Construindo o (auto)exílio:

Trajetória de Abdias do Nascimento nos Estados Unidos, 1968-1981.

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Construindo o (auto)exílio:

Trajetória de Abdias do Nascimento nos Estados Unidos, 1968-1981.

Tulio Augusto Samuel Custódio

Dissertação apresentada ao Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: **Prof. Dra. Márcia R. Lima Silva**
São Paulo, 2011

Dedico essa dissertação a Regina e Antônio. Os dois sabem o quanto de esforço e dedicação eles tiveram para que os 3 Ts (Tulio, Talita e Tássia) chegassem onde estão. O que tenho de melhor é graças a eles. Espero um dia retribuir por tudo. Amo vocês..

Agradecimentos

A lista é longa! Nesse tempo de Mestrado carrego uma quantidade de débitos imensuráveis pelos lugares onde passei: São Paulo, Rio de Janeiro, Nova York, Nashville e Philadelphia. Bom, vou seguir o percurso costumeiro: da academia à vida pessoal.

Começo agradecendo minha orientadora Prof. Dra. Márcia R. S. Lima. Márcia, obrigado por todo seu apoio, compreensão, solidariedade, sugestões, críticas, puxadas de orelha e, mais do que tudo, pela orientação. De certa forma, Márcia acompanhou um pouco desses percursos geográficos: reuniões de orientação na FFLCH, em Nova York, no CEBRAP, por email, por Skype. Seu apoio foi decisivo para os caminhos que a pesquisa tomou. Muito obrigado!

Agradeço também ao Prof. Dr. Antônio Sérgio Guimarães. Considero-o como um co-orientador, pelas sugestões, críticas, apoio. O grupo de estudos também foi essencial em minha formação, assim como a oportunidade de estagiar em seu curso. Muito do que pensei e escrevi tinha suas ideias e contribuições teóricas por trás. Agradeço também antecipadamente por sua participação na banca de defesa. Muito Obrigado!

Obrigado aos Professores Drs. Lilia Schwarcz e Marcos Chor Maio. Suas críticas, sugestões, reflexões e provocações no Exame de Qualificação deram sentido especial as minhas intenções da pesquisa. Sem seus comentários com certeza não teria atingido as conclusões que cheguei, tão pouco me enveredado por caminhos que estão tão obscuros nas primeiras etapas da pesquisa. Obrigado!

Agradeço ao Programa de Pós Graduação em Sociologia pelo suporte e formação. À Prof. Dra. Nádia Araújo Guimarães (coordenadora do Programa durante minha estada), Maria Angela e Vicente. O Depto., durante o período como Representante Discente do Programa e membro da Comissão da Revista Plural, foi sempre receptivo, inovador e conquistou avanços importantes para Programa. Obrigado! Aproveito para agradecer ao Professor Kabenguele Munanga por ter me recebido e aceitado conversar sobre Abdias e os professores da USP dos anos 1980. Sua visão arrojada, engajada e crítica é uma inspiração para mim. Muito Obrigado!

Agradeço a CNPq pelo apoio financeiro durante 2 anos de vigência da bolsa. Foi importante. Pesquisa científica depende de recursos e o apoio foi fundamental. Obrigado.

Ainda na FFLCH, quero agradecer aos comentários e boa relação dos meus companheiros e companheiras do Mestrado. Um forte abraço e boa sorte a todos nós nesse final de ciclo! Em especial, os companheiros e as companheiras da Revista Plural. A experiência acadêmica e de vivência da revista foi uma das melhores coisas que aconteceu no Mestrado. Rogério, Danilo, Bruna, Carla, Marcela, Denise, Gustavo, Juliana, Catalina (companheira na primeira gestão como RDs), Edu, Léo, Pedro, Nicolau, Andreza, Fábio, Thiago. Obrigado a todos vocês!

Indo um pouco para outros lugares, que indubitavelmente fizeram muita diferença na pesquisa. Começo pelo Rio de Janeiro. Primeiramente quero agradecer imensamente a Abdias do Nascimento (*in memoriam*) e Elisa Larkin-Nascimento. Desde 2006, eles abriram suas portas e receberam com todo cuidado, paciência e atenção o jovem pesquisador paulista, cheio de perguntas e interesse em saber dos fatos do exílio. As (infelizmente poucas) tardes de conversa com Abdias e Elisa foram excelentes e memoráveis. Abdias, essa pesquisa também é dedicada a você, por sua trajetória, seu trabalho, seus esforços e criações. Talvez você não concordasse com tudo que está

escrito aqui, mas saiba que com certeza tudo o que você fez e plantou motiva esse jovem pesquisador a querer escrever sobre você! Descanse em Paz...

Também agradeço por abrirem as portas do IPEAFRO para investigar o acervo, especialmente a área que não estava ainda arquivada. Muito obrigado pelo volto de confiança e oportunidade! Agradeço também a Clicea Miranda, tão atenciosa e simpática, e Thiago e Joyce, ambos muito amáveis em ajudar no Acervo.

No RJ também encontrei com Clóvis Brigagão, a quem agradeço imensamente por ter me recebido (no calor dos 45 minutos do segundo tempo da pesquisa!) e compartilhado seu depoimento sobre Abdias. Clóvis é um homem elegante, verdadeiro e bastante solícito. Muito Obrigado!

Nos Estados Unidos, a pesquisa foi fortalecida de documentação e referências bibliográficas. Meu trabalho durante quase 2 meses não teria acontecido sem algumas pessoas. Primeiramente agradeço à professora Jane Landers (uma pessoa muito querida!) e ao professor Marshall Eakins pelo suporte e amizade. Desde minha primeira vez vivendo nos EUA, eles foram decisivos para estreitar meus laços com comunidade acadêmica norte-americana. Na última vez, por intermédio de Jane, pude trabalhar em uma sala bem acondicionada (e quente, pois nevava muito!) na Biblioteca de Vanderbilt University. Agradeço também a Celso Castilho pelas instigantes conversas sobre cultura e ativismo negro e a Peter Hudson pela cópia de um artigo inédito (pois não consta entre publicações oficiais) de Nascimento. Peter também me instigou a investigar alguns temas que... bom, deixa para o doutorado. Obrigado!

Agradeço também às sessões de co-orientação do Professor Lucius Outlaw, Jr. Filósofo exímio, responsável por meu interesse em intelectuais negros em uma perspectiva ampla de trajetória e teoria - que ainda conseguirei produzir. Em seu curso sobre W. E. B. Du Bois aprendi muito sobre a temática, e adquiri uma visão diferenciada sobre intelectuais negros. Nas reuniões em sua sala (ao som de jazz), Outlaw me ouvia com paciência e curiosidade sobre minha pesquisa (*"well, this man is an incendiary!"*) e indicando diversas referências. Falando em referências, você é um modelo de intelectual e professor. Muito Obrigado!

Agradeço imensamente ao Professor Molefi K. Asante, por me receber em Temple University (em um dia com iminência de tempestade de neve!) e ser tão solícito, tão amigo, tão atencioso e se mostrar tão interessado pela pesquisa. Agradeço também a oportunidade (e a surpresa) de ter me oferecido para expor em suas turmas sobre questão racial no Brasil e compartilhar com os colegas norte-americanos um pouco sobre intelectuais negros brasileiros. Muito Obrigado por tudo!

Ao Professor Anani Dzidzienyo, também os meus agradecimentos. Sua disposição em me atender para conversarmos sobre Abdias, e sua disposição em me explicar suas histórias bem como a sua perspectiva sobre a trajetória dele foi fundamental para a pesquisa. Muito Obrigado! Agradeço também fortemente ao Professor James Green, por sua solicitude, atenção e cuidado em me responder e tirar minhas dúvidas em relação a definições em torno de exílio. Seu trabalho também fora fundamental para balizar algumas questões, uma contribuição singular. Muito Obrigado!

Obrigado Jerry Yirenyi pela estadia em Nashville e em Philly. Grande amigo e irmão, parceiro internacional! Um abraço! Obrigado Anita, minha "irmãzinha". Sua amizade e inteligência, seja em NY ou em SP, sempre me trazem felicidade. Obrigado! Ari, você sabe que é um cara especial para mim. Um irmão brasileiro que ganhei nos EUA, e ficará para vida. Um abraço e muito obrigado por sua amizade!

Agradeço também as todos os comentadores que tive nos diversos congressos que participei durante o Mestrado. Suas sugestões e críticas também foram bastante pertinentes para os rumos dessa pesquisa. Obrigado.

Uma agradecimento especial a Márcio Macedo (Kibe) por ter lido minha qualificação e ter feito comentários, críticas e sugestões decisivas para a composição dessa dissertação. Invariavelmente uma referência para minha pesquisa, seu estudo sobre Abdias é um trabalho de amplitude e fôlego. Muito Obrigado, “bro”!

Diversos amigos fizeram parte dessa jornada, seja os acadêmicos ou os “do mundo de fora”. Entre os acadêmicos, quero agradecer primeiramente a pessoas que leram trechos da pesquisa, e comentaram, criticaram e deram sugestões muito profícuas, ou apenas discutiram o tema. Jefferson muito obrigado por seu apoio e parceria. Um abraço forte! Luciana, minha companheira-de-orientadora! Obrigado pela sua amizade e companheirismo! Mário, Janaína, Matheus, Flávia, Edilza, vocês foram muito importantes nesse caminho. Não canso de dizer que vocês são a nova geração que está vindo aí! Um abraço e muito obrigado!

Às amigas tão próximas (mesmo virtualmente) e atenciosas. Rafaela e Daniella: vocês são especiais! Obrigado pelo apoio, pela amizade, pelas conversas, bate-papos, risadas e lamentações que ouviram e compartilharam. Um abraço forte e muito obrigado!

Aos amigos da “patota”, sempre presentes e sempre apoiando. Vocês são responsáveis pelos momentos de risadas, alegrias, festas e ótima companhia. Uyrá, Sidney (Sidão), Lucas, Luís, Roberta (Robs), Sheila (Tchê), Paula (Polan), Milena, Natália L., Natália M., Luísa, Vando, Otávio, Chico, Mari. Muito obrigado pela amizade e pela presença. Vocês são muito importantes! Aos amigos próximos ou sumidos, também importantes nesse período: Débora, Laura, Antje, Caroline e Bruno (Caporras). Muito obrigado pela torcida, e pela amizade! Lígia, Muito Obrigado por sua revisão no trabalho!!

Há amigos de muitos e muitos anos, que permaneceram ao meu lado e foram especiais. Luiz Bacci, meu amigo “famoso da TV” (você sabe que te admiro porque sei o quanto trabalho para chegar onde está!), obrigado pelas estadias no RJ e pela amizade de mais de 25 anos! Zé (José Renato), mais que um amigo, um irmão! Obrigado pelo apoio, pelas nossos constantes cafés no Starbucks, pelas risadas, brincadeiras, causos e histórias. Você definitivamente é um amigo especial! Forte Abraço e muito Obrigado!!

Às famílias. Há quase 7 anos ganhei mais uma. Agradeço o apoio de Fernanda, João e Laurinha. Vocês são muito importantes e responsáveis pela jóia rara que tenho ao meu lado.

Mãe, Pai, Talita, Tássia! Essa dissertação é para vocês! Sem vocês nunca chegaria aqui, e por vocês vou ainda mais longe. Muito obrigado, amo vocês! Muito!

À **Coffy**, gatinha linda e “companheirinha” que tornou meu trabalho menos solitário!

Não poderia terminar sem prestar uma mínima (porque tudo que eu possa escrever aqui ainda é pouco para expressar a importância dela em minha vida) homenagem à **Heloísa Negraão**. Ela é minha jornalista preferida, minha amiga mais próxima, minha paquera, minha linda namorada, minha amada esposa, minha companheira para todas as horas! Sem seu suporte emocional, afetivo, material, e tudo mais que me dá forças, você está ali, sempre ao meu lado. Te amo muito minha linda, e com certeza você é uma das maiores inspirações que tenho para conseguir terminar esse trabalho. Obrigado meu amor, pela força e pela ajuda, por me ouvir e tentar me acalmar quando estava nervoso com prazos, ou mesmo pela paciência de me ter constantemente fora durante as viagens. Você é minha vida. A ti, o meu mais especial Obrigado...

"Nunca vi dois olhos mais carregados de sonho e responsabilidade." (Henrique Pongetti, falando sobre Abdias na estréia do TEN, 1945)

"Defendo portanto a ideia de que palavras e, deste modo, os conceitos são produtos histórico-culturais que expressam intencionalidades individuais e coletivas, e, conseqüentemente, podem e devem ser vistos como intimamente ligados à 'construção da realidade social'." (Andreas Hofbauer)

"Eu acho que a gente começa a enfrentar a questão [do negro do Brasil]', quando considerarmos a contribuição dos movimentos sociais dos negros para a inteligência brasileira" (Octávio Ianni)

"São principalmente os sacerdotes que têm a noção do valor do tempo; é o tempo que amadurece o conhecimento das coisas; o ocidental quer saber tudo desde o primeiro instante, eis por que, no fundo, nada compreende" (Roger Bastide)

“Não é tão fácil começar em um lugar novo (...) O exílio não é para todo mundo. Alguém tem que ficar para trás para receber as cartas e saudar os membros da família quando eles voltam” (Edwidge Danticat)

"Sem crítica e autocrítica, aliás, não pode haver ciência. O espírito científico não se coaduna com a intolerância, não se coloca jamais em posição de sistemática irredutibilidade, mas ao contrário, está sempre aberto, sempre disposto a rever as suas posturas, no sentido de corrigi-las ou superá-las, naquilo em que se revelarem inadequadas à percepção exata dos fatos. (...) Impõem-se, assim, que entre os que se dedicam ao assunto em pauta, se abra um debate leal e franco. Precisam os sociólogos empreender esta descida aos infernos que consiste em argüir, em por em dúvidas aquilo que parecia consagrado" (Guerreiro Ramos)

*"Além disso, essas estatísticas demonstram não apenas o declínio, em números absolutos, dos negros. Elas refletem fato mais grave: o ideal de embranquecimento infundido de forma sutil à população afro-brasileira, por um lado; e de outra parte, o poder coativo nas mãos das classes dirigentes (brancas) manipulado como instrumento capaz de conceder ou negar ao descendente africano acesso e mobilidade às posições sócio-políticas e econômicas. **E neste cerco fechado, o termo 'raça' não aparece, mas é o arame farpado onde o negro sangra sua humanidade**" (Abdias do Nascimento).*

Sumário

Resumo	12
Introdução	13
Capítulo 1 - Abdias e sua trajetória	26
1.1 - A trajetória de Abdias do Nascimento entre 1914-1968	27
1.2 - Os estudos sobre Abdias do Nascimento.....	33
a) “Evidências” de um projeto de lideranças negras: Guerreiro Ramos, o Congresso de 1950 e influências sobre Abdias	34
b) Negritude e Cultura Negra: ruptura política e ideológica	50
1.3 - Conclusão	59
Capítulo 2: No Contexto do auto-exílio	62
2.1 - Trajetórias no autoexílio	63
a) 1968 a 1971: um artista brasileiro nos Estados Unidos	63
b) 1971-1974: o artista vira professor: estabilização no contexto internacional	69
c) 1974-1981: A emergência de um “autoexilado” e de um ativista internacional	73
2.2 - Cenários do autoexílio: Contexto internacional.....	82
a) Estados Unidos: efervescência política e novos caminhos de inserção	82
b) Pan-Africanismo: descolonização de territórios e caminhos políticos	89
2.3 - Contexto Brasileiro: Brasil em África e África em Brasil	91
a) Brasil na África: política externa brasileira nos anos 1960 e 1970	92
b) África no Brasil: cultura negra e ressurgimento do movimento negro	97
2.4 - Conclusão	104
Capítulo 3 - A obra de Abdias do Nascimento no autoexílio	106
3.1 - Influências no pensamento de Abdias	107
a) Cultura Negra	107
b) Situação do Negro no Brasil	110
c) Pan-Africanismo, Diáspora e solidariedade africana: elementos transnacionais na ideologia de Nascimento	113

3.2 - Expressão artística de Abdias.....	117
a) Pinturas	118
b) Poesias: identidade negra e resistência nos versos	119
c) Peças: releituras de Sortilégio	122
3.3 - Obras políticas.....	126
a) obras de Demarcação	127
b) obras de Inserção	131
c) obras de Consolidação	140
3.4 - Conclusão	149
Conclusão	151
ANEXO I - Lista Obras do Exílio (por texto, ano, local de publicação)	160
ANEXO II – Produção pictórica de Abdias do Nascimento e Exposições	162
ANEXO III – Reprodução de Pinturas de Abdias do Nascimento	166
Bibliografia	172

Mulata Cor-de-Rosa: Estudo para Oxum, 1970, Middletown

(Reprodução permitida por IPEAFRO - direitos autorais reservados à instituição. Proibida a cópia sem autorização)

Resumo

A presente dissertação trata sobre a trajetória de Abdias do Nascimento durante o período de seu autoexílio nos Estados Unidos, entre 1968 e 1981. Na pesquisa, verificamos a hipótese que preconiza ser esse momento decisivo para mudança da autoimagem do autor, que sai do Brasil como artista e retorna como liderança do ativismo negro internacional. Investigamos os fatos e experiências do autor no período, passando pelas atividades, redes pessoais e sua participação em diversos congressos e seminários internacionais. A pesquisa é delineada em dois eixos: discurso e imagem. Discurso envolve a abordagem de Nascimento acerca de cultura negra e sua crítica à democracia racial, que articulariam uma interlocução com elementos conceituais transnacionais, presentes no discurso negro no âmbito internacional. Em relação à imagem, tentamos abordar como o autor, a partir de sua discurso ideológico e atuação, reconstrói sua autoimagem, projetando em seu retorno a posição de liderança negra do ativismo internacional e de “pensador da diáspora”. Para tanto, analisamos as obras artísticas e políticas do período, bem como elementos anteriores tratados pela literatura sociológica, para evidenciar as formas dessa reconstrução.

Palavras-Chave:

Abdias do Nascimento - autoexílio - autoimagem - pan-africanismo - cultura negra

Abstract

This dissertation deals with the trajectory of Abdias do Nascimento during his self-exile period in the United States, from 1968 to 1981. In this research, we verify the hypothesis that claims that this moment was decisive in changing the author's self-image, since he leaves Brazil as an artist and returns as a leader of black international activism. We investigate the facts and experiences of the author during this period, which include activities, personal networks and his participation in several international congresses and seminars. The research is divided into two axes: discourse and image. Discourse involves Nascimento's approach regarding black culture and his criticism of racial democracy, which would articulate an interlocution with transnational conceptual elements, present in the black discourse in an international scope. Regarding image, we try to tackle how the author, based on his ideological discourse and action, reconstructs his self-image, projecting on his return the position of black leader of international activism and of “thinker of the diaspora”. For such, we analyzed artistic and political pieces from the period, as well as previous elements dealt with by sociological literature, to indicate how this reconstruction took place.

Key words:

Abdias do Nascimento - self-exile - self-image - pan-africanism - black culture

Introdução

Abdias do Nascimento¹ (1914-2011) é possivelmente uma das figuras mais emblemáticas e controversas do ativismo negro brasileiro. Este autor é considerado, tanto entre os pesquisadores de questões raciais quanto entre a militância política, uma das maiores figuras do protesto negro brasileiro do século XX. Ainda, não sem paradoxos, sua figura suscita constantes apoios, desconfianças, críticas e defesas, muitas das quais têm na paixão política sua base de expressão. É fruto da esfera que esse autor atuou e percorreu, a Política, na qual, seja pelo ativismo ou na vida pública, tende a atrair opiniões nem sempre ponderadas ou racionais.

Esse trabalho tem a intenção de reconstituir a trajetória de Abdias do Nascimento durante seu autoexílio, a partir de fatos, atividades e produções inseridos nessa experiência. Nesse âmbito, o questionamento que nos guia é: qual a importância para trajetória de Abdias do Nascimento, em termos de autoimagem e produção (artística e política), o período em que viveu nos Estados Unidos? Dentro desta análise, por que o auto-exílio? A que nos referimos quando falamos de autoimagem?

Reconstituir a trajetória de Nascimento nos impõe alguns desafios e tarefas. O autor não fora um personagem alienado de sua própria trajetória, ou seja, onde estava e como estava, produzia e reproduzia um discurso em consonância com suas pretensões acerca da sua imagem. Em perspectiva sociológica, Nascimento era um “mitógrafo de si mesmo”. Suas ideias, atividades, experiências de vida, amizades e inimizades, tudo passa pelo crivo e controle do que esse autor desejava expressar sobre si, e o sentido disso dentro dos interesses contextuais de seu discurso e trajetória. Ao retomarmos as biografias e depoimentos do autor acerca desse momento, Nascimento reconstrói em conformidade linear e conjunta com as experiências anteriores, do período do TEN.

Para rastrear esse processo, escolhemos o caminho das obras. Inspirados pela obra de Joseph Frank (2008) sobre a biografia de Dostoiévski, na qual o autor faz uma reconstituição completa da carreira e pensamento do escritor russo a partir de suas obras, escolhemos entender como as obras produzidas e as influências enunciadas no discurso político de Nascimento poderiam nos elucidar o discurso e a imagem do autor. A inspiração em Frank, apesar de nossa abordagem e possibilidade ser muito menor escala e qualidade analíticas, reside no modo como articulamos as obras, a produção artística, as experiências e alguns

¹ A imagem reproduzida na capa é de Abdias do Nascimento, em 1977, em um Seminário de Cultura Africa em Buffalo (Cortesia Acervo Abdias do Nascimento).

material biográfico (como as correspondências do autor no período) para reconstruir a sua trajetória.

O interesse inicial da pesquisa era verificar como, nesse período, Nascimento articulava um discurso próprio com elementos transnacionais do discurso internacional negro, presente nas ideias de pan-africanismo e afrocentrismo, para construção do conceito de *quilombismo*. Ou seja, havia claro interesse em demonstrar como, através de seu discurso ideológico, Nascimento daria seguimento à ruptura iniciada em seu pensamento nos anos 1960, a partir da inclusão dos conceitos de “resistência” e “revolta” (Guimarães, 2005 e Macedo, 2005).

Entretanto, verificando sua produção e o modo como articulava sua atuação, no ativismo e no mundo das artes, com seu discurso ideológico - conformando a noção de que tudo faz parte de sua luta anti-racista - percebemos que a evolução de sua ideologia durante o autoexílio tinha relação direta com a forma como o autor fala de si mesmo, se projeta e se constrói. Quando falamos em “evolução”, já estamos utilizando um pressuposto que envolve a própria noção do autor, que constrói um discurso na época no sentido de levar seu público e leitor a crer que o conceito de *quilombismo* era consagração e criação afirmada no conjunto de sua “militância pan-africanista”.

De todo modo, em uma análise mais minuciosa dos momentos do autoexílio, percebemos que a noção de pan-africanismo como base de sua ideologia é incorporada e não objeto presente desde seu período no TEN, anos 1940 e 1950. Ainda, que sua autoimagem como artista e ativista nacionalista negro do período do TEN não tivesse relação com seu discurso acerca da democracia racial no final dos anos setenta, nota-se que há mudanças nesse discurso.

Essas mudanças seriam relativamente “simples” se atingissem apenas a esfera do discurso político, ou seja, se estivéssemos tratando de um personagem que tinha uma visão e depois a modificou, como há diversos na história política e intelectual do Brasil. Mas não era o caso. Nascimento saíra do Brasil como homem das artes, do teatro, e retorna como pintor, poeta, (ainda) teatrólogo, professor universitário titular, liderança política no ativismo negro internacional. Em suma, ocorreu uma mudança profunda no seu perfil, ocasionada na experiência no estrangeiro. Desse modo, essa pesquisa procurou verificar não apenas o discurso operado naquele momento, mas também as atividades e experiências que denotariam aqueles atributos no retorno do autor.

A construção do par discurso e imagem emergiu de forma contundente durante a análise dos materiais sobre esse período. A interação que ocorre na ideologia de Nascimento entre seu pensamento, suas pautas políticas, e a percepção de si, ou do que deseja projetar para

seus interlocutores, aparece para nós como construção tributária dessa experiência no contexto internacional.

Para ilustrarmos a importância desses dois pontos, discurso e imagem, podemos ilustrar com o depoimento de Nascimento, realizado nesse período, para o livro *Memórias do Exílio*, um projeto de Pedro Uchôa Cavalcanti e Jovelino Ramos, que coletou depoimentos de exilados políticos brasileiros na época da ditadura militar.

Nascimento inicia seu depoimento apontando sua diferença em relação aos outros entrevistados. Em sua concepção, “sua situação é diferente” pois havia nascido exilado, condição de todos os descendentes de africanos trazidos à força para as Américas (Nascimento, 1976c: 25). Ser um “exilado” em seu próprio território é, portanto, fruto de um discurso do autor que deseja mostrar para seu público que sua luta era maior do que a que corria no Brasil: ela fazia parte de um contexto amplo e transnacional que tinha o Brasil como um dos focos, dado que o mesmo país estaria inserido por conta de seu legado cultural na diáspora.

Nascimento dedica boa parte do depoimento reconstituindo sua trajetória, desde a infância até as atividades do TEN. Em relação à sua militância, e como ela seria construída naquela “situação de exílio permanente”, o autor não tarda em reelaborar sua auto-percepção enquanto um “desajustado social” e de ser “arredio”, no sentido de não ser conivente com as expectativas de subserviência e resignação do negro. Desde criança² até a fase adulta, narra os eventos de forma a ressaltar seu protagonismo diante daquela característica própria que, no entanto, sabemos ter sido cunhada apenas em 1967: revolta. A partir dessa revolta - somada ali, em 1976, com fato de se reconhecer enquanto “estrangeiro em sua própria terra” - Nascimento relê sua participação nos movimentos, insere com mais peso sua participação na Frente Negra Brasileira (mesmo caracterizando-na como “simbólica e espiritual”), se coloca a frente do I Congresso Afro-Campineiro de 1938 e remonta os atributos e objetivos que envolveria o TEN e seus eventos.

