré-história da África. 2. ed. ver. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

HASENBALG, Carlos. Discriminação e desigualdades raciais do brasil – 2. ed. – Belo Horizonte; Editora UFMG: Rio de Janeiro, 2005.

IANNI, Octávio. *Literatura e Consciência*. In:_____. *Literatura e Afrodescendência no Brasil*; Antologia crítica. Volume 4, História, Teoria, Polêmica. Organizado por Eduardo de Assis Duarte e Maria Nazareth Soares Fonseca. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

IANNI, Octávio. *O preconceito racial no Brasil*. ESTUDOS AVANÇADOS 18 (50), 2004.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. – 2ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. – 1. ed. – Rio de janeiro: Codogó, 2019.

LOBO, Luiza. *Crítica sem juízo*. – Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

LEJEUNE, Philippe. *O Pacto Autobiográfico*: de Rousseau à Internet. Org: JovitaMaria Gerheim Noranha. – 2. ed. – Belo Horizonte: UFMG, 2014.

LUCAS, Elizabeth Silva Ribeiro; MONTEIRO, Millena Gonçalves. *Nas margens do mundo livro: anti-vadiagem, punição e relações de trabalho do mundo lusófono no contexto da abolição e do pós-abolição.* XIX Encontro de Hsitória da Anpuh-Rio: 21-25/setembro/2020.

LEITE, José Correia. .....*E disse o velho militante José Correia Leite*: depoimentos e artigos; organização e textos Cuti. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1999.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2021.

MILLIET, Ségio. *Quato Ensaios*. – São Paulo: Martins, 1966.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude*: usos e sentidos. – 4. ed. 2 reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*: identidade nacional versus identidade negra. – 3. ed. – Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB-RJ, 05/11/2003.

MUNANGA, Kabengele. *Algumas considerações sobre "raça", ações afirmativas e identidade negra no Brasil*: fundamentos antropológicos. REVISTA USP, São Paulo, n. 68, p. 46-57, dezembro/fevereiro 2005-2006.

MOURA, Clovis. *Rebeliões da Senzala*. - 3ª. ed. – São Paulo – SP. LECH, 1990.

MOREIRA, Adilson. *Racismo recreativo.* – São Paulo: Pólen, 2019.

MOURA, Clovis. *Dialética Radical do Brasil Negro*. – 2ª. ed. – São Paulo: Fundação Maurício Grabois co-edição com Anita Garibaldi, 2014.

MATOS, Doris Cristina Vicente da Silva; SOUSA, Cristiane Maria Campelo LANDULFO. *Suleando conceitos e linguagens: decolonialidades e epistemologias outras*. – 1ª. ed. – Campinas, SP: Pontes Editores, 2022.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 1. Ed.- 8ª reimp. São Paulo, 2020.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. – 1ª. ed. São Paulo, 2014.

NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos*. – Rio de Janeiro: ZAHAR, 2021.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro*: Processo de umRacismo Mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro*: Processo de umRacismo Mascarado. – 1ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. O *Quilombo.* Edição fac-similar do jornal de n°s. 1 a 10, dezembro de 1948 a julho de 1950. São Paulo: FUSP – editora 34, 2003.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Abdias do, NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Apresentação*. In:_____. *Quilombo.* Edição fac-similar do jornal de n°s. 1 a 10, dezembro de 1948 a julho de 1950. São Paulo: FUSP – editora 34, 2003.

NASCIMENTO, Abdias. *Thoth* 1, 2, 3, 4, 5, e 6 /informe de distribuição restrita do senador Abdias Nascimento. Brasília, 2007.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo*. Ed. Vozes, Petrópolis, 1980.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo*. – 2ª ed. – Brasília/Rio de Janeiro: 2002.

NERY, Elenice Maria; SOUZA, Elio Ferreira de; COSTA, Sílvia Maria Fernandes Alves da Silva. *Entre Negros e Brancos, o que ficou*? – Diásporas, identidades e representações em literaturas africanas e afrodescendentes nas Américas. Jundiaí: Paco Editorial: 2015.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OPUKU, Kofi Asare. *A religião na África durante a época colonial*. In:_____. História geral da África, VII: África sob domínio colonial, 1880-1935/ editado Alberto Adu Boahen. – 2. ed. ver. – Brasília: UNESCO, 2010.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Um tigre na floresta de signo*: estudos sobre a poesia e demandas sociais no Brasil. Belo Horizonte: 2010.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Ardis da imagem: exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira*. – Belo Horizonte: Mazza Edições, Editora PUCMinas, 2001.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Negociação e conflito na construção das poéticas brasileiras contemporâneas*. In:_____. *Um tigre na floresta de signos*: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil. Organizador: Edimilson de Almeida Pereira. Belo Horizonte: 2010.

PINHO, Osmundo. *Um enigma masculino: Interrogando a masculinidade da desigualdade racial no Brasil*. Universitas humanística 77 enero-junio de 2014, p: 227-250, Bogotá – Col´^ombia issn, 0120-4807.

PINHO, Osmundo. *Qual é a identidade do homem negro?* ESPAÇO ABERO: Democracia Viva, nº 22. Jun 2004, 65.

PIEDADE, Vilma. *Doridade*. – São Paulo: Editora Nós, 2017.

QUILOMBHOJE. *Reflexões*. Conselho de participação e desenvolvimento da comunidade negra: São Paulo, 1985.