Não obstante essa posição de destaque na reconstituição de sua trajetória, Nascimento parece se utilizar daquele depoimento para “justificar” algumas escolhas feitas na juventude. Dentre elas é sua presença no Integralismo, movimento que atribui como “verdadeiro

² Como quando expressa: “Não sabia bem por que, mas tinha uma coisa de protesto dentro de mim desde garoto” (Nascimento, 1976c: 25); ou quando narra o episódio da luta de sua mãe com uma vizinha em defesa de um menino “preto e órfão”, como o “começo da minha consciência sobre a realidade da situação do negro no Brasil” (Nascimento, 1976c: 26).

interessado nas questões de Brasil”³, e seio de vários intelectuais de prestígio do país, aos quais teria conhecido e se relacionado. Sua justificação segue um argumento razoável do não vínculo pleno por ter uma “vida complicada”. Em suas palavras:

“Fundamentalmente essas coisas aconteciam confusamente. (...) Refletindo hoje, agora, é fácil dizer que o caminho certo era o da esquerda. Mas aí é que é. A coisa é meio complicada. Todas as minhas coisas foram e são complicadas. Andei por todo canto, e tive problemas tanto na direita quanto na esquerda. Naquele momento de perplexidade, antes mesmo de sair do exército, já me alistara no movimento Integralista!” (Nascimento, 1976c: 29).

No momento que começa a tratar do presente, ou seja, de sua ida aos EUA, Nascimento reforça a ideia expressa no início de seu depoimento: de que sempre teria sido um “exilado” em seu próprio país, pois sua “terra natal” era África, origem de suas raízes e legado cultural. Nesse sentido, Nascimento estabelece um vínculo de identidade pessoal construído a partir de sua pertença ao continente africano em termos culturais, ou seja, sua cultura, suas raízes que determinariam sua identidade, o modo como ele se definia. Mais: o exílio nos EUA portanto não marcaria um momento específico de sua trajetória e sim, a “continuidade” do que já fazia em outro contexto.

A diferença mínima que aparece no discurso do autor é referente à ideia de “reconhecimento” de seu trabalho. Em oposição às oportunidades que tivera no Brasil, Nascimento estabelece em seu discurso que sempre fora um “marginal” no Brasil, e naquele país anglo-saxão tinha sua produção reconhecida. Reforça citando que tinha sido convidado como *lecturer* em diversas universidades por conta de teatro - coisa que, como ressalta, nunca ocorrera no Brasil -, bem como assumira cargo de docente no Departamento de Estudos Porto Riquenhos da Universidade Estadual de Nova York em Buffalo. Nessa função, chegaria em menos de 4 anos à posição de professor titular.

De fato, no Brasil Nascimento nunca exercera atividade de professor universitário, dado principalmente que tinha um perfil reconhecido como de “ativista” e artista, ou seja, de um elemento próprio da esfera das artes (teatro) e do protesto negro. Além, Nascimento também não era reconhecido, na esfera das artes, como artista plástico: apesar de iniciar suas pinturas no final dos anos 1960 no Rio de Janeiro, é apenas nos EUA que desenvolvera essa atividade. Suas telas, exposições e venda de quadros: tudo faz parte de suas atividades como artista plástico no contexto do autoexílio, e não antes.

³ De acordo com Nascimento:

“As lutas nacionalistas e antiimperialistas, a oposição ao capitalismo e à burguesia, foram os temas que me atraíram para as fileiras integralistas. Etapa importante da minha vida. No Integralismo foi onde pela primeira vez comecei a entender a realidade social, econômica e política do país e as implicações internacionais que o envolviam. A juventude integralista estudava muito e com seriedade. Encontrei e conheci pessoas de primeira qualidade como um San Thiago Dantas, Gerardo Mello Mourão ou Roland Corbisier; assim como um Rômulo de Almeida, Lauro Escorel, Jaime de Azevedo Rodrigues, o bravo embaixador brasileiro num país europeu que se demitiu da carreira após o golpe militar de 1964; ou ainda d. Hélder Câmara, Ernâni da Silva Bruno, Antônio Galloti, M. Mazei Guimarães e muitos outros. Conheci bem de perto o chefe integralista Plínio Salgado de quem em certa época fui amigo” (Nascimento, 1976c: 30)

Assim, o discurso em torno da “marginalidade” e “reconhecimento”, que envolvem uma comparação - dentro da “continuidade” - entre sua vida no Brasil e nos Estados Unidos, nos sugere alguns fatos em relação a seu autoexílio: ampliação de suas atividades, entendidas e lidas em sua autobiografia como partes de um mesmo trabalho, ou seja, de seu ativismo político; e a construção de uma autoimagem de honra em resposta à marginalidade a qual lhe acometia a vida no Brasil.

Essa “marginalidade” é complexa, pois envolve um discurso internacional de pan-africanismo, sendo incorporado nesse período por Nascimento, que preconizava o lugar da marginalidade e do estrangeiro do negro na diáspora. O autor trabalha, portanto, com uma noção de “marginalidade” que envolve ler sua situação no mundo como um “exilado estrutural”, por conta de seus antecedentes africanos, e ao mesmo tempo para demarcar diferença de sua condição nos Estados Unidos em contraste com o Brasil, dado que no país que vivia no momento tivera mais reconhecimento e oportunidades.

Nesse sentido, com as questões que Nascimento traz à tona nesse depoimento, podemos perceber a importância que dentro de seu discurso parece ter a ideia de “quem ele é e onde ele está”. O que faz, o que fez, como fez e qual sua contribuição ao mundo aparece no discurso proferido ali de modo contundente, remetendo ao seu passado e presente. A incorporação de ideais pan-africanistas presentes na fala marcam também o modo como o autor constitui a visão de si, e não apenas sua crítica política e seu ativismo. A autoimagem como “exilado estrutural”, diferente dos outros do mesmo projeto, nos acende a questão de “por quais motivos Nascimento queria se diferenciar?”.

Dessa maneira, o modo como o autor articulava seu discurso ideológico com sua autoimagem reforça a importância de ser esse par o eixo de nosso estudo. Para tentar lidar com essas questões, complexas em termos de reconstrução e problematização sociológica, recorreremos a alguns autores que pudessem nos ajudar a construir a questão teórica em torno da reconstrução de uma trajetória.

Trajetórias em foco

Para tentar estruturar, portanto, as bases dessa reconstituição da trajetória de Nascimento, nos fundamentamos teoricamente na abordagem de Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke. Em seu trabalho *Gilberto Freyre: Um Vitoriano dos Trópicos*, a autora reconstrói a trajetória de Gilberto Freyre em seus anos de formação no estrangeiro. Nosso estudo (embora menor e menos elaborado) tem o intuito de tratar de um personagem que se encontra em

processo constante de auto-reelaboração em um contexto internacional com o intuito de fortalecer sua imagem no seu próprio país.

A análise de Pallares-Burke nos instrumentaliza com uma reflexão sociológica de como reconstruir trajetórias, considerando contextos, subjetividade e reelaborações próprias do sujeito estudado, que se insere nas memórias criadas em torno daquela trajetória. Pallares-Burke demarca o sentido da construção de uma biografia intelectual, que nos orienta teoricamente para tentar reconstruir a trajetória de Nascimento:

“Um biografia intelectual no sentido estrito pode ser definida como estudo do desenvolvimento das principais ideias e interesses do protagonista, observando-se mais a jornada do que seu destino final, e tentando-se explicar como um dado escritor, artista ou estudioso se tornou a pessoa que a posteridade conhece” (Pallares-Burke, 2005: 19).

Segundo a autora, na reconstrução de uma trajetória seria necessário compreender o contexto que aquele personagem atuaria, pensando nas implicações deste para seu pensamento, seja nas incorporações ou na negação das ideias ali presentes.

“Para se entender um intelectual no seu próprio tempo e discutir o modo como ele pode ter dado continuidade e ao mesmo tempo transcendido o mundo cultural que herdou, é imperativo um esforço de descrever o campo intelectual ao qual ele pertencia” (Pallares-Burke, 2005: 19).

Incorporamos em nosso estudo também a noção dos perigos que decorrem uma reconstrução biográfica. O primeiro é o perigo de tomar a autoimagem ou a autointerpretação do biografado acriticamente e interpretá-las literalmente, parafraseando-as ao invés de refleti-las criticamente como fonte de interpretação histórica do protagonista (Ibid.: 20). A base desse perigo está em o analista sucumbir às reinterpretações que o tempo as experiências remontam aos personagens. Em nosso caso não fora diferente.

O segundo perigo de uma reconstrução biográfica é seguir caminho teleológico de interpretação da vida do investigado, “sugerindo que este segue um percurso linear em direção a um objetivo particular, sem se admitir a possibilidade de o olhar se desviar quer para esquerda quer para direita, e muito menos o risco de a pessoa entrar num beco sem saída ou se envolver em projetos alternativos que podem ser, eventualmente, descartados” (Pallares-Burke, 2005: 30). De acordo com a historiadora, seria uma “tendência muito humana” um personagem descrever os fatos de sua vida para os outros (ou mesmo para si) como uma “sucessão ordenada de eventos como se tivesse sempre sido uma busca de objetivos claros e harmoniosos, sem conflitos e desordem” (Ibid.: 21).

A reconstituição de uma trajetória, portanto, passa pela depuração entre o que é discurso e o que é fato. Mesmo diante da quase impossibilidade de retratar acontecimentos extamente na forma e sentido que ocorreram, a autora chama atenção para os discursos

“sedutores”d e uma visão parcial, que tendem a tomar conta da reconstituição analítica de um período. Supracitando Robert Rosenstone tratando sobre a dificuldade de reconstituir a biografia do escritor Lafcadio Hearn, Pallares-Burke dá um ideia do que entendemos pelo material consultado:

“tão prolífico e convincente é Hearn que todo biógrafo tem de lutar para não ser seduzido pela sua prosa e para evitar se tornar uma espécie de espelho, que nada mais faz do que refletir o que ele queria que todos os leitores vissem” (Rosenstone apud Pallares-Burke, 2005: 21).

Pallares-Burke insere também a importância que tem, além da compreensão do contexto e pensamento, olhar para as autoimagens construídas do indivíduo estudado. Elas dariam, nesse sentido, dos caminhos e descaminhos que aquela trajetória tomara, e as possibilidades construídas dentro dela. Como a autora nos elucida:

“Gostaria de sugerir que a autoimagem, ou melhor, as múltiplas autoimagens sucessivas que um indivíduo possa ter não devem ser simplesmente descartadas como se fossem dados nos quais não se pode confiar. A autoimagem de um escritor famoso ou de um estadista revela alguma coisa de sua natureza, enquanto a imagem que um jovem tem de si mesmo, especialmente quando ainda não sabe o que se tornará, é ainda mais importante. Essas auto-imagens devem ser usadas - ao lado das imagens que outras pessoas têm desse indivíduo - como auxílio na construção de uma narrativa e na interpretação de uma vida. Em suma, se é verdade que a auto-apresentação não deve ser tomada literalmente, ela deve ser, no entanto considerada seriamente” (Pallares-Burke, 2005: 22).

Ainda, a verificação dessas autoimagens podem passar pela observação atenta da produção do investigado, no sentido de detectar pequenas alterações, ou pesos diferenciados para questões antes trabalhadas. Pallares-Burke assinala a importância dessa atenção sobre reconstituições de escritos, pois “quando republicam trabalhos antigos, alguns deles os reproduzem sem alteração; outros fazem alterações silenciosas, e um terceiro grupo assinala as mudanças que faz” (Pallares-Burke, 2005: 29). Estas alterações de texto, para a autora, podem refletir de modo geral uma “mudança de personalidade” (Pallares-Burke, 2005: 32).

A partir da análise de Pallares-Burke, voltamos para olhar nosso objeto em questão. Nascimento, como mencionamos, vai para autoexílio como artista e retorna como líder. Seu discurso ideológico no período passa pela incorporação de elementos transnacionais, como pan-africanismo e afrocentrismo, que dão novos sentidos no modo como o autor reflete sobre cultura negra e questão racial no Brasil. Além dessa entonação em sua ideologia, o autor reconstrói sua própria trajetória, relendo suas experiências do passado à luz de uma nova perspectiva de identidade negra, sendo esta transnacional e diaspórica.

Nesse sentido, articularemos o par conteúdo e imagem para perpassar por toda a obra do período produzida por nosso autor. Algumas questões adjacentes aparecem dessa questão, como “o que significou o exílio em sua trajetória?”, em que circunstâncias o autor definia suas

situação enquanto autoexilado, entre outras. A compreensão de como o autor agenciara sua própria experiência através de sua autoimagem e discurso ideológico (sendo que um nutria o outro indistintamente) pode nos ajudar a resolver tais questões.

O autoexílio no momento e no contexto que ocorre também amplia a perspectiva de interesse sobre o objeto. Primeiro em relação ao Brasil. Nascimento sai em 1968, em pleno auge da Ditadura Militar. Apenas 2 meses depois de sua ida aos Estados Unidos, o governo declarava o Ato Institucional número 5 (AI-5), que cerceara as liberdades políticas e civis dos cidadãos brasileiros. Em clima de repressão e censura, dezenas e centenas de opositores diretos e indiretos ao regime recorrem ao exílio, muitas vezes por decisão própria, outras em fuga de repressão, prisões e até proteção a vida.

Nascimento nesse contexto entra na “conta dos exilados”: referências a inquéritos policiais militares em seu nome e sua participação no projeto *Memórias do Exílio* o insere na história política dos exilados do país. Esse período se torna especial pois Nascimento conjuga, com outros exilados, uma frente ampla do que o historiador James Green denomina “resistência democrática”, ou seja, atuação política e ideológica contra a repressão e autoritarismo instalado no governo militar brasileiro. As memórias de amigos como Clóvis Brigagão reforçam isso e, nesse sentido, independentemente de ir por conta própria ou forçado, Nascimento se insere na memória coletiva entre os exilados.

Do outro lado, temos o contexto internacional, que é no mínimo “explosivo” naquele período. Para citar alguns fatos: Guerra do Vietnã, luta pelos direitos civis nos EUA, movimento de contracultura, lutas de libertação de países africanos e sem número de protestos em países como EUA, França, Alemanha entre outros. Para nos focar no contexto norte-americano, no qual Nascimento se instala, aquele era o momento de emergência e consolidação do movimento pelos direitos civis dos negros, que iniciara na década de 1950.

Em 1968, após o assassinato dos maiores líderes Malcolm X (assassinado em 1965) e Dr. Martin Luther King (assassinado em 1968), o movimento tomava proporções mais radicais, com a emergência do Partido dos Panteras Negras, dentro da esfera do *Black Power Movement*, e a expressão artística co movimento, *Black Arts Movement*, na figura de LeRoy Jones. Nascimento aterriza em um período de alta efervescência política e social devido a queda do sistema de segregação racial (*Jim Crow* e *Sit Law*), que ao mesmo tempo funcionara como um catalisador de oportunidades e possibilidades naquele cenário. É nesse sentido que o autor articula uma carreira como artista plástico, atividade que não era principal no Brasil, e consegue se instalar no meio universitário como professor.

Desse modo, reconstruir a história do autoexílio de Nascimento permite com que possamos percorrer momentos históricos singulares do século XX, e compreender em que

medida tais contextos interferem na trajetória do autor. Seguindo, portanto, as orientações metodológicas de Pallares-Burke, e compreendendo a importância de verificar nessa trajetória a articulação entre discurso e imagem, estruturamos nosso estudo da seguinte forma.

Primeiro investigamos a literatura sociológica sobre o autor. Os estudos sobre Abdias do Nascimento, muitos com foco no TEN, nos ajudam a compreender algumas questões sobre seu discurso ideológico que já estavam consolidadas na crítica sociológica, bem como entender como se constituía seu posicionamento antes do autoexílio. As análises de Antônio Sérgio Guimarães (2005), que nos fornecem uma base para categorização da produção de Nascimento; de Márcio Macedo (2005), que reconstrói a trajetória do autor até 1968; e de Paulina Alberto (2011), que analisa noção de agência e protagonismo dos intelectuais negros em relação às principais ideias em torno do debate racial do século XX, serão fundamentais para tratar dos objetos mobilizados nessa seção. Nesse sentido, dois pontos se sobressaíram de nossa verificação, e serão trabalhados no capítulo primeiro: evidências de um projeto de liderança negra e a questão da negritude.

A ideia de um projeto de liderança negra, presente no TEN principalmente pela voz de Guerreiro Ramos, dá sentido a proposição acerca das imagens que Nascimento remontaria no contexto internacional. Nossa sugestão é que Nascimento não elabora uma visão completamente nova no autoexílio a partir das novas experiências, mas articula expectativas antigas dentro das oportunidades vigentes naquele âmbito. A partir da análise da figura de Guerreiro Ramos e do Congresso de 1950, reconstituímos o momento em que os intelectuais negros do TEN rompem politicamente com o pacto democrático. De acordo com a literatura, em especial Paulina Alberto (2011), o rompimento que tinha em sua base a mobilização da ideia de negritude, de certo modo não seria a única questão em voga. Como a historiadora norte-americana demonstra, expectativas daqueles intelectuais negros de intervirem na agenda de estudos sobre a questão racial, ou seja, legitimar sua posição de ativistas e “pensadores” do debate sobre o negro, também conjugam as incompatibilidades entre eles e os setores progressistas que compõem o pacto. Esse insight da autora pode ser melhor percebido, como exporemos, na exposição da tese de Guerreiro Ramos no Congresso de 1950, na qual o sociólogo defende a participação ativa do TEN em um projeto internacional de pesquisa sobre o negro. O que retiramos dessa experiência ali exposta é que, apesar de secundários, existiam elementos presentes no TEN para construção de uma “*intelligentsia* negra”, que, no limite, não são muito diferentes da imagem construída por Nascimento em torno de seu papel como “pensador da diáspora”.

A questão da negritude, no entanto, que é a base central desse rompimento. Desse modo, exporemos como esse marcador da diferença, em um contexto no qual o discurso conservador de democracia racial preconiza a não-diferenciação (notem que é diferente de “igualdade”, pois de certo modo, os intelectuais negros do TEN também a buscavam), corrobora para que o grupo rompa politicamente e ideologicamente com a ideia de democracia racial. Em especial, no discurso de Nascimento, a noção de negritude se projetaria para ideia de cultura negra, e por ela o autor conduz seu discurso de ruptura. Essa exposição se torna importante para compreender a base do discurso ideológico pela esfera da cultura que o autor mobilizaria no autoexílio.

No capítulo dois, trabalharemos com a trajetória de Nascimento no autoexílio, e os contextos daquela época. Os acontecimentos, as atividades, as redes pessoais, as possibilidades e oportunidades em torno daquela experiência serão trabalhados em conformidade com os contextos dos Estados Unidos, onde estava, e Brasil. A importância de falar sobre o país nesse período que Nascimento esteve fora é ponderar em que medida seu discurso em torno de cultura negra e África estava em consonância ou não com a forma como era abordado aqui, seja pelo corpo diplomático brasileiro que amplia sua relação com países africanos nos anos 1960 e 1970, seja no discurso da nova geração do movimento negro que surge em meados dos anos 1970. Ainda também trataremos nesse capítulo sobre a “peregrinação internacional” de Nascimento, em sua participação de congressos e seminários em países do continente africano, europeu e americano. Esses congressos, em especial os realizados em África, são importantes para reconfiguração do autor no ativismo internacional, determinando influência sobre seu discurso e autoimagem.

Na sequência, no capítulo três, abordaremos uma análise sucinta de toda a produção de Nascimento no período. Essa produção compreende as obras artísticas (pinturas, poesias e peças) e políticas, envolvendo escritos, artigos, livros. Como veremos, a análise dessa produção (e suas modificações e reelaborações) é essencial para compreendermos o modo como, dentro de seu discurso ideológico, Nascimento articula sua autoimagem e sua percepção política sobre cultura negra e democracia racial. Dividimos as obras em 3 etapas, que refletem discurso produzido e as experiências pessoais em âmbito internacional. O deslocamento de alguns “marcos” de sua trajetória intelectual bem como os sentidos do autor interpretá-la de modo linear e unificado poderão também ser abordados a partir da análise destas obras. Também, como um dos itens de destaque, dedicamos uma discussão em torno do conceito de *quilombismo*, mobilizando alguns autores que refletiram sobre essa ideia, e as implicações da mesma no discurso e imagem de Nascimento.

Essa pesquisa, como mencionamos, não foi de fácil realização. Além da dificuldade do objeto, e da sucessão de implicações subjetivas internas ao discurso de Nascimento, analisar a trajetória de um personagem extremamente político não pode ser visto como realização sem ganhos e perdas. Os ganhos, talvez, se reflitam pelos contextos que trataremos e certa elucidação sobre os fatos que envolvem esse período, tão pouco trabalhado na literatura e minimizado nos depoimentos e autobiografias do autor. As perdas, é que toda análise se pretende menos emotiva ou, despida de construções parciais, seja de defesa ou de ataque. Nesse sentido, o Abdias do Nascimento que trazemos aqui é um Abdias em construção. E é desse modo que pretendemos, como explicitamos no início desta introdução, contribuir minimamente para o campo de estudos sobre intelectuais negros: revelando uma história de reconstrução de imagens, as quais podem ser entendidas como expectativas de inserção e integração social.

Materiais e Fontes

A pesquisa contou com uma quantidade bastante numerosa e significativa de fontes e materiais para reconstituição para investigarmos a trajetória de Nascimento em seu autoexílio.. Dentre elas, material bibliográfico, entrevistas, documentos, cartas, fotografias, vídeos (e muitas viagens para coletar tudo isso) foram utilizados

Começamos pelas entrevistas. Entrevistamos o próprio Abdias do Nascimento em duas ocasiões (2006 e 2010). Nestes depoimentos, a base de nosso roteiro fora reconstituir alguns detalhes em torno do período que residiu nos Estados Unidos, e suas redes pessoais lá. Como veremos, as amizades e proximidades foram fundamentais para colaboração nos primeiros anos de Nascimento naquele país.

Também entrevistamos Elisa Larkin-Nascimento, esposa de Abdias. Elisa é personagem fundamental para compreender alguns aspectos desse período, em especial a partir de 1976 quando se casam, pois ela seria parceira e co-autora de alguns trabalhos do autor, além de trabalhar em diversas traduções dos trabalhos dele.

Viajamos para os Estados Unidos, onde entrevistamos dois personagens próximos de Nascimento no período dos anos 1970: Molefi Asante e Anani Dzidzienyo. Molefi Keiti Asante é professor de Temple University, responsável pela criação do primeiro programa de doutorado em Estudos Afro-Americanos nos EUA, e autor de certo impacto na discussão de relações raciais, especialmente por conta de seu conceito de Afrocentricidade. No período de exílio e atuação de Nascimento na Universidade Estadual de New York em Buffalo, Asante também era professor naquela universidade. Anani Dzidzienyo, professor de Brown

University, conheceu Nascimento também desse período. Dzidzienyo tinha interesse nas questões raciais no Brasil⁴ e via a figura de Nascimento como privilegiada para falar dessas questões. Conheceu Nascimento em 1973, em um seminário realizado em Harvard University.

Entrevistamos também Clóvis Brigagão, amigo de Nascimento desde meados dos anos 1960, e responsável por apresentá-lo a Leonel Brizola. Brigagão também vivera em exílio durante o período que Nascimento esteve fora, primeiro nos Estados Unidos e depois Portugal. Brigagão foi uma das figuras centrais na articulação de exilados para projeto político do PDT de Brizola, que foi formado durante o exílio de ambos, em 1979.

As conversas informais com James Green e Kabenguele Munanga também trouxeram contribuições importantes para o nosso trabalho. Com o historiador Green, tratamos sobre a ideia de “exílio”, para tentar compreender se existia definições precisas em torno do termo no período em que Nascimento estivera nos EUA, e em contato com outros exilados. Green é autor de uma das obras de referência desta pesquisa, sobre a oposição dos exilados brasileiros feita dos EUA contra o regime militar aqui vigente. Com Munanga, tratamos sobre os professores da USP do período dos anos 1970, para tentar investigar uma contraposição na imagem do autor. Como veremos, parte do enfrentamento político de Nascimento com a repressão do governo militar passara por um atrito em 1977 com uma delegação de pesquisadores e professores que estudavam sobre África e cultura negra. Nossa ideia era entender se existia alguma imagem pré-formalizada daqueles professores sobre Nascimento naquele momento, dado de Munanga conviveu com parte deles, como o professor Fernando Mourão.

Em adição às entrevistas e depoimentos, exploramos em diversas visitas o Acervo Abdias do Nascimento, localizado no Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros (IPEAFRO) no Rio de Janeiro. Lá analisamos algumas correspondências do autor datadas do período, recortes de jornal, fotografias, documentos e textos referentes sua atuação no contexto internacional.

Nos Estados Unidos, além de realizarmos entrevistas, coletamos informações e materiais (catálogos de exposições, documentos em bibliotecas, publicações, entre outros) que nos ajudaram a compreender o período em que Abdias do Nascimento viveu no país.

Todos esses materiais, e os trabalhos produzidos por Nascimento constituíram nossa fonte primária para resgatar os fatos desse período. Não foi tarefa fácil, dado a quantidade de itens que foram sendo incorporados em tempos diferentes - muitos até bem em cima do prazo

⁴Inclusive há uma passagem dele aqui, em 1971, onde morou por algum tempo em Salvador.

para finalização dessa pesquisa -, mas tentamos constituir aqui do melhor modo possível o que foi esse momento na trajetória do autor.

Gostaríamos, por fim, de abordar sobre falhas e déficits do estudo. Primeiramente, foi não foi possível incluir muitas fontes para “contrapor” a visão do nosso pesquisado. Apesar de elementos factuais ajudarem a reconstruir de modo mais imparcial o período investigado, a falta de depoimentos ou mesmo trabalhos contestando os discursos ou autoimagens criadas pelo autor se mostra como uma falta para balizar melhor a construção e verificação do objeto. E, ainda, tornara mais difícil a tarefa apontada por Pallares-Burke de depurar o que era discurso e o que era fato. Não obstante a colaboração de alguns trabalhos historiográficos como de James Green, Jerry Dávila e Paulina Alberto, sentimos que essa falta do “contra” pode pesar em alguns aspectos desse estudo.

Outro déficit envolve uma construção mais articulada entre pensamento de Nascimento com outros autores. Tentamos construir, a partir da abordagem sobre as influências que comporiam o discurso ideológico de Nascimento do período, a ponte entre seu pensamento e principais elementos constituintes do pensamento internacional. No entanto, tendo em vista a quantidade de materiais trabalhados, consideramos que esse item poderia ser mais aprofundado, em vista de fazer uma reflexão mais analítica e teórica sobre a ideia e cultura negra. Essa falta, em muito atribuída a não possibilidade nossa de conseguir sintetizar uma análise convincente em tempo hábil, determinou a ausência de algumas referências teóricas que julgávamos bastante importantes para analisar a ideologia de Nascimento. Contudo preferimos dar maior peso para formulação da autoimagem do autor, ponto que, nos estudos sobre Abdias, tinha pouco espaço.

Ainda assim, esperamos que esse estudo seja uma pequena contribuição para os estudos produzidos sobre Abdias e, em um aspecto mais amplo, sobre intelectuais negros brasileiros. Como dissemos, esse no fundo era o maior motivador de nossos esforços. Boa leitura.

Capítulo 1 - Abdias e sua trajetória

Nesse capítulo discutiremos as principais contribuições dos estudos produzidos na literatura sociológica e historiográfica sobre Abdias do Nascimento. Os elementos apresentados nesses estudos nos guiam para delineamento dos principais tópicos a serem abordados para análise da trajetória do autor. Grande parte dos estudos localizam seus esforços na análise sobre o Teatro Experimental do Negro, e os reflexos da interlocução do grupo no cenário das questões raciais dos anos 1940, 1950 e 1960.

A abordagem desses tópicos se insere na referência à contribuição de Antônio Sérgio Guimarães, que sugere a trajetória intelectual de Nascimento como dividida em 3 momentos, até final dos anos 1960: (1) de matriz nacional, pautada na ideia de democracia racial; (2) da negritude, com denúncia da democracia racial e influência dos estudos UNESCO (especialmente Florestan Fernandes); e (3) da incorporação de conceitos externos, especialmente de revolta e resistência de Camus, implicando na radicalidade do discurso de ruptura, produzindo sínteses em seu pensamento, que fluiriam para o *quilombismo*. Para fundamentarmos a discussão sobre período do exílio, é necessário um tratamento inicial sobre os dois últimos momentos. É a partir dessa categorização que trataremos, pela literatura, as questões que envolvem a constituição de imagem e discurso.

Em relação à imagem, ou melhor, a construção da autoimagem de Nascimento, trataremos sucintamente sobre as evidências de um projeto de “intelligentsia negra” do TEN nos anos 1950 e seus reflexos sobre Nascimento. Dois pontos são essenciais para ilustração desse projeto: a figura do sociólogo Alberto Guerreiro Ramos e o I Congresso do Negro Brasileiro de 1950. Como abordaremos, as influências do projeto tecido nas intenções de Guerreiro reverberarão sobre a trajetória de Nascimento, e estará pautada justamente sobre os acontecimentos daquele Congresso de 1950.

Em relação ao discurso, ou melhor, conteúdo da ideologia de Nascimento, envolveremos como a noção de cultura negra começa a ser delineada no discurso do autor a partir dos anos 1960. Tributária da noção de “negritude”, preconizada pelo TEN no final dos anos 1940, essa identidade que vincula a herança africana da cultura negra brasileira ganha contornos políticos no discurso do autor antes de sua ida aos Estados Unidos. Ou seja, ela estaria no cerne da ruptura ideológica do autor com as noções de democracia racial e discurso da mestiçagem. Entender como é incorporada essa noção de negritude, e se caminha via discurso ideológico para ideia de resistência e revolta, como o autor apresenta na introdução a obra “O Negro Revoltado” (1968), é essencial para construirmos a trajetória de Nascimento a partir do

contexto brasileiro e entender, como abordaremos nos próximos capítulos, o diálogo estabelecido em contexto internacional de sua ideologia.

Esses dois aspectos da reconstituição dessa trajetória serão desenvolvidos tendo por base a leituras da literatura sociológica e historiográfica sobre Abdias do Nascimento e o TEN entre período de 1914 e 1968. Entre essa literatura, grande parte do material é construído na análise do grupo o qual Nascimento liderou. As questões críticas pertinentes para nosso diálogo residem especialmente em três tópicos, que serão mobilizados dentro das duas seções propostas: (a) projeto de liderança do TEN dentro do ativismo negro nos anos 1950 e a figura de Guerreiro Ramos; (b) a importância da negritude dentro de um contexto da “democracia racial negra”, como preconizada Guimarães & Macedo (2008); e (c) ruptura ideológica de Nascimento com a vertente conservadora da ideologia da democracia racial no Brasil, processo paulatino que ocorre desde 1950 e se cristaliza a partir de 1966 (como se pode observar no conteúdo da “Carta Aberta ao Festival Mundial das Artes Negras” de 1966 e à introdução de “O Negro Revoltado”, escrita em 1967).

Como introdução contextual para tratarmos dessas questões, apresentaremos em seguida um tópico destinado a reconstituição da trajetória de Nascimento entre 1914 e 1968. Trataremos sobre os principais fatos, vínculos e realizações nos dão a tonalidade de quem era esse autor antes de chegar nos EUA em Outubro de 1968, onde viveu por 13 anos. A trajetória pessoal e intelectual de Nascimento no período anterior a seu autoexílio pode nos elucidar algumas questões que acompanham seu discurso ideológico a partir dos anos 1970, bem como indicar possíveis aspirações na construção de sua autoimagem.

1.1 - A trajetória de Abdias do Nascimento entre 1914-1968

A vida de Abdias do Nascimento está marcada pelas múltiplas atividades que realizara. Economista de formação, Nascimento passara por diversas áreas e experiências antes mesmo de sua ida aos Estados Unidos. Dramaturgo, ator, escritor, poeta, ativista político são algumas dessas facetas, que iremos resgatar aqui. Os principais fatos desse período podem ser resgatados pelas biografias escritas por Éle Semog (2006) e Sandra Almada (2009), além da biografia sociológica escrita por Márcio Macedo (2005).

Abdias do Nascimento nasceu em Franca, interior de São Paulo, em 14 de Março de 1914. Falecera recentemente em Maio de 2011, na cidade que adotou por grande parte de sua vida e cenário de realizações relevantes em sua trajetória, Rio de Janeiro. Nascido em uma família de sete filhos, o pai João Ferreira do Nascimento era sapateiro e a mãe, Georgina Ferreira do Nascimento (Dona Josina) era cozinheira, doceira e costureira. Nascimento teria

uma infância pobre, na qual conciliava, desde os nove anos de idade, a escola com trabalho de entregador de carne e leite.

Na forma como Nascimento reconstitui esse período, a partir dos depoimentos presentes nas biografias escritas por Semog e Almada, a “sede pelo conhecimento” teria o inserido no mundo da literatura. Com cerca de 12 e 13 anos, tomava conta do escritório de um médico da cidade que, quando viajava, Nascimento aproveitava para realizar “incursões pelas obras daquela biblioteca”. Obras de Monteiro Lobato e Euclides da Cunha teriam sido devoradas por Nascimento, naquelas primeiras experiências de formação.

Com 16 anos, formado em um curso de contabilidade, Nascimento decide ir para São Paulo onde ingressa no Exército como voluntário apenas com 16 anos (para tanto, falsificara documentos fingindo ter maioridade), em pleno contexto da revolução de 1930. Fica no Exército até 1936 quando é expulso da corporação por problemas disciplinares, devido a uma briga que se envolveu com oficiais da polícia e um delegado. Por essa infração, além de ser preso pela primeira vez por 30 dias, também tem sua expulsão decretada. É nesse momento que conhecera Sebastião Rodrigues Alves, companheiro dessas confusões iniciais dos anos 1930, bem como do ativismo que Nascimento iria começar naquela época.

Como um “curioso”, Nascimento encerra fileiras do Integralismo e freqüenta reuniões da Frente Negra Brasileira. Entre os dois, Nascimento tivera mais atuação no Integralismo, que no período, parecia reconverter mais oportunidades sociais para ele. Relendo a biografia de Nascimento, esse parece ser um período bastante “confuso” em termos de suas escolhas, ou seja, podemos perceber que o autor estava “tateando” possibilidades de ascensão social. A escolha pelo Exército reflete isso, dado que parte do contingente de jovens de origem social baixa adentram a instituição vislumbrando certa ascensão. Também, em termos políticos, sua “efervescência da juventude” parecia estar em processo de definição. A participação no Integralismo, na Frente Negra, a participação coadjuvante no comunismo (entregava jornais no Exército de modo clandestino, “Lanterna Vermelha”, e chegara até fundar um, “Recruta”, mas sem sucesso) demonstram que não estamos diante de um jovem convicto dos caminhos que escolhia, pré-determinado em suas pautas políticas.

De toda maneira, o Integralismo parecia um caminho viável: havia integrantes da Frente Negra Brasileira (Macedo, 2005), e o discurso nacionalista do grupo, de caráter anti-imperialista e defesa de bandeiras nacionais, parecia um caminho “mais seguro”. Seguro no sentido de que, pelo menos até 1937, com a implantação da ditadura varguista, a Ação Integralista Brasileira tinha respaldo social mais consolidado do que a Aliança Nacional Libertadora, de caráter comunista, que enfrentava sérias restrições sociais. No Integralismo, Nascimento entraria em contato com artistas e intelectuais de prestígio, que trariam mais

sentido de pertencimento àquele jovem do interior construindo seu lugar. Personalidades como Plínio Salgado, Roland Corbusier, Alceu Amoroso Lima, Santiago Dantas e Gerardo Mello Mourão, com quem criaria amizade duradoura até os tempos de velhice. Além das pessoas, o Integralismo, segundo nos informa Macedo, também seria essencial para incorporação dos valores de nacionalismo na formação de Nascimento, valores estes que seguiriam por toda sua trajetória intelectual e apareceriam, como também ressalta Guimarães (2002; 2005), no posterior conceito de *quilombismo*.

Nascimento e seu amigo Rodrigues Alves permanecem o Integralismo até 1937, quando além de ilegal, a organização abraçava cada vez mais ideais racistas da Alemanha hitlerista. Também não podia mais participar da Frente Negra, pois com a ditadura, ambas as organizações seriam desmanteladas. A essa altura Nascimento já estava no Rio de Janeiro, para onde mudara em busca de novas oportunidades e, também, “apagar a mancha na ficha policial”. De fato, e o autor ressalta isso em seu depoimento (Nascimento & Semog, 2006), o fato de ter sido expulso da corporação militar o colocava em constantes olhares policiais, pois se trataria de um indivíduo “pronto para causar problemas”. No Rio de Janeiro vai morar no morro da Mangueira, onde, junto com Rodrigues Alves, começa a freqüentar (e conhecer) terreiros de umbanda e candomblé. Eram os primeiros contatos de Nascimento com as religiões afro-brasileiras.

No Rio de Janeiro, Nascimento faz “bicos” para sobreviver e adentra a Faculdade de Economia, na Universidade do Brasil, curso este que já havia iniciado em São Paulo, na Faculdade Álvares Penteado. Apesar de ser preso novamente em 1938, por conta de atividades políticas vinculadas ao Integralismo, conseguiu terminar o curso naquele ano.

Participa no mesmo ano, em Campinas, do Congresso Afro-Campineiro, o que designa, segundo Macedo, a inauguração da fase de ativismo nas questões raciais. Desse congresso parte a participação de Nascimento na comitiva que, em 1938, leva uma carta ao Presidente Getúlio Vargas para protestar contra a proibição do *footing* dos negros aos domingos, na Rua Direita em São Paulo. É também nesse Congresso de 1938 que conhece Aguinaldo Camargo, que viria a ser tornar um de seus grandes parceiros na empreitada do Teatro Experimental do Negro.

Um fato biográfico nos chama atenção nesse momento. Como Macedo o bem reconstitui, entre os anos de 1936 e 1943, é um período de “juventude transviada” de Nascimento. Nesse sentido, acreditamos que a ida para Campinas é muito mais conjuntural do que racionalizada: novamente, como acontecera 2 anos antes em São Paulo, ficar no Rio diante da repressão política e da prisão era arriscado. Assim, se dirige para aquela cidade do interior de São Paulo, onde convive com um amigo de infância, Geraldo Campos, e colabora na organização do

Congresso Afro-Campineiro. Geraldo Campos fora militante na Frente Negra brasileira, e após a proibição das organizações pela ditadura varguista, organizara pequenas reuniões na cidade de Campinas, onde morava.

Volta em 1939 para o Rio de Janeiro, após tempo em Campinas e em Marília, onde trabalhara em um banco como contador. Conhece nesse momento Guerreiro Ramos, recém chegado da Bahia para cursar, com uma bolsa do Estado, a faculdade de Ciências Sociais na Universidade do Brasil. No Rio, também reencontra Gerardo Mello Mourão, que o apresenta aos poetas Efraim Tomás Bó, Godofredo Iommi, Juan Raul Young e Napoleão Lopes. Juntos, formaram o grupo denominado *Santa Hermandad Orquídea*, que realizara um *tour* por países da América do Sul, onde Nascimento atuara como jornalista. Isso nos idos de 1941, em uma viagem que dura dois anos passando pelo norte do Brasil, Colômbia, Bolívia, Peru, Argentina e Uruguai (Macedo, 2005; Nascimento, 2006; Almada, 2009).

Dessa viagem, dois momentos teriam impacto na trajetória de Nascimento. Primeiro a experiência de assistir em Lima a peça *Imperador Jones*, representada no palco por um ator branco pintado de preto. Aquilo, nas reconstituições biográficas feitas pelo autor, teria sido um primeiro motivador para a criação posterior do TEN (Nascimento, 1976, 1988, 2000, 2006; Almada, 2009; Macedo, 2005). Em seguida, em Buenos Aires, por intermédio de uma bolsa de estudos, dedica-se por alguns meses a um curso de teatro no *Teatro del Pueblo*, onde tem aulas de linguagem teatral, interpretação, cenário e direção.

Munido desse conhecimento, e do estímulo em fundar um grupo de teatro, Nascimento retorna em 1943 ao Brasil, onde, por conta de um processo judicial desenrolado à revelia (da agressão aos policiais em 1936 e da expulsão do Exército), fora preso novamente. Desta vez fica preso no Carandiru, em São Paulo, onde criaria um grupo, Teatro do Sentenciado, e desenvolveria as primeiras atividades de interpretação e direção teatral entre os presos. Nesse momento também começa a escrever um romance, *Zé Capetinha*, e um caderno de memórias da prisão, *Sub Mundo*, que, no entanto, nunca seriam publicados⁵. Nesse período, conforme nos informa Macedo (2005: cap. 1), Nascimento entraria em contato com obras de intelectuais como Arthur Ramos e Gilberto Freyre, que seriam responsáveis pelas primeiras noções sobre relações raciais, democracia racial e culturas negras no Brasil para o autor.

Um detalhe biográfico pode ser ressaltado desse período até sua prisão em 1943, ou melhor, antes da criação do TEN. Pelas influências estabelecidas principalmente pelo grupo *Santa Hermandad de Orquídea*, Nascimento teria incutido como “caminho” a atividade

⁵ Os dois escritos estão anexados no trabalho de Gérard Police, em sua volumosa biografia sobre Abdias do Nascimento entre 1914 e 1944 (Police, 2000). Macedo, em sua análise sociológica da trajetória de Nascimento também faz uma análise contextual dessa obra (Macedo, 2005: cap. 1). Ademais, no acervo Abdias do Nascimento (IPEAFRO) há cópias mimeografadas desses dois escritos, que ainda (infelizmente) nunca foram publicados.

artística, complementada com ofício no jornalismo. Vale ressaltarmos que o jornalismo não era profissão regulamentada nos idos dos anos 1940, e acaba se tornando o “ganha-pão” de muitos escritores, intelectuais e artistas, dentre eles Nascimento. Pela escolha em fazer curso de teatro em Buenos Aires, o grupo no Carandiru, e a composição dos primeiros escritos, podemos, sem prejuízo das análises apresentadas sobre a biografia do autor, apontar que o “caminho das artes” era o que estava mais certo em suas decisões. A importância de demarcar essa “escolha” (ou, oportunidade) é que essa atividade de artista o caminhará em paralelo com o ativismo até os anos do autoexílio. Como trataremos no próximo capítulo, Nascimento chega aos EUA como artista e é através dessa atividade que inicia sua inserção no contexto internacional. O ativismo vinculado à arte emerge em 1944 com a criação do Teatro Experimental do Negro. O grupo é criado a partir da adesão de algumas pessoas, como Aguinaldo de Oliveira Camargo, Ironides Rodrigues, Wilson Tibério, Teodorico Santos e José Herbel. Logo se juntam ao grupo Sebastião Rodrigues Alves, Arinda Serafim, Ilena Teixeira, Marina Gonçalves, Claudiano Filho, Oscar Araújo, José da Silva, Antonio Barbosa, Natalino Dionísio e Ruth de Souza, entre outros (Macedo, 2005; Nascimento, 2006; Almada, 2009). O TEN é fundado em outubro daquele ano, e inicia suas atividades colaborando com a peça *Palmares*, do Teatro do Estudante. A primeira peça encenada pelo grupo é justamente *Imperador Jones*, de Eugene O’Neill, apresentado no teatro Municipal do Rio de Janeiro em 1945.

A história do TEN é marcada não somente por sua produção teatral, mas também pelas atividades paralelas desenvolvidas pelo grupo. É desta maneira que se insere a militância política de seus membros, que vai desde a alfabetização de adultos e cursos de cultura geral, passando pela organização de conferências e congressos, concursos de beleza e artes plásticas e a publicação de um jornal, “Quilombo”⁶, e livros. Como nos ensina Macedo (2005), baseado na análise de Guimarães (2002), o TEN se configurava como a “segunda fase dos movimentos negros brasileiros”, e ela tinha importância fundamental via as atividades paralelas do grupo.

Os eventos principais foram: Convenção Nacional do Negro Brasileiro (São Paulo, 1945, e Rio de Janeiro, 1946); Conferência Nacional do Negro (Rio de Janeiro, 1949); I Congresso do Negro Brasileiro (Rio de Janeiro, 1950) e Semana de Estudos de Raça (Rio de Janeiro, 1955). Também foram realizados os concursos de beleza “Rainha das Mulatas” e “Boneca de Pixe” (1947 a 1950) e de artes plásticas “Cristo Negro” (1955). Em 1949 foi fundado o Instituto Nacional do Negro, o qual ficara incumbido Guerreiro Ramos, recém integrante do grupo, de dirigi-lo. O TEN contava também com um Departamento Feminino, que realizara em

⁶ Reorganizado e publicado em fac-símile em 2003.

1950 um Conselho Nacional das Mulheres Negras. Ademais, o grupo foi responsável pelos cursos de “Introdução ao Teatro Negro e às Artes Negras”, em 1964, e a criação do Museu de Arte Negra, em 1968.

Na parte das publicações, se incluem o jornal “Quilombo”, editado entre 1948 e 1950; e os livros “Relações de Raça no Brasil” (1950), “Drama para negros e prólogo para brancos” (1961), “TEN- Testemunhos” (1966) e “O Negro Revoltado” (1968), além de artigos variados assinados por Nascimento, em representação ao grupo (Nascimento, 1949, 1967, 1968b) (Macedo, 2005: 76).

Entre as atividades do TEN, Nascimento exercera função como jornalista e em 1946 possuía uma coluna denominada “Problemas e Aspirações do Negro Brasileiro”, no jornal *Diário Trabalhista*. Como bem explorou Macedo (Macedo, 2005; Guimarães & Macedo, 2008), essa coluna demarca as mobilizações políticas de Nascimento e do TEN em angariar relacionamento com intelectuais e personalidades, para exposição da questão de preconceito racial no país. Além do reforço simbólico que os entrevistados, como Arthur Ramos, Joaquim Ribeiro, Guerreiro Ramos, Thales de Azevedo, entre outros intelectuais de destaque no momento, Nascimento estabeleceria ali a vinculação do TEN nos propósitos democráticos em torno da questão racial que envolviam o debate no período. Formalizava-se simbolicamente um pacto democrático, pelo qual os intelectuais negros também teriam seu papel na difusão e incorporação das ideias da democracia racial (Guimarães & Macedo, 2008; Alberto, 2011).

As biografias sobre Nascimento (Nascimento & Semog, 2006; Almada, 2009) conseguem reconstituir bem os principais momentos dessa fase. Contudo, em um plano mais amplo daquela trajetória, elas partilham da autoimagem construída pelo autor de considerar sua trajetória como uma linha “única e contínua”, ou seja, uma trajetória sem grandes discontinuidades ou rupturas, sejam políticas ou intelectuais. As análises sobre as atividades e pensamento do autor, presentes na literatura sociológica, nos indicam outra percepção: a trajetória de Nascimento é marcada por diversas intermitências políticas e readequações em seu pensamento.

Nesse sentido, trataremos dos dois tópicos que nos ajudam a reconstruir as questões que realçaremos na trajetória do autor durante o autoexílio: construção da autoimagem e desenvolvimento de uma ideologia própria em torno da noção de cultura negra. A revisão da literatura nos permite mostrar como algumas das questões surgidas no período anterior a 1968 ajudam a compreender as principais formulações ideológicas do discurso e imagem de Nascimento. Ou seja, ao invés de uma perspectiva de discontinuidades ou permanências, os estudos sobre Nascimento parecem nos informar mais sobre sínteses e ressignificações. Entre

elas, se inclui a ruptura ideológica com o ideal da democracia racial no final dos anos 1960. É sobre como tais descaminhos aparecem na literatura que trataremos agora.

1.2 - Os estudos sobre Abdias do Nascimento

Em vista de ilustrarmos algumas questões trazidas para se tratar da trajetória de Nascimento no autoexílio, buscaremos referências sobre o período anterior, bem caracterizado na literatura sociológica sobre o autor. A análise sociológica sobre Abdias do Nascimento, mais das vezes sobre o TEN, envolve amplo aspecto de percepções e críticas que podemos absorver aqui em nosso estudo. Sua ideologia política no período do TEN reflete algumas das alterações que a trajetória intelectual de Nascimento sofrerá no final dos anos 1960, e a posterior incorporação de teorias internacionais no momento do exílio.

Dois pontos se configuram como chave interpretativa para entendermos o “legado” da reflexão sobre Nascimento: (1) evidências de um projeto de liderança por parte do TEN, orientado principalmente pelo discurso de Guerreiro Ramos, que acarretaria certas consequências no discurso político de Nascimento no final dos anos 1960 e na construção da sua imagem no período do autoexílio; e (2) as ideias de negritude e identidade negra, próprias nos anos 1940 e 1950 da inserção do grupo em uma perspectiva da “democracia racial negra” (Guimarães & Macedo, 2008), que sofreriam no final dos anos 1960 uma ruptura, a partir da adoção dos elementos de “resistência e revolta” por parte de Nascimento em sua ideologia (Guimarães, 2005).

A importância de se tratar sobre as evidências de um projeto de liderança envolvem principalmente a imagem que Nascimento constrói no autoexílio em torno de si. Vai como “artista” e ativista, e retorna como “liderança” e “intelectual da diáspora”. Essas imagens são fruto do modo como Nascimento constrói a visão sobre sua produção, contudo respondem mais do que um “caminho naturalmente dado”. Elementos apresentados nas análises de Maio (1997), Alberto (2011) e Barbosa (2004) nos indicam que aquele projeto de *intelligentsia negra* dos anos 1950 teria relativo peso na trajetória de Nascimento. Para tanto, é essencial retornarmos a alguns aspectos do I Congresso do Negro Brasileiro de 1950, assim como a figura de Guerreiro Ramos nesse contexto.

O tratamento sobre “negritude” e identidade negra nos permite entender dentro da ideologia de Nascimento como se caminha do pleno vínculo com a ideologia da democracia racial, nos anos 1940 e 1950 (Guimarães & Macedo, 2008), para uma ruptura ideológica, modo como o autor expõe sua ideologia à véspera de sua partida do Brasil. Como Guimarães nos explicita, a incorporação das noções de “resistência” e “revolta” a partir de Albert Camus

são essenciais para entender esse processo de ruptura ideológica, construída sobre a ideia de “resistência cultural e revolta política”. Tal ruptura cria condições efetivas para as incorporações que Nascimento realiza no autoexílio em torno do discurso internacional negro, a partir de noções como pan-africanismo e diáspora. Ademais, é importante verificar que todo esse processo de ruptura ideológica e novas incorporações ocorrem via esfera da cultura, onde, invariavelmente, se situava o conceito de negritude e a ideia de identidade negra.

a) “Evidências” de um projeto de *lideranças negras*: Guerreiro Ramos, o Congresso de 1950 e influências sobre Abdias

Ao abrirmos o livro “Relações de Raça no Brasil”, de 1950, encontramos na capa o seguinte trecho:

“Com o aparecimento do Teatro Experimental do Negro - TEN - delineia-se em nosso país uma nova fase nos estudos sobre o negro. Até então o negro tem sido estudado como uma espécie de fóssil ou múmia cultural, ou quando menos, de um ponto de vista puramente descritivo (literário, antropológico, etnográfico, etc.). O TEN, entretanto, constitui-se em matriz de iniciativas e estudos que objetivam, de um lado, acelerar a integração das massas de homens de cor na sociedade brasileira e, de outro lado, examinar o nosso problema do negro à luz de uma sociologia militante que supere o vício do academicismo e indique rumos e soluções práticas. Este livro, que inicia a Biblioteca do Instituto Nacional do Negro, encerra algumas ideias básicas que caracterizam o espírito do movimento que tem seu centro de gravidade no TEN” (Nascimento et al, 1950: i).

Esse trecho denota uma série de tópicos que a literatura sobre o TEN (Macedo, 2005; Maués, 1997; Alberto, 2011; Guimarães, 2002; Martins, 1995; Müller, 1988; Hanchard, 2001, entre outros) discutiu extensivamente. A crítica em relação aos estudos antropológicos denotaria uma imagem de afastamento e não-integração do negro, que seria veementemente combatida pelos intelectuais negros do TEN.

Nesse sentido, o projeto de pacto democrático lograra algumas possibilidades desses intelectuais negros se integrarem em um plano mais amplo e inserirem suas pautas em relação aos direitos dos negros, e maior inclusão social. O pacto denota uma aliança arquitetada por esses intelectuais, encabeçada por Nascimento, com os setores progressistas da sociedade, como intelectuais da academia e políticos, que respaldariam as ideias em relação à integração do negro (contra discriminação de cor) e trariam legitimidade para as ações do grupo.

De acordo como a literatura que analisou esse momento, a partir de 1950, especialmente com o I Congresso do Negro Brasileiro, esse pacto começa a se desmanchar. Incompatibilidades de projetos e visões entre os setores teriam marcado esse desmantelamento que tem seu foco na diferenciação. Entende-se diferenciação pelo

estabelecimento de marcadores de diferença, e, nesse sentido, a maior delas se expressaria no conceito de “negritude”, incorporado pelo TEN a partir das referências francófonas do movimento africano, uma espécie de “pan-africanismo cultural e literário”. Essa noção teria levado ao rompimento do pacto, na crítica aos ideais da democracia racial enquanto um “mito” nos anos 1950 e 1960. Ademais, culmina na ruptura ideológica de Nascimento com ideia de “mestiçagem”, no final dos anos 1960, antes do autoexílio.