PEREIRA, Amilcar Araujo. *O Mundo Negro: Relações Raciais e a Construção do Movimento Negro Contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas: FAPERJ, 2013.

RIBEIRO, Djamila. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo; Companhia das Letras, 2019.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Negro sou: A questão étnico-racial e o Brasil: ensios, astigos e outros textos (1949-73).* – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

RISÉRIO, Antonio. *A Utopia Brasileira e os Movimentos Negros*. São Paulo: Ed. 34, 2007.

RAEDERS, Georges. *O conde de Gobineau no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

RABASSA, Gregory. *O Negro na Ficção Brasileira*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1965.

RATTS, Alex. *Lélia Gonzalez*. – São Paulo: Selo Negro, 2010.

RAFAEL, Cardoso. *Modernidade em preto e branco: Arte e imagem, raça e identidade no Brasil, 1890-1945*. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

FERREIRA, Rosineia da Silva; RAMOS, Celiomar Porfírio. *Reflexões sobre as escrevivências de Conceição Evaristo*. – 1. ed. – Curitiba, PR: Bagai, 2020.

RIBEIRO, Alan Augusto Moraes; FAUTINO, Deivison Mendes. *Negro tema, negro vida, negro drama: estudos sobre masculinidades negras na diáspora*. Transversos: Revista de História. Rio de Janeiro, n. 10, ago.2017.

SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo. *Afro-Rizomas na Diáspora Negra: as literaturas africanas na encruzilhada brasileira*. – Rio de Janeiro: Kitabu, 2013.

SANTOS, Joel Rufino dos. *O que é racismo.* – São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1984.

SOUZA, Ricardo Silva Ramos de. 1978: *As autorias negras "no limiar de um novo tempo"*. In:_____. Tecnologia & Cultura. _Edição especial em comemoração aos 10 anos do Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER) do Cefet/RJ (2021) – Rio de Janeiro: Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2021.

SOUSA, Ricardo Silva Ramos de. *Autoficção, alterficção? As estratégias de Oswaldo de Camargo em "Negro Disfarce*."1º Simpósio em Narrativas literárias latino-americanas: metaficção, gênero e história, 20 a 22 de setembro de 2023. Grupo de Estudos Metaficcionais em Narrativas Literárias (GEMETAFIC) da Universidade Estadual do Piauí (UESPI).

SOUSA, Ricardo Silva Ramos de. *A Metáfora do grito em poemas de Carlos de Assupção e Oswaldo de Camargo.* XII Encontro do Fórum de Literatura Brasileira Contemporânea, da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Departamento de Letras Vernáculas, Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas. 14 de setembro de 2023.

SOUSA, Elio Ferreira de. *Poesia negra: Solano Trindade e Langston Hughes*, - 1. Ed. – Curitiba: Appris, 2017.

SOUSA, Elio Ferreira de. *Poesia negra das Américas: Solano Trindade e Langston Hughes*. – Recife: O Autor, 2006.

SOUSA, Carol. *A Cor da Minha Infância.* – Florianópolis, 2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SCHWARCZ, Lília Mortz; GOMES, Flávio dos Santos. *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. - 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SCHWARCZ. Lília Mortz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930* – São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000).* – Campinas, SP: 2011.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *Fazer história, fazer sentido: associação cultural do negro (1954-1964).* Lua Nova: São Paulo, 85:227-273, 2012.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SOUZA, Florentina. *30 anos de leitura*. In: . Cadernos Negros três décadas _____ensaios, poemas, contos. São Paulo: Quilombhoje, 2008. p. 43.

SOUZA, Florentina. *30 Anos de Leitura*. In:_____. *Três Décadas, ensaios, poemas, contos*. Org. Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje, 2008.
SANTOS, Luiz Carlos dos. et al. *Antologia da poesia negra brasileira: o negro em versos*. São Paulo: Moderna, 2011.

SOUZA, Florentina; LIMA, Maria Nazaré. *Literatura afro-brasileira*. – Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

SODRÉ, Muniz. *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

SAYERS, Raymond S. *O Negro na Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1956.

SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo. *Afro-rizomas na diáspora negra:as literaturas africanas na encruzilhada brasileira*. Rio de Janeiro: Kitabu, 2013.

SANTOS, Simone de Jesus. *Textos e metatextos: escritos de Oswaldo de Camargo, Luiz Silva – Cuti e Márcio Barbosa*. Dissertação de (mestrado): Salvador, 2010.

SOUZA FILHO, Vinebaldo Aleixo de. *O carro do êxito, de Oswaldo de Camargo: a literatura de um negro em transição*. – Campinas: SP, 2012.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: Ensaios sobre dependência cultural*. Rocco, 2ª, ed. Rio de Janeiro, 2000.

TINHORÃO, José Ramos. Os sons dos negros no Brasil. cantos, danças, folguedos: origens. São Paulo: Editora 34, 2012.

TRINDADE, Solano. *Cantares ao meu povo*. São Paulo: Fulgor, 1961.

TEODORO, Maria de Lourdes. *Négritude e identidade no texto* – teoria e prática em literatura comparada: Aimé Césaire e Mário de Andrade. XIII Congresso Internacional da Abralic (Associação Brasileira de Literatura Comparada). Campina Grande – PB, 2013.

WILLIAM, Rodney. *Apropriação cultural*. – São Paulo: Pólen, 2019.