Contudo, nossa análise prevê a importância de um ponto adicional, que complementa a importância da noção de negritude: um projeto de *intelligentsia* negra do TEN. Esse projeto é implícito, minoritário, e seria veiculado principalmente por Guerreiro Ramos (por questões pessoais), todavia acabaria também se projetando nas percepções negativas que Nascimento constrói em seu discurso sobre os intelectuais da academia. Esse projeto marcaria intenção do grupo em ser dentro do ativismo negro uma voz legítima de reflexão e pensamento sobre as questões raciais no país, ou seja, não denota *ipso literis* uma ideia de “intelectuais da academia” e sim de extensão da ação política para pensamento, aos moldes de um “corpo orgânico de reflexão”.

Nesse sentido, resgataremos aqui os principais argumentos em torno da ideia de elites negras acerca do TEN, o papel de Guerreiro nesse processo e o Congresso de 1950, que se tornaria “momento-marco”, real e ideológico, desse processo de rompimento.

a.1) Guerreiro Ramos e as evidências de projeto de elite negra

A figura do sociólogo bahiano Alberto Guerreiro Ramos é central para apreendermos o projeto de liderança negra do TEN. Segundo Muryatan Barbosa, em sua biografia sociológica sobre o autor, Guerreiro Ramos se aproxima do TEN com mais intensidade em 1948, colaborando na organização da 1ª Conferência Nacional do Negro (Barbosa, 2004). Antes, havia sido convidado em 1945 por Nascimento a fazer parte do grupo (negando o convite), e oferecido uma entrevista à coluna de Nascimento em 1946 no *Diário Trabalhista* (Barbosa, 2004; Macedo, 2005; Guimarães & Macedo, 2008). No momento em que se aproxima do grupo, colabora no jornal *Quilombo* com alguns artigos. Em 1949, Guerreiro Ramos seria convidado para ser diretor do recém criado Instituto Nacional do Negro, instituição essa destinada “a encher na vida do negro um lugar preponderante para sua valorização e resgate cultural mais amplo do que a pura atividade teatral” (Nascimento et al, 1950: 32). Guerreiro Ramos, ainda de acordo com Barbosa, teria interesse nessa tarefa como “oportunidade de ampliar sua esfera de contatos intelectuais e desenvolver sua formação intelectual” (Barbosa, 2004: 68).

De fato, Guerreiro possuía pretensões maiores do que ser um “intelectual militante” ao se aproximar do TEN. Sua formação em Ciências Sociais, no Rio de Janeiro, o levava ao interesse de seguir carreira acadêmica. Porém, esse desejo não fora logrado, fazendo com que Guerreiro seguisse um caminho paralelo em órgãos como DASP. No TEN, a frente do INN, Guerreiro parece ter dado vazão a esse interesse de produzir intelectualmente. A edição citada na introdução desse item, “Relações de Raça”, é trabalho produzido no âmbito daquela instituição, e, certamente tem forte peso pessoal dado por Guerreiro. O projeto de *intelligentsia negra* preconizado pelo TEN passava por suas elaborações nesse livro, especialmente em seu artigo “O Museu como sucedâneo da violência”, em um trecho que o autor aponta:

“Mas não bastaria este reconhecimento para nos unir. A ele se acrescenta uma generosidade, um desejo de elevar o nível cultural dos homens de cor deste país, extinguindo os equívocos em que grande parte deles laboram, corrigindo os seus vícios de conduta, oferecendo-lhes ensejo de melhor realização de suas potencialidades. Neste sentido é que não hesito em dizer que no Teatro Experimental do Negro está formando-se uma intelligentsia, uma elite. Ora uma intelligentsia, uma elite é, sobretudo, uma espiritualidade e uma missão. De nossa forma espiritual temos dado os testemunhos mais eloquentes. Nosso Teatro é, no gênero, a iniciativa de maior vitalidade, de mais alto nível artístico e de maior complexidade e consistência ideológica, em nosso meio. (Nem parece o que ordinariamente se chama ‘coisa de negro’. Numa certa acepção, ele é uma das realizações mais ‘brancas’ do Brasil). A nossa missão é instalar na sociedade brasileira mecanismos de integração social dos homens de cor, é transformar a luta de classes num processo de cooperação, é desenvolver nos homens de cor os estilos das classes superiores.” (Nascimento et al., 1950: 49-50).

Essa perspectiva de Guerreiro é ressaltada por Marcos Chor Maio, em seu trabalho sobre a história do projeto UNESCO no Brasil (1997). Maio, considerando o sociólogo bahiano como um “contraponto” do projeto, indica que no início do envolvimento deste com o TEN, dois desafios guiavam o autor: esforço de resgate da subjetividade negra, através do teatro, do psicodrama e do sociodrama, dado que a massa negra estava “assolada pelos recalques produzidos pela escravidão e pela exclusão do processo de modernização capitalista” (Maio, 1997: 273); e a formação de uma elite negra, “que pudesse junto com as elites brancas superar o descompasso existente entre a simbólica condição de cidadão livre adquirida pelo negro após a abolição e sua adversa situação econômica e socio-cultural” (Ibid.).

Segundo Maio aponta, Guerreiro Ramos desenvolve a perspectiva da formação da elite negra em diálogo com a composição de um pacto amplo na sociedade, incluindo os intelectuais brancos, em prol da elevação do negro. O papel da elite negra estaria relacionado a uma visão mais ampla do papel do negro na sociedade ocidental, a partir de uma perspectiva integracionista, ou seja, na relação do negro com a tradição legada pelo ocidente. Era necessário que a restrição de direitos aos negros fosse superada, evitando a incorporação de “ideologias de ressentimento”. Para superar esse perigo, Guerreiro apresenta a proposta de

uma *intelligentsia* que teria objetivo de atrair confiança dos “poderosos”, reconhecendo naquele movimento uma expressão de elite, como princípio de equilíbrio e harmonia social (Maio, 1997: 276). O sentido de “espiritualidade e missão” presente na visão de uma elite negra repousava no papel desta como “revitalizadora do Ocidente” e de elevação social e harmônica da massa negra.

Esta visão de elite negra de Guerreiro, segundo o autor, não estava em contradição com certos estigmas e preconceitos do autor, em especial acerca das religiões africanas e na crença de uma “suposta incapacidade da população de cor” (Maio, 1997: 282). Guerreiro se utiliza da ideia de negritude, que não se confundia com a retomada dos valores africanos, e sim como processo de valorização estética do negro, “da eliminação de complexos e frustrações da população de cor, de preparação do negro para uma sociedade que sofria profundas transformações sociais” (Maio, 1997: 278). A elite negra, dentro do “mito da negritude”, teria a missão de combinar aspectos particulares da cultura brasileira com conhecimento de caráter universal, ou seja, incorporar e reinterpretar as concepções de intelectuais africanos, como os líderes da “négritude” francófona. Guerreiro Ramos, no final dos anos 1940 e início de 1950, via na ideia de elite negra, em sua existência e missão, uma forma de implantação definitiva de uma “verdadeira democracia racial no país”. Como Maio ainda nos indica, para Guerreiro a elite negra, representada pelo TEN, teria papel de “superar a distância entre o ‘negro legal’ e o ‘negro real’, entre a libertação política formal e a manutenção das disparidades sociais e econômicas, em sintonia com a especificidade brasileira, que se traduziria por uma tradição católica tolerante e integradora, acompanhada de uma história de intensa miscigenação” (Maio, 1997: 298).

Muryatan Barbosa (2004) endossa essa análise de Maio. Em seu estudo, aponta sobre a importância que tinha as ideias de Guerreiro em termos da superação das “condições de atraso e desintegração do contingente negro” com a constituição de uma elite negra, que, como ressalta, tem valor de *intelligentsia negra*:

“Essa possibilidade de superação é, pois, essencial para legitimar o discurso de líderes negros da década de 1940, em defesa de uma elite negra. Tal elite seria a responsável por criar as condições políticas que possibilitariam a superação do atraso da população negra, que o alijaria de sua integração total e irrestrita à moderna ‘sociedade brasileira’” (Barbosa, 2004: 73).

É preciso distinguir entre o que estamos tratando como evidências de um projeto de elite e as ideias de Guerreiro Ramos, nesse sentido. O que preconizamos é que as ideias de Guerreiro nutrem esse projeto, que é diluído e muito mais amplo do que ser uma “elite negra dirigente e pensante”. Nascimento é responsável por balancear as posições, incluindo no plano do discurso político a ideia de distinção do grupo, mas sempre aliada às ideias de democracia racial, alimentadas via pacto democrático no período.

A visão de “elite negra” de Guerreiro, como um processo de liderança política e intelectual para promoção da integração do negro “nos padrões mais altos da sociedade”, tem sido marcada como uma leitura do caráter elitista do TEN. Essa fala, complementada com a de Nascimento (recorrentemente citada sobre o caráter pré-lógico da população de cor⁷), marcaria o sentido de elite que designa o grupo e o opõem na história dos movimentos negros a grupos de atuação mais popular do período, como o União dos Homens de Cor (UHC), de Jovelino Severino de Mello.

Um dos primeiros estudos a abordar o TEN nesse sentido é o trabalho realizado para o Projeto UNESCO de Luís Aguiar Costa Pinto (1953). Esse trabalho pretendia dar conta da questão racial no Distrito Federal (à época, Rio de Janeiro) em uma perspectiva de uma sociedade em mudança, ou seja, de um regime tradicional para sociedade capitalista com novas formas de organização e interação sociais. Dentro desta análise, Costa Pinto insere sua visão sobre os movimentos sociais negros do período⁸, denominadas “associações negras”, caracterizando-as como “tradicionais” e de “novo tipo”.

Para nossa análise interessa a abordagem que o autor fizera sobre as de “novo tipo”. Elas seriam responsáveis pelo surgimento de um “novo negro”⁹, fruto da ascensão social que respaldaria um processo de diferenciação interna entre os negros. Essa diferenciação promoveria a emergência de uma “pequena parcela de classe média, particularmente intelectuais, constituindo-se numa verdadeira elite” (Costa Pinto, 1998 [1954]: 259 Apud Maio, 1997: 193).

A nova elite negra teria caráter mais agressivo, comparada às tradicionais, e se revogariam para si o papel de liderança em relação às massas negras, a partir do discurso de consciência e solidariedade raciais (Macedo, 2005: 227). Essa elite, restrita, aburguesada e distante dos “reais anseios da população” não saberia “falar outra linguagem que não seja a do seu horizonte de extrato médio, duplamente asfxiado por sua condição de raça e de classe” (Costa Pinto, 1998 [1953]: 245). No limite, o que Costa Pinto afirma é que os problemas trazidos por essa elite nova são de base individual, essência do enquadramento

⁷ Ver Nascimento et al., 1950: 10 ss.

⁸ Além de minha leitura do autor, agrego aqui as análises de Macedo, 2005; Maio, 1997 e Maués, 1997.

⁹ Por vezes, no limite, parece até que o autor está fazendo “troça” com o termo político designado ao movimento do Harlem Renaissance nos anos 1920 e 1930 dos EUA, no sentido de atribuir o negro de classe média brasileiro como um típico “imitador”. Seu conhecimento sobre trabalhos de sociólogos norte-americanos, como Donald Pierson e Franklyn Frasier nos leva a essa sugestão. Para mais informações sobre o movimento norte-americano dos anos 1920 e 1930, ver Guimarães, 2004b, Marable & Mullings, 2000 e Locke, 1997. Há também a sofisticada biografia de um dos integrantes desse movimento, Langston Hughes, cf. Rampersad, 1986, 2 vols.

social, do meio, sociedade e tempo que viviam. Seriam “homens ansiosos”¹⁰ que estão interessados em “ser mais, valer mais” como um fim em si de seus anseios.

O TEN, portanto, seria uma expressão das “novas elites negras”. Conforme Costa Pinto aponta, o grupo *“desde que nasceu até que passou a viver a vida apenas latente que hoje vive, nunca deixou de ser o que a tensão racial o obrigou a ser, embora em certo momento os seus dirigentes tivessem tido a ilusão de estar controlando esse processo e imprimindo a ele uma direção desejada”*. (Ibid.: 246). Nesse sentido, o TEN era *“a mais legítima expressão ideológica da pequena burguesia intelectualizada e pigmentada no Rio de Janeiro e, sem dúvida, no País”* (Ibid: 237).

Costa Pinto se utiliza, portanto, de uma abordagem pejorativa para tratar sobre *“intelligentsia negra”*, expressão geralmente acompanhada do adjetivo “de classe média”. O autor atribui a esse termo valor específico de posição de classe, mais do que propriamente status ou projeto. Como salienta Macedo em sua análise do autor, “Costa Pinto entende a ideia de ‘elite’ como um projeto reacionário de uma pequena burguesia negra que busca legitimar a sua situação de classe” (Macedo, 2005: 232).

Mas o importante dessa ideia é a construção dela enquanto grupo e não apenas como atores isolados. Costa Pinto afirma como condição dessa elite negra a intervenção social feita em conjunto, ou seja, com a mudança da sociedade e a ascensão de alguns poucos, esse grupo se vê na tarefa de mobilizar contingentes e não apenas buscar a ascensão de modo isolado como se daria nas relações tradicionais. Em uma nota, na qual comenta uma frase de Abdias do Nascimento sobre os anseios do TEN em “adestrar” as camadas populares negras em termos dos estilos de comportamento da classe média¹¹, o autor afirma: *“Escusado é dizer que isto não representa apenas uma opinião ou aspiração pessoal do diretor do TEN, mas as aspirações coletivas de todo um setor, de toda uma classe: o setor intelectual da pequena burguesia negra”* (Costa Pinto, 1998 [1953]: 267, Nota 16). Nesse sentido, a elite negra deveria ser entendida como figura de grupo, de “classe”. Essa posição, apesar de crítica, dá sentido para que possamos sugerir uma abordagem sobre um projeto de grupo, e não somente de escala individual ou isolada, que envolveria as ideias de Guerreiro Ramos.

A análise de Costa Pinto vinculando TEN à concepção de “elite negra” delineia alguns estudos posteriores sobre o grupo. Um dos estudos que engloba a perspectiva de Costa Pinto é

¹⁰ Costa Pinto atribui esse termo de empréstimo Max Schiller. Não deixa de ser interessante que tenha captado, no modo como desenvolveu sua análise, que essa situação de “ansiosidade” – como um sentimento gerado a partir de uma situação contingencial objetiva – marcasse justamente os indivíduos em situações de fronteira, como ele pontua no momento que trata dos negros de classe média.

¹¹ Para ver discurso, que faz parte do momento inicial do TEN, ver Nascimento, A. *Espírito e filosofia do teatro experimental do negro*, in: Nascimento, 1950 e 1966.

o de Maria Angélica Motta-Maués (1997). A autora versa sobre o pensamento e discurso das elites negras dos movimentos negros durante o século XX, entre anos 1920 até 1980. Maués aborda o jogo ambíguo e ambivalente da visibilidade e invisibilidade incorporada nesse discurso, que estaria também integrado ao pensamento social brasileiro. Frisa também a importância de perceber a mudança e “evolução” desse pensamento dos protestos negros, expressadas em suas ideologias políticas e diretrizes de organização associativa.

Para Maués, o TEN representa a configuração de um projeto elitista, ambíguo e ambivalente, balanceado entre branqueamento e negritude. A autora dialoga como uma noção de “liderança” subjacente ao modo do grupo construir a imagem-de-si e seus programas. De acordo como a autora define tais elites:

*“trata-se da sua atuação como intelectuais, que pensaram a questão racial e a própria sociedade brasileira, de uma perspectiva muito particular e com uma leitura arguta e pragmática, que aliava interpretação da ideologia com propostas de ação efetiva, vistas como uma espécie de **missão** dos que conseguiam enxergar mais adiante e perceber que era preciso fazer algumas coisas”* (Maués, 1997: 93 – grifo nosso).

A noção de “**missão**” é essencial para pensar a conformação dessas elites enquanto construção de auto-percepção como vanguarda, como liderança social e política das massas negras. E esta ideia está presente no discurso do final dos anos 1940 de Guerreiro Ramos. Tal percepção sobre si denota a atuação política e posição considerada pelos indivíduos do movimento, com construção do valor histórico daquela ação que estaria ali sendo desenvolvida, como o discurso do TEN em torno deste inaugurar “uma nova fase de estudos e ação sobre a questão do negro”¹².

Contudo, Maués adiciona um ponto interessante em sua análise. Para a autora, o caráter elitista do grupo explicitava não só uma posição de diferenciação perante as massas, mas também uma vontade política de legitimação e prestígio:

“Trata-se, mais do que isso, ou nessa mesma perspectiva, de uma postura elitista – no sentido mais imitativo daqueles intelectuais de quem desejavam o aval e o posto – ou da disputa mais política que acadêmica de um campo intelectual: o dos estudos das relações raciais (de negros e brancos) no Brasil. Que, no caso dos atores em questão, significa falar de lideranças políticas do meio negro que são, ao mesmo tempo, os intelectuais da raça, vis-a-vis estudiosos brancos com ou em busca de reconhecimento acadêmico, numa área de trabalho específica que nessa feição mais moderna, vai se configurar melhor nesse momento. Em se tratando das lideranças negras ligadas ao TEN, o quadro rapidamente indicado acima ganha força e nitidez, pois elas constituem o caso exemplar daquela disputa (unilateral diga-se) que não se dera em 1930 – quando não podia mesmo se colocar – nem vai se dar mesma forma em 1970” (Maués, 1997: 162).

A projeção do grupo como uma “elite pensante e dirigente” pode ser um indicador importante da importância que as expectativas daqueles ativistas negros assumiram em suas ideologias. A ideia de disputa que Maués preconiza viria de um não-reconhecimento por parte

¹² Ver Nascimento, 1950, 1966, 1982 [1968], 2000, 2004.

dos intelectuais da academia, com os quais as lideranças negras estabeleciam diálogo e compartilhavam das ideias em torno do pacto democrático.

Certo ou não, é preciso ter em mente que as clivagens entre as duas esferas não são rígidas. Como bem expressa Macedo, os intelectuais negros do TEN tinham mais interesse em atrair do que confrontar os intelectuais brancos, os quais traziam ganhos de prestígio pelo grupo. Maués também reconhece isso:

“A sonhada definitiva integração e ascensão social do negro, representada por ‘uma vontade negra de ser brasileiro com as mesmas responsabilidades de todos os brasileiros’, como diz Abdias do Nascimento, [sic] além de implicar na superação de valores africanos, precisava tornar-se visível, para ser aceita e legitimada por quem podia fazê-lo – a classe dominante branca, de quem as lideranças negras gostariam de ter o aval e o apoio” (Maués, 1997: 182).

Ao mesmo tempo, Maués acredita que as elites negras tinham de lidar com um “jogo de cartas marcadas”, no qual seus interesses são diluídos no meio em que podem dialogar, que envolve reconhecimento, aprovação e desejo de integração. Ou seja, a relação com intelectuais brancos não eliminaria um processo de invisibilidade dos negros enquanto produtores de pensamento e reflexão:

“De um lado, [termos uma História] a que o exclui do registro formal que o país faz de si mesmo, e de sua história, de outro, e em sentido diferente, a que exclui ou ignora o registro, também formal, que o próprio negro faz dele mesmo e do país. No primeiro caso é como se o negro não existisse fisicamente; no segundo é como se não existisse intelectualmente” (Maués, 1997: 284).

A invisibilidade aparece também como processo histórico de interação, como se sugere ter acontecido com os intelectuais negros do TEN no cenário do debate nos anos 1950 e 1960:

“No caso dos estudiosos de negro ou das relações raciais, implica em não os reconhecerem, quer como interlocutores, que muitas vezes foram, quer como intelectuais que investigaram refletiram e interpretaram sociologicamente. Não apenas a questão racial, mas, desse prisma, a própria sociedade brasileira” (Maués, 1997: 285)¹³.

Esse processo de invisibilidade corroboraria para característica de ambivalência no discurso e até “esquizofrenia” em suas ideologias, quando transpassadas para as próprias lideranças dos movimentos negros. Para nossa perspectiva analítica, a consequência dessa invisibilidade pode ser a frustração de representação de si pautadas em um ideário de uma elite negra dirigente e pensante.

¹³ Mesmo explícita na literatura ainda há muita resistência ao reconhecimento, pelos intérpretes de pensamento social, desses processos de invisibilidade. As contra-leituras desse processo vão desde vínculo de militância por parte do analista que estaria trazendo a questão à tona, até “contaminação analítica a partir do referencial de agência dos militantes”. O fato, para além desses argumentos, é que não há em grande parte, esforço de leitura, crítica e incorporação dessas visões em análises de processos sociais aos quais os mesmos fariam parte. Mais complicado também se torna o tópico dado que, por outro lado, há constante incorporação política dessa ideia. De todo modo, as críticas são sempre unilaterais e não se prestam a um exame crítico do que seria fato e do que seria interpretação. Em tese recentemente defendida, sobre literatura negra e periférica, Mário Augusto Medeiros Silva tem uma instigante discussão acerca do que ele denomina “Sociologia da Lacuna”, a partir do silenciamento e produção de lacunas na memória de intelectuais negros. Ver Silva, M. A. M. *A descoberta do insólito*. Tese de Doutorado. São Paulo: Unicamp/Depto. de Ciências Sociais, 2011. Ademais, a análise conceitual feita por Guimarães sobre Modernidade Negra também nos traz o princípio de “agência” e protagonismo dos intelectuais negros (Guimarães, 2004b).

A nosso ver, as análises de Costa Pinto e Maués fazem uma relação muito restritiva dos princípios que orientariam essa noção de elite, focada somente na noção de diferenciação e distinção social. Apesar de Maués, como diferencial em relação ao sociólogo baiano, reconhecer a realidade de silenciamento daqueles intelectuais do TEN, a crença na ambivalência como vínculo à elite pode ser visto como minimizador das interações construídas por aqueles intelectuais.

Estas interações são mostradas por Antônio Sérgio Guimarães e Márcio Macedo (2008), em um artigo que revela as circunstâncias da noção de “democracia racial negra” no final dos anos 1940. A partir da análise da coluna de Nascimento no *Diário Trabalhista*, de 1946, constroem a forma como Nascimento e os intelectuais negros do TEN articulam alianças com artistas e intelectuais brancos brasileiros¹⁴. Essa articulação abriria possibilidades para o grupo se projetar socialmente, bem como expressar com respaldo suas pautas políticas em torno da ideia de preconceito e discriminação de cor no Brasil.

O que consideramos importante balizar, a partir dessa referência de democracia racial negra, é que ela conforma todo um caminho de possibilidades de integração dos intelectuais negros nos anos 1940 e 1950. Nesse sentido, as evidências acerca de um projeto de elite negra, “dirigente e pensante”, estão inseridas nesse recorte mais amplo, responsável pela ponte que aliava o grupo com os intelectuais e artistas do *mainstream*. Pelo princípio da igualdade, como postula Guimarães & Macedo (2008), a ideia de democracia une e determina as regras do jogo. Contudo, é na diferença que aquele projeto de elite negra vai se desenvolver, e, assim, corroborar para explicitar as incompatibilidades dentro da esfera do pacto democrático.

Nesse sentido, a análise de Guimarães & Macedo nos leva a crer que, dentro dos principais delimitadores da ação do TEN, ou seja, forma como o grupo se insere no debate de relações raciais no período, a aposta na ideia de democracia racial supera as bases de um projeto de elite. Esse projeto de alianças e endosso do valor da “democracia” como instrumento para integração do negro é incorporado no grupo antes da chegada de Guerreiro e, de acordo com os autores, “as ciências sociais que legitimam o novo discurso ativista negro” do período. O que significa que dentro de suas análises, qualquer vestígio de um “projeto de elite dirigente e pensante”, não é o foco para refletir sobre o grupo. Mais importante parece entender e delinear a construção de amplo pacto democrático que teria orientado as alianças

¹⁴ Os autores ainda afirmam que essa aliança teria amenizado a caracterização do movimento negro do pós guerra “do ranço puritano e pequeno-burguês que teve a FNB” (Guimarães & Macedo, 2008); ponto de vista este que concordamos.

entre os ativistas negros e outros setores da sociedade no período: uma noção de agenciamento de grupo.

Entretanto, também acreditamos que haveria outro agenciamento de grupo que determinaria algumas implicações posteriores. O que pretendemos mostrar, portanto, com a abordagem sobre as evidências de um projeto de elite negra é que este movimenta no momento posterior, anos 1950 e 1960, as bases da diferença que caminham para incompatibilidade dos projetos entre esse grupo e os intelectuais. Para demonstrar melhor essa perspectiva devemos tratar sucintamente do momento que esse projeto veio a tona, assim como a memória histórica de Nascimento registra como “queda de braços” entre a militância e a intelectualidade: o Congresso do 1950.

a.2) I Congresso do Negro Brasileiro (1950): alianças e descaminhos

Conforme explicita Márcio Macedo, o congresso de 1950 se configura como “o momento em que a incompatibilidade na aliança anti-racista e pró ‘elevação cultural do negro’, proposta por Nascimento, ficaria evidente por conta da forma divergente de pensar a problemática negra, informada por diferentes paradigmas teóricos, ideológicos e político-partidários” (Macedo, 2005: 198). Ou seja, o que era para ser o momento da consagração do pacto democrático, acabara criando brechas para uma fissura que mostrava a não compatibilidade dos planos e interesses entre os intelectuais negros do TEN e os demais aliados.

Na verdade, o que determina esse conflito não é nenhuma ação instantânea, segundo a leitura posterior de Nascimento nos quer informar (Nascimento, 1982 [1968]). O Congresso se traduz em uma memória de marco para o autor, mas encontramos elementos em etapas diferentes no processo. E esses elementos estão pautados na “diferença”.

A diferença pode ser abordada em dois pontos: a ideia da negritude, da formalização de uma identidade negra; e expectativas de um projeto do TEN para se legitimar enquanto uma “elite dirigente e pensante”. Acerca da negritude trataremos mais a frente, para falar de cultura negra no pensamento de Nascimento que antecede o autoexílio. Sobre o projeto de elite, trataremos a partir dos pontos realçados acima em termos do que Guerreiro Ramos trouxe ao grupo.

Bem, o Congresso em suas intenções pode ser visto no discurso de abertura proferido por Nascimento, no qual trata sobre a “nova fase dos estudos dos problemas das relações de raça no Brasil”. Como Macedo expõe:

“O ativista reafirma os pilares sobre os quais sua grande frente anti-racista e pró-elevação econômica, política e cultural do negro estava assentada: uma nova liderança negra, comprometida com

a integração da população afro-brasileira nos vários setores da sociedade brasileira; a afirmação de um projeto de nação mestiça, que levaria a uma democracia racial efetiva e à continuação de um trabalho que já havia começado nos congressos afro-brasileiros dos anos 1930, mas que agora juntava o ativismo negro e uma intelectualidade branca buscando resultados práticos no sentido de melhorar a situação da população negra e não simplesmente observar e analisá-la como objeto de pesquisa. Ao mesmo tempo, a estratégia de juntar ativismo negro e homens de ciência pode ser vista como uma tentativa de criar um 'escudo' de cientificidade (algo extremamente valorizado na época) que protegesse as lideranças negras das acusações de racismo às avessas ou de estarem criando um problema que não existiria no Brasil" (Macedo, 2005: 197 - grifo nosso).

Para construção de seu argumento, a aliança do TEN com setores da intelectualidade é essencial para conformar inclusão das pautas do grupo, bem como garantir sua integração nesse debate. Contudo, Macedo não se atém em sua análise para o aspecto de protagonismo desses intelectuais negros, que também enxergavam aquele Congresso (assim como todas as iniciativas nas quais incluíam setores como o jornal "Quilombo") como possibilidade para que os próprios negros fossem sujeitos dos estudos raciais no Brasil. Macedo reconhece a noção de *intelligentsia negra*, que "demandava a inserção de reivindicações da população negra num projeto de nação mestiço hegemônico" (Macedo, 2005: 232); entretanto seu foco fica sobre o desvelamento da crença destes intelectuais negros na ideia de democracia racial, que poderia ser justificada pelo clima de legalidade democrática e pela mobilidade social ascendente da população (Ibid.).

Dois autores que complementam essa análise, e consideram a perspectiva de protagonismo são Muryatan Barbosa e Marcos Chor Maio. Barbosa, assim como Macedo, considera o Congresso como um grande evento público de reunião entre a *intelligentsia* negra do TEN e os intelectuais e políticos 'brancos'. Seria, portanto, um projeto "cujo objetivo primordial era formar, concretamente, um campo anti-racista multiracial, premissa para a construção de um programa efetivo para a elevação social do negro brasileiro" (Barbosa, 2004: 97).

Entretanto, ao comparar os objetivos deste Congresso com a 1ª Conferência Nacional do Negro (1949), Barbosa estipula a adição de mais um objetivo, que refletia a "tentativa de liderança do TEN em realizar um Congresso, em que os próprios negros fossem sujeitos dos estudos raciais no Brasil" (Barbosa, 2004: 97). Esse objetivo podia ser ilustrado pela fala de Nascimento acerca da "nova fase nos estudos dos problemas das relações de raça¹⁵". Barbosa argumenta ainda que a disposição dos organizadores do Congresso de 1950 em estabelecer o negro como sujeito teórico estava respaldado no ideal de negritude. Esse movimento teria

¹⁵ Interessante refletir que essa fala, recorrente na literatura para ilustrar as intenções do grupo, também sublinhe o título da obra de 1950, que, como sugerimos acima, contém as evidências do projeto de liderança do TEN. Parece que Nascimento estava circunscrevendo politicamente o que Guerreiro pretendia intelectualmente, ou seja, a necessidade dos ativistas negros de tomarem parte nos estudos sobre questão racial do país.

sido “um fator fundamental para que se criasse a auto-estima necessária para propugnar esse objetivo de forma explícita e consequente” (Barbosa, 2004: 99).

Todavia, apesar de mencionar a questão do protagonismo, Barbosa encaminha sua argumentação para questão da negritude no congresso que, como também atesta Macedo, teria sido ponto principal de divergência entre os setores. A ideia de negritude teria sido um ponto chave para divergência e determinação das incompatibilidades entre os intelectuais do TEN e os outros setores presentes no Congresso. Além de envolver uma complicada relação com ideia de raça, o que certos setores mais conservadores abominavam, ela construía a base para diferença dentro da igualdade, ou seja, as bases de uma identidade própria cultural que tentava se afirmar naquele cenário da democracia racial.

Marcos Chor Maio (1997) também remonta os valores motivacionais do Congresso envolvendo a aliança e as ideais em torno da democracia racial. Contudo, Maio aponta para um momento específico que devemos nos observar com mais detalhamento. O argumento principal de Maio envolvendo o congresso é que os intelectuais envolvidos no projeto UNESCO (que no período estava em negociações finais) se utilizaram simbolicamente daquele evento para reforçar a importância do Brasil ser o escolhido para a base daqueles estudos. Nesse sentido, Costa Pinto seria o principal interessado nos debates realizados naquele Congresso, especialmente na tese apresentada por Guerreiro Ramos sobre a UNESCO.

Guerreiro Ramos em uma das sessões do evento propôs a criação de um Congresso Internacional de Relações de Raça, que deveria ser financiado pela UNESCO. Um dos objetivos desse congresso é o estudo de “experiências de solução da questão racial atualmente ensaiadas nos vários países em que a questão se apresenta” e o reconhecimento do TEN enquanto uma “experiência sociológica” em relação àquelas relações (Nascimento, 1982 [1968]: 237-238). Guerreiro Ramos mobiliza implicitamente a ideia de democracia racial para tratar tais “experiências da solução da questão racial”, mas sob ótica da atuação dos movimentos negros, no caso, do TEN.

Nesse ínterim ainda, a proposição de reconhecimento do TEN e a realização de um Congresso Internacional possuíam sentido expresso de articular a participação daqueles intelectuais negros no processo da reflexão, internacionalmente respaldada, acerca da questão racial no Brasil. Ou seja, no fundo, a proposição tinha intenção de legitimar a participação do TEN enquanto produtor de “soluções práticas”, como Guerreiro reforça nas considerações da tese, da questão racial brasileira, e protagonistas pertinentes para o processo de reflexão sobre tais experiências.

Todavia, entre os participantes daquela mesa, as leituras pareciam ter diversas recepções. Primeiramente do relator, Darcy Ribeiro, que lê a proposição de Guerreiro como

chave do ideal - mais próximo do sentido conservador - da democracia racial, ressaltando aquelas experiências como de “atenuação de conflitos raciais” (Ibid.: 235). Em nenhum momento Guerreiro usou o termo e, mesmo dentro da perspectiva dessa ideologia, ficava latente que seu uso era para alavancar a participação mais incisiva daqueles intelectuais negros na reflexão sobre relações raciais no país. Em seguida, vem a intervenção de Costa Pinto. Este sociólogo descreve a tese de Guerreiro como altamente pertinente aos interesses do país (e, conseqüentemente dos intelectuais que o representavam nas instâncias internacionais) em consolidar o olhar da UNESCO para investimentos em relação a pesquisas sobre relações raciais. Costa Pinto, que validava ali na intervenção de Guerreiro seus anseios políticos e intelectuais frente a UNESCO no período¹⁶, apontara que a tese iria reforçar “os argumentos apresentados em Florença, de que o Brasil é o campo indicado para tais investigações” (Nascimento, 1982 [1968]).

Temos, por parte dos intelectuais representantes da academia, duas leituras que, no fundo, em nada agradariam a Guerreiro Ramos: de Darcy Ribeiro, incorporando aquela tese como parte dos esforços de comprovação da tese da democracia racial via “atenuação” e mestiçagem; e de Costa Pinto, que apesar de citar a pesquisa da UNESCO (a qual, sem dúvidas, seria intenção de Guerreiro tomar parte), não dá nenhuma mostra de que incorporaria aquele intelectual em seus esforços políticos junto à UNESCO.

Para Maio, o projeto UNESCO seria fruto de competição entre diversas propostas, e Guerreiro Ramos oferecia um contraponto a propostas dos intelectuais do sudeste (Maio, 1997: 262). Ou seja, o Congresso de 1950 seria um passo na construção da *intelligentsia* negra, como o autor aponta nos textos anteriores presentes na coletânea “Relações de Raça”. Ainda, o projeto de Guerreiro não teria vingado, e ele se tornaria crítico severo dos estudos realizados nessa pesquisa, o que corroboraria para demonstrar o impacto da mesma (Maio, 1997).

Os critérios de diferenciação que marcariam o início do afastamento do TEN em relação ao pacto democrático dos anos 1940 e 1950 são a ideia de negritude, e também as evidências de um projeto de liderança negra. Esse projeto teria sido um dos motivadores reflexivos do pensamento de Guerreiro Ramos para criticar os estudos UNESCO, especialmente Costa Pinto com seu trabalho cheios de críticas ao TEN. Nascimento, nesse ambiente, teria absorvido as críticas de Guerreiro, em uma perspectiva mais política, e incorporado tais críticas posteriormente para composição em seu discurso ideológico da clivagem entre “intelectuais negros” e os “homens da ciência”. Nesse sentido, Guerreiro Ramos também seria responsável

¹⁶ Como demonstra a apresentação de Maio para reedição de sua obra. Ver Costa Pinto, 1998 [1953]: apresentação.

por um “pontapé inicial” na construção simbólica daquela clivagem quando, comentando a obra de Costa Pinto, fruto do projeto UNESCO do qual não participou, critica a obra daquele sociólogo e o acusa, entre outras coisas, de ser “cidadão sem qualificações morais e científicas”, “carreirista” e ter cometido “grosseiro plágio” em um de seus trabalhos (Guerreiro Ramos, 1995 [1957]: 210).

Esse argumento adicional é reforçado a partir da análise de Paulina Alberto (2011). A historiadora norte-americana traça em seu trabalho uma exposição histórica do pensamento negro nas organizações de três cidades brasileiras, SP, RJ e Salvador, preconizando os elos de tal pensamento com a ideologia da democracia racial e suas implicações para os intelectuais negros¹⁷ em termos de inclusão social.

Debatendo com os trabalhos de Guimarães (2002; 2003; & Macedo, 2008), a autora trata sobre dois caminhos acerca da ideia de democracia racial, importante para entendermos como se situa as incorporações feitas pelos intelectuais negros. Havia uma linha “conservadora”, mais tradicional, como a ideia de “mestiçagem” presente em Gilberto Freyre; e outra linha “baseada em direitos” (*right-to-Rights*), ou seja, como empoderamento dos direitos e inclusão do contingente negro na sociedade. A influência dos sociólogos como Florestan Fernandes e Roger Bastide residiria nessa última apropriação, que incorpora a noção de agência e de sujeito dos negros e realça a participação política destes nos processos de busca pela igualdade e pelo “direito aos Direitos”. Um novo “consenso sociológico” fora atrativo pela contestação que implicava às abordagens folclóricas promovidas pelos estudos antropológicos dos anos 1930, os mesmos responsáveis pela linha mais conservadora do ideal de democracia racial. Nas palavras da autora:

“In the eyes of many southeastern black thinkers, anthropological studies of Afro-Braziliana (much like the ‘sentimentalism’ many of them disdained) cast people of color as objects, rather than as active subjects, and zeroed in on black cultural difference at the expense of the kinds of race-based political activism they themselves practiced” (Alberto, 2011: 190).

A adoção dessa perspectiva iria ao sentido das possibilidades de ampliação dos direitos dos negros. Enquanto um campo de estudos em vias de institucionalização, os intelectuais negros, representando a esfera política do ativismo, também enxergariam uma possibilidade de influir e dar forma às pesquisas nesse campo das relações raciais. Ou seja, além da possibilidade de projeção de suas pautas políticas, a ideia de “democracia racial” encampava

¹⁷ A autora durante todo o trabalho se utiliza do termo “black thinkers”. Em uma tradução, o termo “pensadores” não daria o sentido que Alberto dá para termo: indivíduos que, além da militância política, produzem pensamento e reflexão sobre relações raciais. Nesse sentido, optamos pelo termo “intelectuais negros” que é extensivamente utilizado na literatura: Guimarães, 2002, 2003, 2004; Guimarães & Macedo, 2008; Macedo, 2005; Barbosa, 2004; Maués, 1997; Maio, 1997; Siqueira, 2006; Larkin-Nascimento, 2003; Hofbauer, 2006; Hanchard, 2001, para ficar em alguns exemplos.

um interesse implícito de intervir naquele cenário enquanto produtores de reflexão, e não só como ativistas. De acordo com a autora:

"As the pronouncements of black thinkers like Nascimento, Guerreiro Ramos, and Leite suggest [sic], the sociological perspective conferred agency on people of color not by granting a new role to the black masses but by creating a formal space for the interventions of black thinkers and activists into national intellectual life. In the sociological works that postwar black thinkers embraced, the 'black man' who was to become an agent in modernity looked very much like themselves. (...) it reflected a concern for their own role as intellectuals who would represent and help guide their race" (Alberto, 2011: 193).

Claro, como ressaltamos no início desse item, não se tratava de os intelectuais do TEN assumirem a posição de "campo intelectual", no sentido estrito do termo. O que envolve essa intenção é que o ativismo seria mais que uma ferramenta de luta política. Tal noção estaria cristalizada nas propostas de Guerreiro Ramos, ou seja, ela envolveria também, com a necessária legitimidade, a contribuição dos intelectuais negros como pensadores e produtores de reflexão. De acordo com Alberto,

"In Rio and São Paulo, black thinkers' frustrations with the oppressive aspects of dominant discourses of racial democracy would also intersect with changing attitude toward the social sciences, which had proven so useful to their antiracist agenda in the immediate postwar years. Beginning even in those years, and increasingly over the course of the 1950s and early 1960s, black thinkers in Rio and São Paulo raised their expectations of social scientists and their disciplines. They demanded participation as makers of knowledge about race and race relations rather than as mere informants or subject material and criticized what they saw as the social sciences' tendency to downplay the role of race and racism in explanations of social inequality. These were pressing concerns for black thinkers at a time when rapid social and economic change masked, in the eyes of many of their conationals, the persistent role of racial discrimination in preventing people of color from benefiting proportionately in Brazil's development" (Alberto, 2011: 198).

Como vimos na tese de Guerreiro no Congresso de 1950, a intenção implícita ali era de validação das atividades do TEN, e a partir disso, a participação do grupo no processo dos estudos sobre soluções raciais no Brasil. Essa proposta não envolve substituição muito menos questionamento de outros intelectuais da academia que tomariam parte na pesquisa. Mesmo assim, tais intenções não teriam logrado. De acordo com a autora:

"In Rio, however, where a handful of people of color were historically able to establish alliances with, or themselves enter the ranks of, the nation's political and intellectual elite, black thinkers expected to be more than just informants. During the Black National Congress of 1950, for instance, sociologist Alberto Guerreiro Ramos called for the UNESCO to host an international congress on race relations in Brazil, in which members of the TEN and other black thinkers would participate as producers of knowledge alongside activists and scholars from around the world. Guerreiro Ramos saw his and other black intellectuals' inclusion in these proposed academic discussions as a key step toward racial justice in Brazil. His hopes for academic parity were dashed, however, when a white scholar, Luiz Aguiar Costa Pinto, announced that the UNESCO had decided (partly on his own advice) to sponsor a substantially different project - a study of race relations in Rio de Janeiro (part of the broader studies the UNESCO was then conducting across Brazil). Costa Pinto himself, and not any of Rio's intellectuals, would conduct the study. For Guerreiro Ramos and other TEN members, the difference between the two projects was enormous. Guerreiro Ramos's proposed world congress on race relations would have given black thinkers from the TEN and other nationwide organizations a position as active and equal participants - experts on

race relations and narrators of their own experiences - in a prestigious event backed and funded by the United Nations. Studies about race relations, carried out by accredited white scholars like Costa Pinto, threatened to treat black activists as raw material - just like the anthropology to which they had previously objected. (...) Their confrontation was, instead, about power in intellectual production, about asserting black intellectuals' right to be agents, rather than mere subject matter, in the study of race relations. In Costa Pinto's book, Guerreiro Ramos and other members of Rio's TEN were demoted from engaged, internationally visible black thinkers to a frivolous 'black elite' subject to the criticism of a white 'expert' on race relations" (Alberto, 2011: 217-218).

A questão presente nos projetos do grupo era de uma extensão da atuação do campo político. Isso significava ampliar a legitimidade desses intelectuais negros, via protesto, na reflexão sobre questão racial. A ideia de agência teria o poder de conversão da legitimidade daqueles ativistas, enquanto negros, de poderem expressar sua ideologia como forma de reflexão e não apenas retórica política.

Ora, mas qual a relação desse discurso com Abdias do Nascimento? Como Macedo explicita em seu estudo, Nascimento em nenhum momento está construindo naquele período uma imagem de si baseada na intelectualidade ou dignatária da academia. No entanto, aquelas imagens “refletidas” acerca da intenção de interagir no debate como “produtores de conhecimento”, sendo ativistas, passam por uma leitura política em seu discurso ideológico. O caminho que segue o discurso de Nascimento no realce da diferença, ou seja, da valorização de aspectos próprios de uma identidade negra pela noção de negritude, é o mesmo caminho que os contrastes daquele projeto de liderança teria desde os anos 1950.

Na introdução de “O Negro Revoltado” podemos perceber isso. A clivagem que Nascimento estabelece entre “ativistas negros” e os “homens da ciência”, sugere uma resposta direta aos estímulos provenientes do embate intelectual e político entre Guerreiro Ramos e Costa Pinto. O que argumentamos é que Nascimento se utiliza daquele embate para marcar posição política de diferenciação (e mérito) em relação aos ativistas negros do TEN, diante do processo de ruptura com o discurso da mestiçagem. Nessa esteira entraria a clivagem entre os setores do debate nos anos 1950, feita a partir da memória do Congresso de 1950, e a demarcação do papel “especial” do TEN na atuação pelo resgate da cultura negra (Nascimento, 1966, 1967, 1971, 1972). Por outro lado, isso não significa que Nascimento valorizasse como projeto pessoal as ideias de compor uma “intelligentsia negra” ou uma “elite dirigente e pensante”, todavia elas acabam introjetando em sua ideologia no discurso em torno de sua atuação e produção a partir do final dos anos 1960. Nascimento naquele momento continuava sendo e se vendo como um “artista e ativista negro”.

Nesse sentido, o que preconizamos aqui é que a ideia de um projeto de liderança negra teria corroborado para as construções da autoimagem do autor a partir daquele momento, no vínculo que estabelece entre produção e ativismo. O ideia de “projeto de elite negra” é um

ponto secundário, sem dúvida, mas sugere relação com o que teremos no desenrolar de seu autoexílio em relação ao modo como Nascimento estabelece uma imagem honrada e honrosa em torno de sua trajetória e produção.

A noção de negritude explica o processo de ruptura no discurso ideológico de Nascimento no final dos anos 1960, como bem demonstra a Macedo (2005) e Guimarães (2005). Contudo, apenas a ideia de negritude não daria margem para que entendêssemos o sentido que a imagem de liderança negra adquire na reconstrução de si operada pelo autor, após essa ruptura ideológica. O protagonismo via liderança definiria, na ideologia de Nascimento pós-1960, uma visão sobre o negro como ativistas negros e produtores de reflexão, capazes de liderar por conta de sua experiência e “soluções para questão racial”, no modo como coloca Guerreiro Ramos (Nascimento, 1982 [1968]: 237).

Ainda assim, sem a noção de negritude, essa ideia de “liderança negra” não teria sentido naquele contexto. A ideia de negritude é essencial para que Nascimento reconstrua em seu discurso ideológico a noção de cultura negra, e defina as especificidades que giravam em torno daquela ideia, bem como o protagonismo do negro na sociedade. E é desse conceito que trataremos agora.

b) Negritude e Cultura Negra: ruptura política e ideológica

Como mencionamos acima, o marcador de diferença presente no discurso da negritude teria conduzido a um processo de rompimento ideológico de Nascimento com os pressupostos da democracia racial, do discurso da mestiçagem. Como Macedo nos explica, ocorre uma modificação na maneira como Nascimento conceberia seu ativismo entre 1950 e 1968. A leitura de negritude como processo de enegrecimento, a incorporação de algumas das conclusões provenientes dos estudos paulistas da UNESCO (Florestan Fernandes e Roger Bastide¹⁸) e a posterior inclusão das noções de “resistência” e “revolta” (Guimarães, 2005) marcam a produção de ruptura, presente desde a peça “Sortilégio” e marcada em textos como “Carta Aberta”(1966) e na introdução de “O Negro Revoltado”, escrita em 1967.

Nesse sentido, esboçaremos nesse item as principais questões trazidas em torno dessa noção de negritude para o TEN, como critério de diferença e marcador de identidade, da “subjetividade negra”, e, como essa noção impactaria no processo de ruptura ideológica do autor com a ideologia da democracia racial enquanto modo de tratar sobre cultura negra.

¹⁸ Esse ponto é um argumento específico do autor em relação à obra de Maio (1997), que não teria percebido a ressonância das pesquisas da UNESCO em território nacional. Com bem argumenta Macedo, os resultados dela foram apropriados pelos ativistas negros, produzindo argumentos pra que, a partir dos anos 1960, se colocasse em xeque o ideal de “convivência harmônica”. Ver Macedo, 2005: 236

Desse modo, dois tópicos estruturam esse item: (1) negritude no TEN: ruptura política; e (2) negritude em Nascimento: ruptura ideológica.

Esses dois tópicos dão o sentido do pensamento de Nascimento expressado em fins dos anos 1960, e nos permite entender disposições do autor para posterior interlocução com as ideias do discurso negro internacional. O que preconizamos é que pela via da cultura, com a noção de cultura negra, Nascimento encontra o caminho ideológico que transforma seu discurso dos anos 1950 para final de 1960, e conseqüentemente do autoexílio. O marcador da diferença da negritude passa pela adição do sentido de resistência no final dos anos 1960, e posteriormente é entendido como identidade negro-africana, já no discurso ideológico pan-africanista dos anos 1970 e 1980.

b.1) Negritude no TEN: ruptura política

Márcio Macedo afirma que a reconstituição feita por Nascimento acerca do Congresso de 1950 reside, entre outros pontos, na polêmica entre os ativistas negros e os “homens da ciência”. Apesar de Macedo reforçar a ideia de que essa clivagem é “produzida e não reflete essencialmente a realidade”, o autor dá indícios da importância simbólica que tal divergência teve no discurso de Nascimento e outros membros do TEN. Como também afirmam Maio (1997) e Barbosa (2004), Macedo focaliza a polêmica do congresso sobre a discussão da tese de Ironides Rodrigues, “Estética da Negritude”, que teria feito os cientistas presentes, como Costa Pinto e Édison Carneiro, insurgirem contra a tese (Macedo, 2005: 199). Ainda, como lembra o autor, os textos relativos a essa tese teriam se perdido¹⁹, o que determinaria dificuldade em reconstituir detalhadamente todos os aspectos daquela discussão.

A ideia de negritude seria catalisadora de 3 perspectivas diferenciadas: “1) questionadora dos posicionamentos político-partidários e ideológicos de ambos os grupos; 2) polemizadora da noção de ‘raça’; e 3) explicitadora da noção de diferença, o que vem a questionar um projeto de nação mestiço e, portanto, homogeneizante” (Macedo, 2005: 204). Dessas três perspectivas, as duas últimas nos interessam aqui para discussão.

De acordo com Macedo (2005), a negritude, no modo como é absorvida no final dos anos 1940, dá tonalidades de uma “tímida ruptura” com paradigma de Lévi-Bruhl, presente nas obras de Arthur Ramos que teria influenciado os membros do grupo naquele período. O pressuposto levi-bruhlniano reside na ideia de culturas pré-lógicas e pré-letradas, modo de compreender ali a organização das culturas de origem africana. O sentido dado pela

¹⁹ Nascimento e Guerreiro Ramos acusam Costa Pinto de ter extraviado parte dos textos do Congresso. Nascimento, ademais, afirma que essa tese (e as outras extraviadas), comporia o segundo volume do livro “Negro Revoltado”, denominado “Negritude Polêmica” (Nascimento, 1982 [1968]).

identidade racial proposta nas ideias da “négritude” francesa, no entanto, teria se aplicado, especialmente via textos de Guerreiro Ramos e Ironides Rodrigues uma nova perspectiva para sentido de “cultura negra”.

Paulina Alberto nos lembra que a negritude era a forma como TEN dava consistência ao seu discurso dos valores culturais de origem africana como marca de diferença e da contribuição específica dos negros para cultura plural do país. Essa aplicação se refere ao período do final dos anos 1940 e início de 1950, momento em que este conceito começa a ganhar expressão no discurso dos membros do TEN, nos textos de Nascimento (Nascimento, 1950, 1961, 1966) e no jornal “Quilombo” (Nascimento, 2003). A abordagem sobre essa origem africana residia na crítica aos estudos culturalistas por fazerem, na visão deles, uma abordagem folclórica, estática, própria de um “museu”.

Os intelectuais do TEN bradavam uma abordagem moderna e dinâmica sobre o continente, que se inspiraria no movimento da *négritude* francesa de escritores francófonos como Aimé Césaire, Leopold Sédar Senghor, entre outros. Como nos aponta Alberto, aquele movimento francófono fora responsável pela revalorização das culturas tradicionais africanas em uma perspectiva vanguardista, posicionando este legado cultural como base compartilhada para um movimento diaspórico de descolonização política e cultural (Alberto, 2011: 220). Ponto adicional interessante que Alberto acrescenta nas análises sobre negritude é a influência das expressões de negrofilia dos anos 1920, por artistas e intelectuais como Blaise Cendrars. A negrofilia, como nos ensina Guimarães (2004b: 6) se insere na representação positiva que os intelectuais brancos no início de século XX faziam dos negros, pela ideia de “cultura africana”. Diante disso, poderia se inferir que os intelectuais negros francófonos também faziam uma releitura dessas primeiras representações. No entanto, Alberto acredita que os membros do TEN teriam acessado aquelas referências européias diretamente, argumentando acerca das constantes referências a Cendrars em “Quilombo” e a publicação da introdução de sua obra famosa “*Anthologie de la poésie nègre et malgache*”, em maio de 1950 (Alberto, 2011: 341, nota 72). As referências retiradas de Cendrars comporiam a promoção da cultura negra como parte da cultura nacional, e teria parte não apenas nos discursos do TEN como também nas versões oficiais de identidade nacional do governo Vargas.

Não obstante essa filiação inicial, Muryatan Barbosa sublinha que a negritude fora um direcionamento de conseqüências definitivas para o grupo, levando “a desagregação gradual da hegemonia do pacto da democracia racial” (Barbosa, 2004: 77). Nesse sentido, o principal mobilizador dessa noção seria Ironides Rodrigues que, como aponta Barbosa, “foi quem, efetivamente, se apoderou e se tornou um divulgador de tal temática” (Barbosa, 2004: 82). O

autor afirma que Ironides era quem estava em contato com as obras dos autores da *négritude* e da obra de Sartre, *Orfeu Negro*, base da tese apresentada no Congresso de 1950. Barbosa faz referência à imagem de Rodrigues como “Paladino da Negritude”, a quem, se não fosse seu empenho, a negritude não teria se consolidado como conteúdo simbólico no ativismo negro brasileiro.

Entretanto é pelas mãos (ou pela “pena”) de Guerreiro Ramos que o sentido de negritude incorporaria a subjetividade e “alma” negra. Dentro da perspectiva do pacto democrático que circundava a ideologia do TEN no final dos anos 1940 e início de 1950, Guerreiro iria defender uma visão conciliadora da negritude, sendo esta um “legado espontâneo da *intelligentsia* do TEN, que teria se tornado capaz de compreender e trabalhar com o ‘espírito de conciliação’ da negritude” (Barbosa, 2004: 86). Ou seja, nesse momento, a ideia de negritude, apesar de denotar a diferença, preconizava uma subjetividade negra com espiritualidade humanista a-racial, testemunho do espírito democrático e humano que levaria o país a assumir liderança política da democracia racial. Maio sintetiza essa ideia:

“A concepção de negritude de Guerreiro Ramos não se confunde com uma retomada dos valores africanos. Trata-se de um processo de valorização estética do negro, de eliminação de complexos e frustrações da população de cor, de preparação do negro para uma sociedade que sofria profundas transformações sociais” (Maio, 1997: 278).

Guimarães, em sua leitura sobre o “Quilombo”, enxerga a relação construída pelo TEN entre cultura brasileira e raízes africanas. De acordo com o sociólogo, a produção do grupo, seja nas peças ou no jornal, traía essas raízes e heranças culturais à tona, denunciando as experiências de humilhação e preconceito contra o negro. Em suas palavras:

“Nesse sentido, o jornal [Quilombo] exalava négritude. Na verdade, o jornal foi responsável pela formação de uma negritude brasileira e nacionalista [sic]. Tratava-se ali também de um compromisso, da negociação de uma identidade racial e cultural que, embora se subjugasse à nacionalidade brasileira, mantinha-se singular” (Guimarães, 2004b: 36).

Nesse sentido, dois pontos devem ser realçados da leitura sobre negritude: a negritude, como marcador de diferença, dá forma às divergências que os intelectuais negros têm dentro do pacto democrático; e a transformação desse discurso em uma radicalidade política.

A noção de negritude marca a ideia de diferença que se envolve na noção de raça. Segundo Macedo nos informa, aquela noção explicitadora da ideia de diferença abalaria as bases de uma identidade nacional construída sobre o ideal de nação mestiça. Esse ideal, conforme apreendemos em Alberto (2011), não é qualquer perspectiva: é a base mais conservadora do entendimento acerca de democracia racial.

Esse abalo se concretizaria explicitamente no Congresso de 1950, no qual além das discussões acaloradas sobre a tese de Ironides, no final do evento há uma “segmentação” da

proposta final. Alguns membros do congresso, em grande parte os intelectuais envolvidos nos estudos de relações raciais, redigem uma outra Declaração, que fica conhecida na literatura como “Declaração do Cientistas”²⁰. Nesta, os pressupostos da igualdade racial são os mesmos, mas qualquer menção à ideia de negritude (como valorização de raça) é rechaçada, marcando, portanto um discurso “ameno” de desconfiguração daquela noção trazida pelos intelectuais negros. Como nos lembra Guimarães:

“A linguagem e as ideias que circulam no mundo estão na cabeça dos nossos intelectuais, brancos e negros. No entanto, se eles aceitam a ideia de que os norte-americanos e caribenhos fazem uma ‘cultura negra’ e ‘africana’, rejeitam ainda peremptoriamente a ideia da existência de uma ‘cultura negra’ no Brasil, definindo-a como ‘mestiça’ ou, no máximo, afro-brasileira” (Guimarães, 2004b: 34).

Apesar das divergências, a noção de negritude acaba sendo cada vez mais reelaborada e apropriada no discurso dos intelectuais negros do TEN. A exemplo de como ocorre com a obra de Nascimento, “Sortilégio”, que apresentaria a crítica à mestiçagem e do branqueamento via valorização do enegrecimento (Macedo, 2005: 221). Nesse sentido, de acordo com o autor:

“Afirmando cada vez mais uma diferença étnica em bases raciais e defendendo a ideia de uma ‘subjetividade negra’, elas acabam por impossibilitar a aliança almejada por Nascimento entre o ativismo negro e intelectualidade branca pró-melhoria da condição do negro em bases reformistas e democráticas. (...) Nesse processo, tem início a valorização de uma identidade racial negra e a ideia de democracia racial começa, paulatinamente, a ser descartada como possibilidade futura” (Macedo, 2005: 224).

Essa “reelaboração” segue sentido contrário às ideias do pacto, ou seja, de um discurso cada vez mais conservador em torno da noção de democracia racial. A negritude, como ressalta Alberto (2011), envolve um caminho escolhido por esses intelectuais a fim de preservar as possibilidades de integração e liberalidade que enxergavam via esse conceito. Nesse sentido, o discurso ideológico em torno de negritude começa a adquirir maior radicalidade, a medida que ele vai se afastando, e posteriormente criticando, as ideias que determinavam o debate em torno do pacto democrático.

A negritude como critério de diferença estabelece, portanto, no discurso dos intelectuais negros a partir nos anos 1950 subsídios para a ruptura política com pacto democrático. Essa ruptura se dá, via discurso, com crítica sobre pressupostos conservadores daquela ideologia, as mesmas críticas realizadas nos anos 1940 em torno dos estudos culturalistas e racialistas. Também, pela aproximação destes autores - com exceção de Guerreiro Ramos que constrói uma reflexão mais abrangente - com os novos paradigmas preconizados pelos estudos da UNESCO, os quais determinam a noção de democracia racial enquanto mito, uma falsa ideologia.

²⁰ Maio (1997) e Barbosa (2004) também assinalam que Guerreiro Ramos foi um dos que assinara a “Declaração dos Cientistas”. Todavia, como Barbosa explicita, sua assinatura fora apenas estratégia pessoal na tentativa de se aproximar dos intelectuais, de acordo com seus interesses. Em pouco tempo assumiria posição crítica a estes, especialmente contra Costa Pinto. Ver Guerreiro Ramos, 1995 [1957].

Ademais, nesse momento da crítica sobre democracia racial, alguns elementos do projeto de liderança do TEN, como discorremos acima, re-emergem. A percepção de que a visão conservadora mantinha os intelectuais negros como meros “coadjuvantes”, e o negro como “objeto de estudo”, fica mais evidente com a noção de protagonismo negro evidenciada pela negritude. Tal protagonismo é, em primeiro lugar, base para defesa da integração do negro, e, em segundo plano, modo como aqueles intelectuais negros concebiam chances de inserção enquanto produtores de reflexão, ou, “sujeitos da pesquisa”. Nesse sentido, entendemos que esse radicalismo que, no final do anos 1960, sedimenta a ruptura ideológica que Nascimento realiza em seu discurso.

b.2) Negritude em Nascimento: ruptura ideológica

A ideia de ruptura no pensamento de Nascimento é construída como parte de um processo mais amplo da mudança de paradigmas envolvendo o discurso negro brasileiro, entre as décadas de 1950 e 1970. Tal modificação reflete a transformação de democracia racial enquanto bandeira de um pacto amplo entre intelectuais negros e setores progressistas para visão dessa ideologia como mito e falsidade. Nascimento é constantemente trazido na literatura como ilustração do pensamento negro que se transforma naquele período. Como vimos acima, a negritude enquanto marcador de diferença constrói nos anos 1950 um sentido de ruptura política dos intelectuais do TEN com o pacto democrático, este cada vez mais pautado na percepção conservadora acerca da ideologia racial brasileira (Guimarães, 2004b; Alberto, 2011).

Contudo, além da ruptura política, a negritude também fornece para Nascimento a base da mudança de seu discurso, entre os anos 1950 e 1960. Pela via da cultura, orientação que marca o discurso ideológico do autor, a identidade negra rompe com os preceitos da mestiçagem, se “autonomiza” em suas raízes africanas, e absorve novos paradigmas de percepção, como as noções de resistência e revolta. Nesse sentido, discorreremos nesse item como a ruptura ideológica retiraria as bases de uma crítica radicalizada ao ideal de democracia racial no Brasil e abriria perspectivas para a absorção do discurso negro internacional.

É preciso antes, para delimitar essa ruptura, contextualizar o período em que ela se inscreve. A historiadora Paulina Alberto (2011) nos aponta a importância que o golpe militar de 1964 teve para “emergência do protesto negro”, no sentido da crítica direta sobre o ideal de democracia racial. Quando se torna evidente a vinculação “oficial” dessa ideologia com governo militar, a crítica contra democracia racial como ferramenta ideológica de dominação floresce tanto na academia (Fernandes, 1965, 1972, Ianni, 1966) quanto no ativismo negro.

Tais críticas se esforçaram para demonstrar a debilidade e valor de mito das ideologias nacionais de mestiçagem. Nascimento beberia da fonte das pesquisas da UNESCO, reproduzindo uma reflexão em consonância com o período. Textos como introdução do “O Negro Revoltado” (1968) figuram como expressão da crítica do “pensamento negro” que nasceria nessa época do final dos anos 1960.

A ditadura militar torna oficial a imagem de um país sem conflitos raciais, étnicos e sociais. Essa imagem alastrada via discurso oficial e mídia acaba criando obstáculos para efetivação da proposta da democracia racial pelas vias democráticas, como estava sendo construída nos anos 1940 (Macedo, 2005). Também como é sabido, a ditadura impôs fechamento sobre quaisquer tópico que pudesse “incitar conflito ou subversão ideológica”, dentre eles a crítica à discriminação racial. Organizações políticas não poderiam vingar em um contexto onde qualquer agremiação crítica era vista como subversiva.

Ademais, alguns quadros do TEN já haviam se afastado: Aguinaldo Camargo faleceu em 1952, Guerreiro Ramos parte para autoexílio em 1964, entre outros. Ou seja, o TEN enquanto grupo, expressão da *intelligentsia* negra brasileira já não atuava com respaldo naquele contexto de meados dos anos 1960.

É nesse período do eclipse político e ideológico do país que Nascimento inicia uma elaboração mais radical sobre a ideia de mestiçagem e harmonia racial. O TEN, desde início dos anos 1960, já tem atividades mais escassas (Macedo, 2005: 235). Além de algumas peças, é nesse momento que Nascimento consegue publicar três livros do grupo: *Dramas para negros, prólogos para brancos* (1961), *Testemunhos* (1966) e *O Negro Revoltado* (1968).

Nascimento estabelece visão crítica desde a introdução de *Dramas*, mas por meio do destacamento da noção de negritude. Apenas em 1968, com o *Negro Revoltado*, Nascimento elabora um discurso próprio a partir de algumas incorporações externas aos paradigmas nacionais, como Guimarães demonstra em seu artigo (2005) sobre a noção de revolta e resistência na ideologia de Nascimento.

Guimarães analisa Nascimento em sua trajetória intelectual, e não somente política. Sua hipótese sugere que a leitura de “O Homem Revoltado” de Albert Camus tenha sido decisiva para o desenvolvimento do pensamento político de ruptura do autor (Guimarães, 2005: 159). O artigo representa um esforço de se debruçar especificamente sobre a produção de Nascimento após o período de “efervescência” do TEN (anos 1940 e 1950), mas ainda anterior

ao autoexílio²¹. Ademais, o texto também sugere a possibilidade de perscrutar o discurso ideológico de Nascimento pela interlocução com noções e ideias exteriores ao debate nacional, em um momento no qual tais ideias não seriam precisamente modeladas para “servir” ao debate nacional.

Retomando o que tratamos no item acima, o discurso com base na matriz nacional é o discurso de Abdias que está no TEN nos anos 1940 e 1950, e que compõe em parte a construção de uma elite negra nos termos da época. Como aponta Guimarães, o núcleo erudito de formação intelectual de Abdias era quase inteiramente dominado pela matriz de pensamento racial brasileiro, como as ideias exploradas em Silvio Romero, Nina Rodrigues, Alberto Torres, Oliveira Vianna, Gilberto Freyre e Arthur Ramos (Ibid: 162). Nesse sentido, grande parte do arsenal teórico que embasa as ideias e ideologia expostas no início do TEN até a fase do I Congresso do Negro Brasileiro (1950) está pautada nos ideias de democracia racial²², assim como na necessidade de “se elevar a raça”, adestramento à cultura e educação das classes médias em relação ao contingente negro da população. Essa matriz está vinculada a um cenário no qual o pacto da democracia racial veiculava entre os grupos que estavam no debate sobre a questão do negro, e a interface do protesto seria representada pelo TEN.

No momento seguinte, em um movimento dado a partir de 1950, com afastamento e conflito contra alguns intelectuais da academia, há ênfase dos intelectuais negros do TEN nas ideias de negritude. Essa noção, inspirada nos autores francófonos e já latente no discurso dos intelectuais negros do TEN desde final dos anos 1940, não seria aqui utilizada *ipso literis* em todas as dimensões de seu sentido:

“Nos anos 1950, Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento falarão ocasionalmente de raça negra; mas é a ideia de cultura negra, tal como utilizada pelos autores da negritude, que os influencia mais. Não sem críticas e nunca integralmente, pois eles preferiram falar em cultura afro-brasileira, rechaçando o afrocentrismo e o pan-africanismo da negritude. Ao contrário, a negritude brasileira terá a característica peculiar de ser fusionada à democracia racial”. (Guimarães, 2005: 162).

²¹ O trabalho de Macedo (2005) também aborda essa fase, mas por seu recorte sobre trajetória política de Nascimento, se detém mais sobre aspectos políticos – atividades, alianças e conflitos. Macedo, como mencionamos, também compartilha da ideia de que a ruptura de Nascimento com o discurso da mestiçagem ocorre no período, mas não desenvolve detidamente sobre como se dá no final dos anos 1960 essa mudança, optando por demonstrar, com vigor, as bases constituintes dessa ruptura via noção de negritude (presente por exemplo na peça *Sortilégio*). Ver Macedo, 2005: conclusão. Outro texto que passa de certo modo sobre o momento, mais especificamente 1968, é o de Maués (1997). No entanto, dado que o foco dela é o debate produzido no livro “80 anos de Abolição”, é pontuar como algumas questões tratadas no discurso proferido pelos intelectuais negros e estudiosos da academia em 1968 respaldam a discussão da questão racial tanto nos anos 1970, com o Movimento Negro Unificado, como nos anos 80, com a articulação político dos movimentos negros em torno da Constituição de 1988. Ainda na literatura, temos o livro do historiador José Jorge Siqueira (2006), que trabalha com a ideia de “ruptura do pensamento racial brasileiro” entre os anos 1944-1964. Contudo, apesar de lidar com a constituição do debate levando em consideração os intelectuais negros e os acadêmicos, o autor “pedrifica” as posições de ambos na discussão, e não leva em conta o pensamento negro como protagonista dessa ruptura, ou seja, reserva apenas à sociologia (especialmente os estudos da UNESCO sobre SP) tal mudança.

²² Guimarães e Macedo endossam a importância da mobilização da noção de democracia racial pelos intelectuais nos anos 1940. Ver Guimarães & Macedo, 2008.

A ruptura com o pacto da democracia racial na ideologia de Nascimento se daria apenas nos anos 1960, sob influência da obra de Florestan Fernandes, *“A Integração do Negro na Sociedade de Classes”*, que teria também sido assimilada por outros ativistas negros do período²³. De acordo com Guimarães, Nascimento apresentaria essa mudança no discurso político especialmente na “Carta Aberta ao I Festival de Arte Negra”, de 1966, na qual deixa mais claro seu afastamento ao ideal de democracia racial e adesão integral ao discurso da negritude.

Pois bem, a ruptura estaria apenas completa com a incorporação dos conceitos de revolta e resistência em sua ideologia. Essa incorporação, que articularia um discurso político original de acordo com o autor, marcaria a “maturidade” de Abdias, sendo portanto uma fase que culminaria posteriormente na emergência do conceito de *quilombismo*. De acordo com Guimarães,

“Meu argumento principal, todavia, é de que se houve ruptura no pensamento de Abdias, e houve várias, a maior delas, a que marca realmente um ponto de inflexão com sua ideologia política dos anos 1950, deu-se quando Abdias passou a narrar a história do negro brasileiro como uma história de resistência cultural e de revoltas. (...) Mais ainda, é preciso salientar que foi precisamente a incorporação das noções de négritude, primeiro, e, principalmente as de résistance e révolte, ou seja, de noções que chegam ao TEN pela sua estreita correspondência com a Présence Africaine, que o pensamento de Abdias começa a afastar-se do mainstream da intelectualidade brasileira, mormente da influência de figuras-chave como Arthur Ramos, Édison Carneiro, Costa Pinto e Gilberto Freyre, que veem com muita desconfiança e preocupação a aproximação dos negros brasileiros aos padrões racialistas europeus e americanos” (Guimarães, 2005: 166-167).

A ideia de negritude dá caminho para um discurso cada vez mais radical e afastado dos preceitos do debate nacional, e emerge em seu cerne a noção de “cultura negra”, marcada pela resistência e representação de revolta, ou seja, não adaptabilidade aos ideias de aculturação ou mestiçagem. O argumento sobre a importância da leitura de Camus para pensamento de Nascimento nos abre a possibilidade de enxergar a importância de incorporação de conceitos externos ao debate brasileiro como ponto de ruptura em sua ideologia. Nesse sentido, sugerimos que a incorporação dos conceitos de revolta e resistência tem importância como passos nesse caminho, que conduziria durante o autoexílio à incorporação das noções de pan-africanismo e afrocentrismo. Guimarães também chama atenção para esse aspecto, mesmo não se debruçando sobre o material desse período pós-1968:

“De real e completamente novo, portanto, Abdias trará ao Brasil o discurso afrocêntrico. É certamente dele que decorrem os pontos mais virulentos do discurso quilombista: a denúncia do genocídio físico e cultural que estariam sofrendo os negros brasileiros, e a apresentação internacional da democracia racial como discurso supremacista branco” (Guimarães, 2005: 166).

²³ Esse argumento também é utilizado por Macedo, quando trata sobre as consequências dos estudos da UNESCO para o cenário do debate racial no país. Ver Macedo 2005.

É via esfera da cultura, portanto, que Nascimento mobiliza seu discurso ideológico de ruptura. Como reforçam Macedo, Guimarães e Barbosa, a ideia de pan-africanismo não seria estranha aos intelectuais do TEN nos anos 1940 e 1950. No entanto naquele momento nenhuma ideia que constituísse africanidade ou afrocentrismo seria (e poderia) estar presente no discurso daqueles, pelas razões já explicitadas. No final dos anos 1960, com a mudança da conjuntura, a ideia de identidade negra mais próxima de uma perspectiva multicultural começa a tomar parte no discurso de Nascimento. O que é importante reforça é que via esfera da cultura ocorre tal transição. Ou seja, aquele pan-africanismo cultural e literário da *négritude* francófona teria sido assimilado parcialmente pelos intelectuais do TEN, e é essa proposta de identidade negra que emerge no discurso de Nascimento. Não é a política, muito menos a econômica.

É ainda pela esfera da cultura, como veremos nos próximos capítulos, que Nascimento mobilizará seu discurso ideológico contra ideia de mestiçagem e crítica à democracia racial. A negritude se transforma em cultura e consciência negra, e estas ganham a força ideológica da noção de “resistência”, que marcaria a vida do negro na história do país. Ademais, além da ideia de ser a cultura “ambiente privilegiado” para entender e desenvolver plataforma das pautas políticas do autor, é nela que Nascimento consegue expressar sua produção de modo amplo e angariar espaços de posicionamento pessoal. Teatro, artes plásticas e poesia, são expressões artísticas que florescem também nesse momento entre 1966-1968, no qual Nascimento começa a engendrar para si um discurso de intervenção política mais ampla. No entanto, aquela ruptura ideológica teria que esperar suas experiências no exterior para adquirir sentido que orienta seu discurso nos anos subsequentes: cultura negra pan-africanista e a emergência do conceito de *quilombismo*. E desse momento do autoexílio que trataremos agora nos próximos dois capítulos.

1.3 - Conclusão

Neste capítulo, com base na literatura sobre Abdias do Nascimento, abordamos a sua trajetória no período que precedem sua ida para o autoexílio. Esse ativista negro, que passara pela contabilidade, economia, boemia, jornalismo, se “estabiliza” pessoalmente enquanto artista e ativista negro a partir do estabelecimento do TEN, em 1944. Entre os anos 1940 e 1950, o TEN, formado por um grupo de intelectuais negros educados, constitui a “frente do ativismo” que compusera o pacto democrático com os setores progressistas da sociedade. Neste pacto, a ideia de democracia racial girava em torno das possibilidades, por vias

democráticas, de inserção e inclusão do negro na sociedade brasileira, bem como na luta contra preconceito e discriminação racial que o atingia.

Como vimos também, dentro desse pacto o grupo acabara desenvolvendo o “mito da negritude”, concepção tomada de empréstimo do movimento francófono de mesmo nome, que se posicionava como ala cultural e literária do pan-africanismo dos anos 1940. Contudo, a incorporação dessa ideia pelos intelectuais negros brasileiros em nada destacava critérios próprios de africanidade ou afrocentrismo. Era para aqueles uma forma de estabelecer pela diferença a valorização dos negros, por sua cultura, sua subjetividade e contribuição. Tal marcador de diferença tinha sentido de ampliar a participação e legitimidade do grupo nos processos de reflexão sobre a questão racial que estava em curso no período, assim como reforçar o vínculo daqueles intelectuais negros com o pacto democrático.

Entretanto, o efeito fora contrário, em especial pela recepção de intelectuais (brancos) acerca da ideia de negritude, e a possibilidade, na visão deles, de diferenciação racialista. O vínculo com a agenda da UNESCO, que tentara construir uma visão científica nos anos 1950 a partir da supressão da ideia de raça, em vista dos acontecimentos trágicos que marcaram a II Guerra Mundial, está na raiz dessa recepção negativa. Nesse sentido, os intelectuais negros, que mantiveram e desenvolveram a noção de negritude, acabaram entrando em conflito com outros “aliados” do pacto, e se inicia processo de ruptura política nos anos 1950 e 1960 em relação a este. Como explicitamos também, o Congresso de 1950 é marcado na literatura por ser o momento-chave dessa incompatibilidade de projetos, designando atritos entre os lados, como a discussão final em torno da “Declaração dos Cientistas”.

A partir desse contexto, discutimos sucintamente 2 noções que orientavam nossa leitura sobre esse momento da trajetória de Nascimento, e teria consequências direta sobre dois planos de sua atuação no autoexílio, a saber, sua autoimagem e conteúdo de seu discurso ideológico.

A autoimagem pode ser encontrada em vestígios de um projeto de *intelligentsia* negra proposto pelo TEN, com expressão na contribuição de Guerreiro Ramos. Esse projeto, minoritário frente à concepção de negritude, mas nem menor em valor simbólico, preconizada intenção dos intelectuais negros de participarem do debate racial como produtores de reflexão e conhecimento (*knowledge makers*, como aborda Paulina Alberto [2011]), além da esfera política do ativismo. No entanto, assim como a incompatibilidade em torno da noção de negritude, essa abertura não teria vingado, determinando especialmente por parte de Guerreiro Ramos uma crítica ferrenha contra os estudos produzidos nos anos 1950, incluindo a UNESCO.

O valor secundário desse projeto envolve o modo como ele “adentra” na esfera de pensamento de Nascimento: este teria absorvido as críticas de Guerreiro contra a academia, baseadas na frustração daquela inserção intelectual, e transposto-as para plano político. Como enfatizamos, Nascimento era artista e ativista e assim que parte para exílio. Em nenhum momento prescreve para si, até aquele período, a auto-identificação enquanto intelectual ou interesse na atividade acadêmica. Contudo, essa imagem muda durante o autoexílio, e acreditamos que ela teria sido forjada em face das formas de integração logradas pelo TEN nos anos 1950. O discurso em torno da amplitude de sua produção com seu ativismo e luta política, reforça nosso argumento na importância de tratar sobre esse projeto de liderança negra. Desse modo, como veremos, Nascimento vai artista, e volta intelectual: seriam duas faces diferenciadas simbolicamente de amplitude e posicionamento de uma mesma posição, de ativista.

Em relação ao discurso ideológico, fizemos uma explanação sucinta sobre a importância da ideia de negritude, como marcador de diferença, para os processos de ruptura política e ideológica de Nascimento. Nesse sentido, politicamente negritude dá tonalidade do afastamento por conta da incompatibilidade dos projetos entre o TEN e os setores do pacto; somada a conjuntura política e social do Brasil nos anos 1960 com emergência do governo militar. Ideologicamente, como bem demonstra Guimarães (2005) e Macedo (2005), Nascimento rompe em seu discurso com ideia de democracia racial - como preconizada no pacto - a partir da crítica a essa ideologia enquanto mito e farsa, e incorporação de conceitos de resistência e revolta em seu discurso. A importância de reconstituir tal ruptura se dá no plano que esta proporciona na trajetória intelectual de Nascimento: a partir dela, o autor iria refletir a cultura negra como símbolo de resistência e revolta política, e no autoexílio, apresentar disposição ideológica para interlocução e absorção do discurso negro internacional. Ademais, a compreensão dos termos quem que se dá tal ruptura, pela esfera da cultura, nos possibilita vislumbrar que é nesse esfera que Nascimento determinará e desenvolverá sua discurso ideológico nos anos do exterior, e conseqüentemente, projetará novas concepções como o conceito de *quilombismo*.

Exposto esse primeiro balanço adentraremos o período do autoexílio de Nascimento, entre 1968 e 1981. A partir do que discorreremos até agora, sabemos que nosso autor chega nos EUA descrente com a ideia de democracia racial, crítico da igualdade e harmonia racial brasileira e, não menos importante, buscando um espaço de atuação para si, dada as chances dentro do ativismo cada vez mais difíceis no contexto político, social e intelectual brasileiro.

Capítulo 2: No Contexto do auto-exílio

Nesse capítulo abordaremos os principais acontecimentos bem como o contexto da trajetória de Abdias do Nascimento, entre 1968 e 1981, período em que vive nos Estados Unidos. Abdias viaja na segunda quinzena de outubro de 1968 e o que deveria ser uma viagem de 2 meses se torna um autoexílio de 13 anos, momento marcado por diversas experiências, acontecimentos e reviravoltas. As atividades, os locais, as redes pessoais estabelecidas e os contextos nos quais essas experiências se inscrevem são parte fundamental para compreendermos como Nascimento desenvolve neste período seu discurso ideológico e dá prosseguimento à ruptura iniciada no final dos anos 1960 no Brasil. Nascimento também incorporaria as experiências internacionais como forma de reconstrução de sua autoimagem, passando de artista, como sai do Brasil, para liderança, como volta ao Brasil.

A estrutura do capítulo visa reconstruir esse período. Primeiramente, trataremos da trajetória, marcando os fatos, locais, pessoas e atividades que envolveram esses 13 anos. Em seguida, exporemos sucintamente qual era o contexto que marcava os Estados Unidos naquele período, bem como o discurso internacional negro em torno da ideia de pan-africanismo, com a qual Nascimento interage a partir dos anos 1970. O pan-africanismo está inscrito politicamente nos congressos e seminários nos quais o autor participa naquela década e embasam não apenas sua atuação nos EUA, mas também a reconstrução de sua imagem. Apresentaremos esses congressos e algumas características que os marcam, reconstituindo principalmente o período entre 1976 e 1978, que denotaria um “pico de experiências”²⁴ nessa trajetória no exterior.

Para finalizar, trataremos sucintamente do contexto brasileiro enquanto Nascimento estivera fora. A relação entre Brasil e África, seja pela política externa do corpo diplomático, seja pela emergência de uma nova geração de ativistas negros, marcaria as interlocuções que Nascimento faria de fora com o debate em andamento sobre o Brasil. Ademais, podemos compreender como se montava o cenário do debate e ativismo negro que receberia Nascimento no início dos anos 1980.

²⁴ Essa expressão é nossa.

2.1 - Trajetórias no autoexílio

Os principais fatos e experiências do autoexílio de Nascimento podem ser reconstituídos com uma série de fontes. Aqui, utilizaremos depoimentos do autor²⁵, de amigos do período²⁶, fontes publicadas²⁷ e consulta às correspondências do autor²⁸. Dividiremos essa seção em itens, por datas, para ilustrar diversos momentos específicos dessa trajetória, bem como as pessoas e lugares por onde Nascimento passou e conheceu.

a) 1968 a 1971: um artista brasileiro nos Estados Unidos

Segundo seu depoimento em 2010 para essa pesquisa, Abdias do Nascimento foi para os Estados Unidos, com destino a Nova York, após ser contemplado com uma bolsa da Fairfield Foundation para entidades culturais negras nos Estados Unidos. Essa bolsa foi conseguida por intermédio de Judith Gleason²⁹, que conheceu Nascimento no RJ em meados dos anos 1960, e vira a situação do amigo de “penúria financeira, em um apartamento pequeniníssimo cheio de quadros e esculturas em Copacabana”³⁰. Como mencionamos no capítulo anterior, a situação do TEN no final dos anos 1960 não era das melhores. As poucas possibilidades de atuação, a evasão de membros importantes (como Guerreiro Ramos) e a posição política de Nascimento não colaboravam para que a instituição tivesse condições de atuar durante o governo militar. Apesar da tentativa de se firmar como contraponto no debate nacional (com a publicação de *O Negro Revoltado* e participação e organização de *80 Anos de Abolição*), Nascimento não vê grandes possibilidades de atuar no Brasil e decide ir para os Estados Unidos ao receber essa bolsa.

Em suas memórias, o modo como reconstitui o período parece ser uma decisão que teve um vínculo direto com a repressão que viveria no Brasil. De fato, a ditadura militar impunha

²⁵ Depoimentos coletados em Julho de 2006 e Julho de 2010.

²⁶ Entrevistamos e coletamos informações com as seguintes pessoas: Molefi Asante (Fevereiro de 2010), Anani Dzidzienyo (Fevereiro de 2010), Kabenguele Munanga (Agosto de 2011), James Green (Agosto de 2011) e Clóvis Brigagão (Outubro de 2011).

²⁷ Através das biografias, Nascimento, 2006 e Almada, 2009; e também dos detalhes de trajetória presentes em alguns textos como Nascimento, 1976a, 1982, 1992, 2000.

²⁸ A partir de 3 pastas: Pastas Cartas 1964-1977; Cartas 1969-1975; e Cartas 1968-1989. Acervo Abdias do Nascimento (IPEAFRO). Agradecemos imensamente a Elisa Larkin-Nascimento por permitir acesso a essas correspondências.

²⁹ Judith Illsley Gleason é autora de diversos livros sobre cultura africana. Dois principais trabalhos são *A Recitation of Ifa, Oracle of the Yoruba*, de 1973, e *Oya: in Praise of the African Goddess*, de 1992. Não conseguimos rastrear as circunstâncias da amizade entre ambos, mas tudo leva a crer que a relação de Nascimento com Henri Sénghor, e provavelmente um círculo de africanistas brasileiros e estrangeiros, no qual se inclui Antônio Olinto, deve ter levado os dois a se conhecerem.

³⁰ Depoimento de Abdias do Nascimento, Julho de 2010. O motivo do apartamento estar cheio de quadros e obras artísticas é que Nascimento guardava com ele todas as obras do Museu de Arte Negra, que teria sido criado naquele ano - mas sem lugar fixo para manter o material.

restrição às discussões da questão racial a partir do estabelecimento da doutrina da democracia racial enquanto oficial. Nascimento tinha alguns Inquéritos Policiais Militares (IPM), com denúncias acerca de sua provável filiação a partidos de esquerda³¹. Contudo, nenhuma dessas questões era razão para que Nascimento buscasse asilo político fora do país, o que nos sugere que essa ida “se tornaria” um exílio, como demonstraremos no decorrer desse capítulo.

A instituição que o financia, a Fairfield Foundation (doravante FF), era uma instituição vinculada à Família Fleischmann, família milionária norte-americana do ramo de bebidas. De acordo com Frances Stonor Saunders (2000), em seu trabalho sobre os investimentos da CIA em atividades culturais no período da Guerra Fria, a FF era uma das que recebia fluxo de dinheiro da agência norte-americana. Grande parte dos investimentos, voltados para artes, literatura, programas de pesquisa, intelectuais e artistas, servia como contraponto político a possíveis filiações do universo das humanidades com o bloco socialista.

A FF seria desde 1952 uma instituição sem fins lucrativos. De acordo com a brochura de apresentação da instituição, reproduzia por Saunders, podemos identificar seus propósitos:

“It was formed by a group of private American individuals who are interested in preserving the cultural heritage of the free world and encouraging the constant expansion and interchange of knowledge in the fields of the arts, letters, and sciences. To this end, the Foundation extends financial aid to groups and organizations engaged in the interpreting and publicizing of recent cultural advances and to groups whose enterprises in literary, artistic or scientific fields may serve as worthy contributions to the progress of culture. The Foundation offers assistance to organizations whose programs tend to strengthen the cultural ties which bind the nations of the world and to reveal to all peoples who share the traditions of a free culture the inherent dangers which totalitarianism poses to intellectual and cultural development” (Saunders, 2000: 126).³²

A bolsa que Nascimento recebera parece se enquadrar no programa “Travel and Study”, estabelecido pela fundação desde 1963, com intenção de atrair personalidades, intelectuais e artistas de diversas partes do mundo para desenvolverem projetos pessoais nos Estados

³¹ Acreditamos que essa ligação se daria pela colaboração de Nascimento em 1964 à libertação no país do angolano Lima Azevedo, vinculado ao Movimento Popular pela Libertação de Angola, que tinha relação com a esquerda. Preso e torturado no Brasil por sua relação com a esquerda brasileira, Lima Azevedo fora solto por intervenção do embaixador do Senegal, Henri Séngor, que por vias diplomáticas conseguiu a libertação daquele. Segundo Nascimento, ele próprio seria considerado embaixador do grupo no Brasil. Todavia, nenhum registro dessa representação fora encontrado na pesquisa. Outros dois fatos que poderiam ter colaborado para essa pecha de “subversivo” nos IPM são sua participação em evento no Centro Acadêmico XI de Agosto, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, no qual falou sobre tema da negritude, e a “Carta para Dacar”, de 1966, na qual critica o governo brasileiro por endossar a perspectiva da democracia racial, esta vista como mito e falsa ideologia. O evento foi vetado pela diretoria da Faculdade, mas ocorreu de forma não-oficial no pátio interno da escola, sob ameaça de repressão policial. Vale ressaltar também que Nascimento tinha seu nome vinculado politicamente ao PTB, partido do deposto presidente João Goulart, que caíra na ilegalidade com o golpe militar e tivera seus líderes, como próprio Goulart e Leonel Brizola, perseguidos pela ditadura.

³² Para mais informações sobre FF ver também Coob, R. The Politics of Literary Prestige: Promoting the Latin American ‘Boom’ in the Pages of *Mundo Nuevo*. IN: *A Contra Corriente: A Journal on Social History and Literature in Latin America*. Vol. 5 n. 3, Spring 2008, pp.75-94.

Unidos e conhecerem instituições culturais do país (Saunders, 2000: 357). O presidente da instituição na época era Frank Platt³³ (Saunders, 2000: 422).

Apesar de seus depoimentos e biografias não precisarem datas, há duas cartas recebidas no final de setembro e início de outubro daquele ano, informando a Abdias sobre a liberação do dinheiro para as passagens e desejando sucesso em sua parada no México. As circunstâncias de sua ida ao México também são nebulosas. É sabido apenas que o autor passara pelas cidades de Ciudad de México e Cuernavaca, onde foi entrevistado por jornalistas locais, para o jornal “El Herald”. Em suas correspondências há contato com um nome apenas, Manuel Horácio Giménez, que era amigo de Nascimento.

Do México, Nascimento segue para Nova York, onde deveria permanecer pelos 2 meses da bolsa. Instala-se em Nova York e nesse período ocorre a instauração do Ato Institucional número 5 (AI-5) no Brasil, cerceando ainda mais as liberdades civis e estabelecendo uma verdadeira perseguição a possíveis opositores do governo militar. Neste momento, a permanência de Nascimento nos Estados Unidos nos parece mais uma questão de oportunidades do que de enfrentamento político, ou melhor, de fuga de possíveis repressões pessoais, sugestão presente em alguns textos da literatura que abordam o autor (Green, 2010; Macedo, 2005; Guimarães, 2005; Alberto, 2011; Dávila, 2010). Como mencionamos, Nascimento tinha IPMs em seu nome, e relativa imagem de “subversivo”. No entanto, os indícios presentes daquele período indicavam que Nascimento não se constituía, para a repressão, em um perigo eminente e nem, pelo menos no período de 1968-1969, havia risco direto de prisão.

O que fica explícito em sua trajetória é que a imagem de “subversivo” de Nascimento se destaca na medida em que seu discurso ideológico e a denúncia sobre racismo no Brasil ficam mais ostensivos no contexto internacional. Acreditamos que foi neste momento, em 1975, que Nascimento teve seu passaporte apreendido pela Embaixada Brasileira nos Estados Unidos, quando já havia participado de duas reuniões internacionais sobre questões raciais.

Como o autor James Green nos relata, sua posição poderia ser considerada de exilado, por conta do valor amplo que aquela palavra tinha naquele contexto³⁴. Em sua visão:

“Há vários tipos de exilados, acho eu, não somente os que fugiram quando receberam notícias que estavam sendo perseguidos (mandado de prisão, ou ligado a alguém já preso), ou as pessoas banidas, etc. Considero como auto-exílio, pois acho que no caso dele [Nascimento], não existia as possibilidades de seguir falando sobre as questões raciais, e por isso, quando ele se encontrou nos EUA em 1968 e 1969, percebia que era melhor ficar. Depois sofreu perseguição nos EUA, justamente porque os militares não

³³ Nas correspondências de Nascimento, ele aparece, no entanto, como “Diretor Executivo”. As cartas enviadas para Nascimento são assinadas por ele, que parecia ter uma relação de certa proximidade com Nascimento.

³⁴ Depoimento de James Green, concedido por email em Agosto de 2011.

gostaram da maneira que ele e outros criticaram a imagem do Brasil construído pela ditadura" (Depoimento concedido por Green, Agosto de 2011).

É neste momento que a bolsa de Nascimento termina (mais precisamente janeiro de 1969) e a decisão entra voltar ou ficar não é clara em seus depoimentos e biografias. O que nos parece claro é que, pelo menos até o início de sua atuação internacional nos congressos onde assumiria papel protagonista como denunciador da "falsidade da democracia racial brasileira", Nascimento era menos um "inimigo do estado" do que um artista buscando novas oportunidades naquele país estrangeiro. Duas evidências nos indicam isso: as correspondências de Nascimento com contatos no Brasil e uma entrevista, dada a uma TV brasileira, em 1970, quando estava em Wesleyan University, em Connecticut.

As cartas demonstram que durante praticamente todo o período entre 1968 e 1981, Nascimento mantivera contato com o Brasil, através de amigos, parentes e aliados políticos. Ademais, além do endereço fixo sempre registrado (algo que, em uma situação de perseguição política seria extremamente perigoso), em nenhum momento até meados da década de 1970, Nascimento menciona sua condição enquanto exilado. Esse discurso só apareceria após 1976.

Em entrevista para TV, em 1970, feita por um jornalista brasileiro que o visita em Wesleyan, Nascimento mostra seu trabalho enquanto artista e professor e é apresentado como "uma conhecida figura das artes". Ele aparece vestindo um terno, o que mostra não ter adotado, até aquele momento, as vestimentas africanas, que marcam sua imagem posteriormente. Na entrevista, afirma ter ido aos EUA a convite da Fairfield Foundation, para "conhecer os problemas da educação e da cultura do negro norte-americano". Assim, teria realizado visitas a companhias de teatro e companhias culturais. Reforça que foi para Wesleyan por convite de Karl Scheibe, a quem atribui ser agitador cultural de atividades sobre o Brasil, para passar um ano como *visiting fellow* do *Center for Humanities*. Em Wesleyan, participaria de seminários e lecionaria em português sobre literatura brasileira³⁵. No papel de artista, responde ao repórter que o Brasil não o conhecera como pintor, porém teria iniciado lá. Complementa que seu papel como pintor teria "contribuição positiva para os EUA, por conta do momento de conhecimento que ocorria lá sobre a questão racial".

Com o fim de sua bolsa, Abdias do Nascimento, portanto, se instala em Nova York por alguns meses. Sua atividade naquele momento dependia da venda de suas pinturas e da busca por contatos na área de teatro para se firmar na cidade. Os rendimentos não eram muitos (Nascimento afirma em seu depoimento ter enfrentado uma situação financeira bastante precária), mas conseguia sobreviver.

³⁵ Na filmagem aparecem seus 4 alunos, e também seu segundo filho, Abdias do Nascimento, Jr. (Bida).

Após alguns contatos, Nascimento reencontra a família Bagley, por intermédio da empregada doméstica da família, uma brasileira chamada Conceição. Conceição teria avistado Nascimento em um teatro no Harlem e comunicado à família, que o conhecia desde a época do TEN. Em 1945, os Bagley haviam assistido à estreia da peça “Imperador Jones” no Teatro Municipal. Sr. Bagley³⁶ era jornalista, correspondente internacional da Reuters no Brasil nos anos 1940. Com o reencontro, o casal teria abrigado Nascimento e oferecido ajuda momentânea para ele se estabelecer na cidade.

A importância desse encontro vai além da assistência à Nascimento. A partir do Sr. Bagley, uma pessoa bem relacionada, Nascimento amplia sua rede de contatos pessoais. A pouca fluência em inglês fazia com que a presença de outras pessoas nas suas atividades iniciais nos Estados Unidos fosse importante.

Dessa maneira, dentro de seu círculo de contatos, a rede de tradutores se torna um ponto importante para o autor. Esses tradutores seriam facilitadores para as atividades como pintor e artista no início de sua estada nos EUA, e posteriormente colaborariam nas atividades em universidades e na tradução de seus textos. Durante a vigência da bolsa, Nascimento conseguiu ajuda da Fairfield Foundation, que participava dos eventos realizando traduções espontâneas das suas conversas com outros participantes desses eventos.

Por intermédio da relação com os Bagley, Nascimento conheceria Maximo Soriano³⁷, porto-riquenho, que ajudou Nascimento em seus primeiros momentos em Nova York. Conhece também Angela Gilliam, socióloga negra, que se tornaria amiga do autor. Nascimento também teria sido co-orientador na elaboração de sua tese de doutorado realizada em Union Graduate School (NY)³⁸.

Ainda por influência dos Bagley, Nascimento conheceu o professor Charles Wagley³⁹, de Columbia University, um grande interessado nas relações raciais do Brasil. Wagley teria se sensibilizado com Nascimento e conseguido uma bolsa de estudos para ele em Columbia

³⁶ Abdias do Nascimento não lembrava, em seu depoimento, o nome. Também não conseguimos rastrear pelas cartas, pois todas mencionavam apenas o nome da esposa, Anne.

³⁷ Segundo algumas cartas, Max Soriano teria intermediado a venda de algumas telas de Nascimento na época.

³⁸ A tese, defendida em 1975, era: *Language Attitudes, Ethnicity and Class in São Paulo and Salvador da Bahia, Brazil*.

³⁹ Charles Wagley era antropólogo norte-americano, professor no Departamento de Antropologia em Columbia University, onde atuou de 1953-1971. Ele foi nomeado diretor do Instituto Latino-Americano em 1961. Wagley realizou uma pesquisa de campo no Brasil e na Guatemala e atuou em várias missões econômicas e culturais interamericanas. Entre seus livros está *The Tenetehara Indians of Brazil* (1949; com Eduardo Galvão), *Social and Religious Life of a Guatemalan Village* (1949), *The Latin American Tradition* (1968), e *Welcome of Tears: The Tapirapè Indians of Central Brazil* (1977). Possui também trabalho de peso sobre relações raciais no Brasil dentro do contexto das pesquisas da UNESCO, denominado *Race et classe dans le Brésil rural* (Paris, UNESCO, 1952).

University para estudar inglês, além de ajudá-lo financeiramente comprando um de seus quadros por U\$\$ 1000,00 (mil dólares).

A partir do reerguimento financeiro e do estabelecimento de contatos naquele ambiente de Nova York, Nascimento investe fortemente na sua atividade de pintor e artista. Participa de seminários, exposições e amplia sua rede social. Consegue realizar suas primeiras exposições em 1969, no Harlem Art Gallery e Crypt Gallery (Columbia University)⁴⁰. Inicia também visita a diversas universidades, como Harvard University, em Boston, e Berkeley University, na costa oeste, onde conheceu o líder dos Panteras Negras, Bobby Seale.

A atividade de pintura promove seus primeiros discursos de aceitação e pertencimento. A partir dela, o autor reconstrói a memória do que seriam os seus primeiros anos nos Estados Unidos como momento de “reconhecimento” de sua carreira. Nas palavras do autor:

“When I arrived in the States at the end of 1968, I had just begun to do artwork in my little Copacabana apartment. A Columbia University department bought one of my paintings for a thousand dollars. This was a real pleasure. Not so much for the money itself, but for recognition”⁴¹.

É interessante verificar como, através da atividade de pintura que definitivamente era algo novo, Nascimento expressaria um discurso de “reconhecimento” em relação a sua recepção nos EUA. Mesmo com sua passagem pela Yale School of Drama, atrelada a sua experiência teatral ou, ainda, com o Inner Cultural Center de Los Angeles encenando uma versão de sua peça *Sortilégio*, a atividade da pintura parece ser naquele momento o carro-chefe das atividades de Nascimento nos Estados Unidos. Pela quantidade de exposições que Nascimento realizara, além do discurso ideológico criado em torno da pintura e cultura negra, podemos sugerir a importância dessa atuação.

A pintura se torna uma atividade que gera frutos compensatórios financeiros e sociais, e também seria incluída no discurso ideológico do autor como parte de seu ativismo político. Em uma entrevista publicada em 1972, Nascimento vincula sua arte a sua percepção política acerca da importância do resgate da cultura negra. Entretanto, Nascimento teria que esperar um pouco mais para conseguir se projetar enquanto ativista político. Sua vinculação com ativismo negro no Brasil era até conhecida, mas era sua arte seu principal cartão de visita.

Em 1969 Nascimento foi convidado para realizar seminários na área de artes e teatro na Yale School of Drama. Esse contato parece ter relação direta com a Fairfield Foundation, que tinha entre seus membros diretores indivíduos ligados àquela Escola, como o próprio Frank

⁴⁰ No Anexo II listamos as exposições realizadas por Nascimento em todo o período. Também anexamos (Anexo III) algumas das telas pintadas. Discutiremos no próximo capítulo alguns pontos relativos à produção artística de Nascimento no autoexílio, que se constitui de pinturas, poesias e peças.

⁴¹Nascimento, 1992: 50.

Platt. Nascimento fica como *visiting lecturer* durante o *Fall Semester* de 1969, onde dividiria “com estudantes e professores minha experiência do Teatro Experimental do Negro, e expondo minha pintura na galeria da *School of Art and Architecture* da Yale University”⁴². Segundo seus relatos, lá fora ajudado nas traduções por uma estudante negra, chamada Pamela Jones⁴³.

Em 1970 é convidado pelo professor Kark Scheibe, do Centro de Humanidades desta Universidade, a ser *visiting fellowship* de Wesleyan University, em Connecticut, onde é um dos responsáveis pelo seminário denominado “A Humanidade em Revolta”. Este seminário, com duração de um ano, contou com a presença de destacadas figuras da época, como Buckminster Fuller, Norman Mailer, Norman O. Brown, John Cage e Leslie Fiedler⁴⁴. Também exercera atividade pedagógica como tutor de 4 alunos, interessados em literatura brasileira.

No final desse período é convidado para ser professor na State University of New York em Buffalo, onde assumiria no início do ano acadêmico de 1971-1972.

b) 1971-1974: o artista vira professor: estabilização no contexto internacional

Em 1971, Nascimento inicia sua atuação como professor universitário. É convidado a dar aulas no Departamento de Estudos Porto Riquenhos da State University of New York em Buffalo (SUNY). Esse convite se situa no contexto em que os órgãos considerados marginais na academia ganhavam espaço no meio universitário norte-americano, na busca por novas abordagens acadêmicas⁴⁵. Nesse sentido, o convite a Nascimento se inscreveria no interesse daquela Universidade por ter um artista afro-latino-americano em seu quadro de docentes. Vale ainda ressaltarmos que nesse momento pouco se conhecia sobre o Brasil, principalmente sobre a cultura negra brasileira, a qual estava submersa no discurso oficial do país em torno da democracia racial. Dessa maneira, a presença de Nascimento enquanto artista, com suas pinturas orientadas para a representação dos elementos africanos, tinha um interessante valor simbólico.

⁴²Nascimento, 1982: 12.

⁴³Nascimento: 1992: 51.

⁴⁴Nascimento: 1982: 13.

⁴⁵Entrevista em julho de 2010. Elisa Larkin-Nascimento apontara que esse departamento estava burocraticamente vinculado ao Departamento de Estudos Americanos, coordenado por Larry Teson, e não ao Departamento de Estudos Afro-Americanos. Essa abertura para órgãos marginais, antes expressados apenas na militância política e que ganhavam espaço institucional nas universidades norte-americanas, é uma sugestão que aparece em bell hooks. Infelizmente não desenvolveremos muito aqui essa hipótese, por conta de espaço e da necessidade de uma pesquisa mais extensiva com outros personagens que não apenas Nascimento.

O coordenador do Departamento, Francisco Pábon⁴⁶, convidara Nascimento para ministrar cursos sobre Cultura Negra nas Américas, a priori como Professor Associado. Em pouco tempo se torna Professor Titular com cargo vitalício (*Full Professor with tenure*), responsável pelas cadeiras de “Cultura Africana no Novo Mundo” (*African Culture in the New World*) e “Experiência Africana nas Américas do Sul e Central” (*African Experience in South and Central America*)⁴⁷.

A questão que se coloca aqui é: como um indivíduo que, apesar de sua trajetória como ativista do protesto negro e produção artística em teatro e artes, fora selecionado e promovido para ocupar cargo universitário mesmo sem condições de lecionar na língua do país? Bem, para entender esse ponto é necessário algumas elucidações.

Em relação às aulas, Nascimento as proferia em português e espanhol. O Departamento concentrava estudantes e pesquisadores interessados em América Latina, falantes de espanhol, e alguns de português. Isso de certa forma facilitava o cotidiano de Nascimento como professor.

Ainda, apesar de assumir o posto de professor titular na instituição, Nascimento não era cobrado a produzir nos moldes acadêmicos clássicos. Entretanto, Nascimento seria levado a produzir se apropriando desse campo. O que significa que, mesmo não compondo o campo como um produtor, sujeito à competição corrente entre os agentes da área, Nascimento incorporaria em seus escritos a forma de produção seu discurso ideológico.

Conforme será abordado no próximo capítulo, podemos perceber essas características através da análise dos seus textos, escritos a partir de 1974. Como iremos abordar no próximo capítulo, Nascimento constrói um discurso ideológico que se fundamentava não apenas nas ideias e pautas políticas que carregava desde os anos 1960, mas também se apoiava em diversos autores e intelectuais, brasileiros e estrangeiros. Embora não se tratasse de um diálogo intelectual direto com aquelas obras, esse uso denota a intenção do autor de fundamentar seu discurso para além da própria retórica. Também, a se apropriar desse modo de produção, Nascimento corrobora para a reconstrução de sua imagem, produzindo um discurso político em moldes acadêmicos, para um público receptor desses modelos - como

⁴⁶Pouca informação conseguimos levantar sobre Pábon. Segundo Larkin-Nascimento, era cineasta negro porto-riquenho, radicado nos EUA. Ele também fora seu orientador no mestrado, que resultou no livro *Pan-Africanism in South America*, publicado nos EUA e no Brasil em 1981. Cf. Larkin-Nascimento, 1981.

⁴⁷Apesar de buscar tanto nos EUA quanto no acervo de Nascimento no RJ, não consegui encontrar os programas (syllabus) desses cursos para explorar o conteúdo ensinado. As informações que temos, especialmente pela entrevista de Julho de 2010, é que as aulas eram proferidas em espanhol e português, e alguns termos eram traduzidos em sala por alunos com conhecimento em português.

intelectuais africanos e norte-americanos dos congressos, grande parte vinculada ao exercício acadêmico.

Outro ponto que colaborou para seu estabelecimento na academia são as redes pessoais. Além de elas possibilitarem um trânsito social a Nascimento, o autor pudera contar com a ajuda de diversas pessoas para a atividade básica de tradução, seja oral em comunicações, seja para seus textos e cartas. Fora de SUNY, Nascimento também mantivera um círculo de colaboradores e tradutores. Peter Lownds, que em 1976, traduziria *Sortilégio*⁴⁸, e Angela Gilliam colaboram com Nascimento até o momento que estava em Buffalo. Em Wesleyan, no seminário “A Humanidade em Revolta”, foi auxiliado pelo irmão de Karl Scheibe, Stephen Scheibe. Até 1976, ano em que se casa com Elisa Larkin, esses tradutores foram fundamentais nas atividades realizadas por Nascimento, e conseqüentemente, nas oportunidades construídas a partir destas.

Além dos colaboradores, havia as pessoas mais próximas, as amizades. Entre elas estão o professor e escritor Dr. Molefi K. Asante, a escritora e coreógrafa Kariamú Welsh (ambos criadores do Museu de Artes e Antiguidades Africanas e Afro-Americanas de Buffalo), a escritora Sônia Sanchez, Karl Scheibe, Maria Helena Mocloy (também tradutora), Joan Dassin e John Henrik Clarke⁴⁹. Por correspondência, Nascimento também mantivera contato constante com o Brasil, destacando-se pessoas como Sebastião Rodrigues Alves, Efraim Tomás Bó, Gerado Mello Mourão, Leocádia Ferreira de Castro, Paulo Pereira, Antônio Olinto Zora Seljan, Sebastião Januário, Eduardo de Oliveira e Oliveira (sociólogo), Eduardo de Oliveira, Orlando Fernandes e Mirna Gezich (ambos do IPCN), entre outros. Essas cartas mantinham Nascimento informado sobre os rumos do país, nas quais se percebe nitidamente a mudança de “ares” cada vez mais repressivos entre o final dos anos 1960 e meados de 1970.

Entre os contatos com intelectuais e artistas brasileiros que estavam em situação de exílio, ou trânsito nesse período, destacamos Rubens Gerschman, artista plástico que residia em Nova York; Guerreiro Ramos, que lecionava em UCLA e Clóvis Brigagão, que residia em Chicago estudando ciência política, e posteriormente se transfere para Lisboa. Destes, as relações mais importantes se dão com Guerreiro Ramos e Clóvis Brigagão.

Com Guerreiro, Nascimento troca correspondências constantes. Parece que não chegaram a se encontrar muitas vezes, mas Guerreiro, que já estava nos EUA desde 1964, dava suporte e apoio ao amigo, bem como chegou a escrever prólogos para seus catálogos de

⁴⁸Informação obtida na entrevista de Julho de 2010. A publicação da versão em inglês de *Sortilégio* ocorre apenas em 1978, pela Third World Press de Chicago. Cf. Nascimento, 1978.

⁴⁹ Essas pessoas aparecem nas correspondências do período. Cartas 1969-1975, Acervo Abdias do Nascimento (IPEAFRO).

exposições. Clóvis Brigagão seria o contato essencial para incluir Nascimento no projeto “Memórias do Exílio”, entre 1974 e 1976, e também posteriormente, em 1977, foi quem apresentara Leonel Brizola ao autor. Voltaremos mais adiante a estes fatos.

Indubitavelmente a principal pessoa que fez parte da trajetória nesse período de Nascimento foi Elisa Larkin. Elisa conheceu Nascimento em 1974, quando era aluna de pós graduação no Departamento de Estudos Porto Riquenhos. Elisa era bem mais jovem e tinha um histórico vinculado à militância nos direitos humanos de imigrantes e presidiários. Ex-egressa de Princeton, aprendera espanhol e português (tinha visitado o Brasil quando adolescente) e retorna para sua cidade natal, Buffalo, onde trabalha com direitos humanos e ambientalismo.

A partir de um pequeno contato que teve com a questão racial, por conta do julgamento de membros da região dos Panteras Negras, Elisa receberia indicação para procurar Nascimento, “professor que falava sobre racismo”. Se conheceram, mas se tornariam um casal apenas em 1976.

Juntos iniciaram uma série de parcerias, cumplicidade e colaboração intelectual e política que persiste até o final da vida de Nascimento. Elisa, além de companheira e esposa, tornou-se a principal colaboradora e tradutora dos textos de Nascimento. Ela se torna uma pessoa fundamental nessa experiência de Nascimento após 1976, pois além da colaboração para escrever e traduzir seus textos, ela facilita o trânsito “lingüístico” de Nascimento, à medida que o acompanha nos encontros, seminários e congressos, nos EUA e em outros países. A partir do contato com Nascimento ocorreria uma troca de mão dupla: ela se insere de “corpo e alma” na discussão racial, que inclusive se torna objeto de seu mestrado e militância para vida, e Nascimento amplia sua experiência de recepção das ideias que circulavam naquele momento, aumentando também sua produção.

Enquanto *full professor* em SUNY, Nascimento dá prosseguimento às atividades como pintor, realizando exposições por todo país. A diferença para o momento dos primeiros anos nos EUA é que a condição de professor lhe trazia mais possibilidades para expor suas ideias e seu ativismo, como relata em seu depoimento:

“I was invited constantly to speak, exhibit, participate in panels, seminars, and conferences. Thus, I have spoken to the audiences of Studio Museum in Harlem; Yale, Harvard, Howard, Princeton, and Tulane Universities; UCLA and the Inner City Cultural Center of Los Angeles; the Center for Positive Thought, the Black Dance Workshop, the Museum of African and African-American Arts and Antiquities, and the Langston Hughes Center in Buffalo; the All-African People’s Revolutionary Party Conferences in Washington, DC on African Liberation Day; and many other events and places, always denouncing

*Brazilian racism against more than seventy million Africans who are oppressed in my country, unable to speak and express their values effectively*⁵⁰.

Em 1973, participa de um importante seminário em Harvard, junto com Guerreiro Ramos, sobre o “Brasil Negro”. Nessa ocasião conhece Anani Dzidzienyo, de quem também se tornaria amigo⁵¹.

Em 1980, participa de uma conferência para políticos, representantes de organizações sociais religiosas, a convite do então Ministro da Justiça Ramsey Clark, na Câmara dos Deputados dos EUA (Washington DC).

Suas atividades no âmbito de SUNY, das exposições e palestras mantêm uma estabilidade nas atividades de Nascimento nos Estados Unidos. Entretanto, o autor buscara ampliar sua atuação participando de congressos e seminários fora do território norte-americano. E é nesse momento que sua experiência sofre uma reviravolta e, de fato, seu “exílio” começa...

c) 1974-1981: A emergência de um “autoexilado” e de um ativista internacional

Como mencionamos acima, Nascimento permanece nos EUA a partir de 1969, quando termina sua bolsa da Fairfield Foundation. Apesar da existência de registros policiais em seu nome, Nascimento não parecia, de acordo com as correspondências que analisamos, estar de fato preocupado com sua situação perante a repressão. Entretanto, isso começa a mudar a partir de 1974, quando Nascimento inicia sua “peregrinação política” por diversos congressos e seminários nos quais a questão do negro é o foco central. A nosso ver, é nesse momento que a repressão nota com mais ênfase Nascimento (Dávila, 2010, Green, 2009), e é também nesse momento que Nascimento concebe a natureza de sua situação de autoexilado, como fica explícito em seus escritos (Nascimento, 1977, 1978).

O período entre 1974 e 1981 pode ser analisado sob três perspectivas: (1) aumento de sua produção, (2) presença de Nascimento nos fóruns internacionais e (3) determinação de um discurso ideológico mais radicalizado sobre sua situação, tida como de “autoexílio”. No meio desse período, marcado por suas experiências, estão os anos de 1976 e 1978, entre os quais Nascimento teria um “pico de experiências” em sua trajetória internacional. Publicações, viagens, período na Nigéria e o FESTAC 77 marcariam esse momento, decisivo para a construção das memórias do autor sobre o período no exterior.

⁵⁰Nascimento, 1992: 52.

⁵¹Entrevista realizada com Anani Dzidzienyo nos EUA em Março de 2010.

A produção durante o autoexílio de Nascimento floresce a partir de 1976. Até aquela data, além das exposições, Nascimento apenas compusera um artigo sobre Cultura afro-brasileira (Nascimento, 1972) e reedita outro escrito em 1967 sobre TEN (Nascimento, 1971). O que dinamiza sua produção são dois fatores: presença nos congressos internacionais e a figura de Elisa Larkin.

Sua frequência nos congressos descritos acima impele o autor a produzir papers. Estes seriam compilados posteriormente, resultando em 2 livros: *Brazil Mixture or Massacre?* e *O Quilombismo*, de 1979 e 1980, respectivamente. Também vinculados ao contexto dos congressos estão os trabalhos *Racial Democracy in Brazil: Myth or Reality?* (1977), *Genocídio do Negro Brasileiro* (1978) e *Sitiado em Lagos: Autodefesa de um negro acossado pelo racismo* (1981).

Também nesse período, a produção anterior e sua trajetória passa por uma releitura. Nascimento, em 1979, reedita a peça *Sortilégio*, escrita em 1951, para uma versão II, incluindo mais elementos culturais que estavam presentes em seu discurso ideológico. Desse modo, como parte da formação de sua imagem, Nascimento constrói um “círculo hermético” em torno de sua produção do período, incluindo seus textos políticos, suas pinturas e a peça como produtos de um sentido único: seu ativismo pan-africanista em prol do resgate da cultura negra.

A importância de Elisa para a produção das obras é seminal. Elisa, como esposa e companheira, faria o papel de tradutora das obras de Nascimento, permitindo que suas ideias chegassem a um público não-leitor de português. Ela também teria papel fundamental para endossar a imagem reconstruída do autor naquele período, seja na produção de textos próprios (como o livro *Pan-Africanismo na América do Sul*), seja nas atividades após o retorno ao Brasil envolvendo o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO).

Nascimento em 1973 era um artista negro brasileiro recém emigrado para os Estados Unidos e professor titular em SUNY. Em apenas 4 anos, ele conseguira, por conta de seus contatos e perspicácia pessoal, dinamizar uma carreira pessoal em um país novo, aproveitando oportunidades que não tivera em seu país natal. Contudo, as atividades de artista e professor não preencheriam a atuação pelo ativismo do autor.

Dessa maneira, Nascimento também buscava atuar em seu ativismo através das possibilidades que surgem no contexto: como professor e artista, começa a participar de eventos e palestras em território norte-americano, onde fala sobre a questão do negro no Brasil, e inicia sua participação em eventos internacionais. De acordo com os depoimentos e biografias de Nascimento, não se tem ao certo quem o teria conduzido para essas

possibilidades. A única referência que encontramos é de que em um encontro pessoal com C. L. R. James, em 1973 em Washington D.C., Nascimento seria convidado para a Conferência preparatória para VI Congresso Pan-Africano. Em sua leitura sobre suas experiências no cenário internacional, o autor nos dá a impressão (desejada) de que teria sido um “caminho natural” de sua atuação. No entanto, acreditamos que sua atuação enquanto professor universitário teria rendido as oportunidades e status necessários para que Nascimento pudesse participar desses fóruns.

Em 1973, Nascimento participa da Conferência Preparatória do VI Congresso Pan-Africano, que ocorreria no ano seguinte, em Dacar. Nessa Conferência, conhece Carlos Moore⁵² e a viúva de Marcus Garvey, Amy Jacques Garvey. O Congresso é marcado por uma dissidência interna por parte de C.L.R. James e os intelectuais negros de esquerda em relação às críticas sobre alguns regimes de estados africanos que tendiam à ditadura.

Em 1974, Nascimento vai ao VI Congresso Pan-Africano, sediado em Dar-es-Salaam, Tanzânia. Nesse evento, Nascimento conheceria pessoalmente Julius Nyerere, presidente na época da Tanzânia, de quem incorpora o conceito de *Ujamaa*⁵³. Nascimento apresentara nesse evento o paper “Revolução Cultural e o Futuro do Pan-Africanismo”⁵⁴, que, dentre outros assuntos, tentava construir a ponte entre a cultura negra brasileira como parte da diáspora e a importância, nos eventos pan-africanistas, da adoção do português como uma das línguas oficiais. De acordo com suas memórias, Nascimento teria problemas para apresentar nesse evento, pois não havia estrutura para tradução do português e ele teve que fazer uma fala que fora (de forma precária) traduzida para francês - por um tradutor que não sabia o português.

Em Fevereiro de 1976, Nascimento participa do Seminário sobre Alternativas Africanas, realizado em Dacar, Senegal. Nesse seminário, conhece Wole Soyinka (que era organizador) e Cheikh Anta Diop, autor desse que influenciaria a noção de herança africana no discurso de Nascimento. Participariam do encontro também C. L. R. James, Carlos Moore e Harold Cruse. No evento, Nascimento participa com o paper “Genocide: The Social Lynching of Africans and Their Descendants in Brazil”⁵⁵, que já contém alguns elementos que comporiam seu livro *Racial Democracy*, base de sua contribuição para o FESTAC 77. O que é importante ressaltar

⁵² Intelectual negro de origem cubana, ex-patriado deste país após o regime comunista de Fidel Castro iniciar perseguição política aos grupos do protesto negro. Segue carreira acadêmica nos Estados Unidos, Europa, e atualmente se encontra radicado no Brasil. Possui, em sua formação influenciada por Cheik Anta Diop, uma posição mais radical acerca da questão racial, defendendo a ideia de que o racismo contra o negro embasa as relações sociais entre grupos desde a Antiguidade. Ver Moore, 2007.

⁵³ Discutiremos as influências na ideologia de Nascimento do período no próximo capítulo.

⁵⁴ Publicado em *Mixture* e *O Quilombismo*.

⁵⁵ Publicado em *Mixture* (Nascimento, 1979).

da participação nesse congresso é que Nascimento se aproxima de intelectuais africanos, como Wole Soyinka, e incorpora para si o discurso de pertencimento àquele quadro da intelectualidade da diáspora.

Ademais, nesse ano de 1976, Nascimento vai como professor visitante para a Universidade de Ife, no Depto de Línguas Africanas e Literaturas. Fica o ano acadêmico de 1976-1977, onde além de participar de seminários⁵⁶, “peregrina” em lugares sagrados da cultura religiosa ioruba, como as cidades de Oshogbo e Oyo. Também nesse ano Nascimento conhece outros países do continente, como Uganda, Guiné Bissau, Angola e Gana.

Esse momento se reveste de grande valor simbólico na trajetória de Nascimento. A presença de Nascimento no continente africano, somado a seus estudos de intelectuais pan-africanistas, iniciaria o período de 1976 a 1978, o qual determinara uma reviravolta em seu autoexílio. Através das teorias pan-africanistas e afrocêntricas, nesse momento Nascimento iria aproximar mais sua visão sobre cultura negra como parte de um legado transnacional da diáspora. Também, na operação de vínculo entre o que escreve e o que pensa de si, começa a entender (e divulgar) sua situação como um “estrangeiro”.

O sentido de “Estrangeiro” na ideologia de Nascimento passa a ter valor duplo simbolicamente. “Estrangeiro” pela situação de autoexilado, a partir da qual constrói relação de identidade com outros exilados brasileiros nos Estados Unidos; e “estrangeiro” como identidade diaspórica, por ser “negro” e viver fora do continente africano.

Esse exercício retórico de autoidentificação aparece pela primeira vez em seu depoimento para o livro *Memórias do Exílio*, de 1976. Esse livro era parte de um projeto organizado por Pedro Uchoa Cavalcanti e Jovelino Ramos, para divulgar as experiências dos exilados brasileiros em diversos contextos e de diversas origens. Nascimento teria sido convidado por Clóvis Brigagão, um dos colaboradores do projeto⁵⁷, a ser “patrocinador”, dado que precisavam de pessoas de prestígio para atrair a atenção do mesmo. Desse modo, Nascimento, Paulo Freire e Nelson Werneck Sodré são os “patrocinadores”⁵⁸, e o investimento viera por parte da Fundação Ford. No depoimento para o livro, Nascimento postula a si mesmo a condição de “autoexilado”, a partir de uma perspectiva estrutural e não contextual, como de outros exilados brasileiros, por ser um negro fora da África. A ideia de “já nasci no

⁵⁶ Parte dos papers apresentados nestes seminários são publicados em *Mixture* (Nascimento, 1979). Como podemos perceber, eles contêm fragmentos de papers dos congressos que Nascimento frequentara.

⁵⁷ Em depoimento, Brigagão afirma que não teve seu nome assinado no livro, pois na época estava em condição legal no exterior, como estudante de pós-graduação em Chicago.

⁵⁸ O termo “patrocinadores” aparece nas memórias de Clóvis e no livro de Green. Em uma carta, enviada para a Fundação Ford por Rubens Fernandes, outro colaborador, o nome de Nascimento aparece como “Diretor”. Cartas 1969-1975, Acervo Abdias do Nascimento (IPEAFRO).

exílio” tem contexto explícito com o discurso que Nascimento queria construir de identificação com o discurso internacional pan-africanista. Ao mesmo tempo, por participar do projeto, acaba criando um vínculo com outros exilados brasileiros, sendo considerado, portanto, como “um deles”.

Em 1977, esse sentido começa a ganhar outro peso. Sua participação no II Festival Mundial de Arte e Cultura Negro-Africanas (FESTAC), realizado em Lagos, Nigéria, é um dos condutores dessa mudança. Até então, como citamos, Nascimento não fizera nenhuma leitura política de sua própria situação em relação ao governo brasileiro. A única repressão presente em seu discurso era referente à opressão racial que vivia o negro brasileiro diante da falsidade do mito da democracia racial. Ou seja, nada de “exílio político” ou coisa parecida.

Contudo, os fatos desse Festival levam Nascimento a rever suas posições. A priori o autor recebeu um convite da UNESCO, ainda em 1974⁵⁹, para escrever um ensaio sobre as influências da cultura africana no Brasil. Nascimento escreveria esse ensaio e enviaria para a instituição em 1975, intitulado *Influences of African Culture in Development of Brazilian Art* (Nascimento, 1976b). Pois bem, como descreve no livro memória do evento, *Sitiado em Lagos*, movimentações políticas por trás do Festival, entre 1975 e 1976, teriam removido da organização as Nações Unidas e UNESCO, e colocado grande peso nas organizações governamentais, “delegações representantes oficiais do governo” (Nascimento, 1981).

Nascimento teria submetido novamente outro texto, no caso já a versão que está reproduzida em *Racial Democracy*. Não sabemos o motivo específico da mudança operada pelo autor; entretanto, o teor mais agressivo do mesmo o teria levado a ser barrado por força da influência do corpo diplomático brasileiro na Nigéria. Tudo indica que Nascimento pleiteara a condição de “delegado oficial” representando o Brasil, como ocorrera nos dois outros congressos de 1974 e 1976. Porém, com a presença do corpo diplomático no país, seu material teria passado pelo “censor”, e sido veementemente repudiado pelo conteúdo contra a ideia de democracia racial presente nele.

Segundo nos informa Dávila, através da reconstituição de documentos e correspondências da diplomacia brasileira em África nos anos 1960 e 1970, Nascimento estaria sendo vigiado pelo governo desde Outubro de 1976, quando chegaria ao país para a estada como professor visitante. Buscando informações sobre o mesmo junto ao governo brasileiro, o embaixador da Nigéria Geraldo Hieráclito Lima encontrou notícias sobre a vinculação de Nascimento ao Integralismo, “um homem de cor agitador, tendo registros de

⁵⁹ Consultamos esse convite nas correspondências do autor. Cartas 1969-1975, Acervo Abdias do Nascimento (IPEAFRO).

provável relação com Partido Comunista” (Dávila, 2010: 233). A partir disso, o governo teria orientado que se tomasse as medidas necessárias para que Nascimento não pudesse participar do Festival, garantindo a manutenção da política externa ao manter o país com uma imagem multirracial sem conflitos e harmônico.

De fato, nesse momento Nascimento estava na mira do governo brasileiro. Em 1975, após sua participação em 1974 no VI Congresso Pan-Africano, no qual, entre outras pautas, criticara a democracia racial, Nascimento tivera seu passaporte apreendido nos Estados Unidos. Em 1976-1977, na Nigéria, viajando com salvo-conduto do governo norte-americano (como “refugiado”, segundo constam as informações do próprio corpo diplomático brasileiro⁶⁰), estava impedido de participar no FESTAC 77 como “delegado oficial”, sem condições, portanto, para incluir pautas nas resoluções finais.

Vale apontarmos alguns detalhes sobre esse Festival. Comparado a outros congressos, o FESTAC era o de maior importância política e de visibilidade para Nascimento. O Festival tivera a participação das maiores figuras, intelectuais e celebridades do mundo negro da época, como Fela Kuti, Wole Soyinka, Kofi Awoonor, Mário de Andrade⁶¹, Keorapetse Kgotsile, Ted Joans, Dra. Mugo, Thereza Santos, Ola Balogun, Ronald Walters, Maulana Karenga, entre outros. Era um Festival enorme, que tivera um mês de duração (entre Janeiro e Fevereiro daquele ano). Ou seja, para a imagem e contexto que Nascimento desejava firmar, a partir de um discurso pan-africanista e representando o ativismo antirracista no Brasil, era imprescindível sua participação.

Nascimento frequenta o Colóquio como “observador”, no Grupo IV “Civilização Negra e Educação”. Nesse grupo se concentrou também os intelectuais da delegação norte-americana, como Ronald Walters, Maulana Karenga, Harold Cruse, John Henrik Clarke, Molefi Asante, além da delegação oficial brasileira, representada por Fernando Mourão, George Alakija, Clarival Valladares, René Ribeiro e Yeda Pessoa de Castro⁶². No grupo, Nascimento consegue distribuir cópias informalmente do texto que fora rejeitado, impresso em mimeografia pela Universidade de Ife. O conflito estava armado!

A partir da divulgação desse material, e da cobertura da mídia sobre o fato (favorável a Nascimento), o corpo diplomático brasileiro, junto à sua delegação, trava uma batalha para tentar evitar exposição maior do autor em colocar questionamentos à imagem do país como

⁶⁰ Dávila, 2010: 234.

⁶¹ Poeta guineense; não confundir com modernista brasileiro.

⁶² Segundo descreve Dávila, a delegação oficial brasileira tinha cerca de 40 pessoas, entre músicos, artistas, intelectuais entre outros (Dávila, 2010: 232). É interessante notar que dois ex-exilados, Gilberto Gil e Caetano Veloso, compunham também essa delegação oficial, conforme relembra Nascimento.

uma democracia racial. O resultado fora uma situação de “saia justa” para a delegação brasileira, que se viu pressionada pelos membros do grupo a dar satisfações em relação à denúncia de Nascimento. Ademais, com o apoio da delegação norte-americana, e de intelectuais africanos como Wole Soyinka, Nascimento consegue espaço para falar e consegue incluir uma pauta, relativa à verificação através de estudos da realidade racial no Brasil, nas recomendações finais.

A vitória simbólica obtida por Nascimento nesse Festival é convertida em novos sentidos para esse autor. Além da posição resguardada de apoio por parte dos intelectuais pan-africanistas e da diáspora, como os norte-americanos, Nascimento relê também sua situação no exterior em relação ao Brasil. A partir dali, não era apenas um ativista internacional representando a “voz negra brasileira” nos fóruns internacionais; era também um “perseguido político”, por sua tarefa de denunciar o mito da democracia racial.

Mesmo diante de alguns excessos nas reconstituições feitas por Nascimento, fica claro que ele estava na mira do governo em relação a seu discurso, que atentava contra a imagem externa do país. Como nos informa James Green, a imagem externa do Brasil, para o governo militar, era uma das posições que o assegurava diante da plateia internacional. Denúncias contra a realidade de repressão, censura e sobre a questão racial era altamente indesejadas, e acompanhadas com afinco pelo corpo diplomático. Contudo, em 1977, o regime já estava em processo de diluição da repressão e abertura política, e consequentemente Nascimento não sofreria mais represálias ou perseguições para além desse episódio⁶³.

Para Nascimento, a importância desse episódio se reflete em sua produção e autoimagem. Além de editar uma edição em português de *Racial Democracy*, o livro *Genocídio*, Nascimento investiria em livros coletânea, representando sua trajetória naqueles anos. Era, simbolicamente, como se aquele evento tivesse consagrado sua importância e imagem construída de liderança do protesto negro em escala internacional.

Em 1977, Nascimento participa também do I Congresso das Culturas Negras nas Américas, realizado em Cali, Colômbia. Além de orador, Nascimento compõe os quadros organizadores do evento. De certa forma, isso mostra que o autor estava “colhendo” os frutos daquele episódio do FESTAC 77. Inclusive, o tema de sua intervenção é a “Política Internacional brasileira” e a etnicidade afro-brasileira, denotando que as experiências

⁶³ Nascimento conta que, em 1978, teve tanto a entrada quanto a saída dificultadas pela polícia federal no aeroporto; parte porque desde 1975, viaja com um salvo-conduto e não possuía passaporte. No Arquivo Nacional há dois documentos oficiais em nome de Nascimento, um datado de 1977 e outro de 1978. Entramos em processo para reaver esses documentos, mas até agora não obtivemos retorno (Outubro/2011).

recentes o impunham a necessidade de refletir sobre o papel da política externa na veiculação da imagem de democracia racial⁶⁴.

Além da organização de coletâneas, que refletiriam a “linearidade” de seu ativismo internacional, Nascimento também se engaja na reflexão mais sistematizada sobre cultura negra e a realidade do negro no Brasil. Nesse sentido emerge o *Quilombismo*, conceito criado pelo autor que teria sentido como uma proposta política para a organização social. Em termos de sua trajetória, *Quilombismo* seria uma “coroação” de sua trajetória no exterior.

Esse conceito fora apresentado pela primeira vez⁶⁵ no II Congresso das Culturas Negras, em 1980, no Panamá, e publicado no mesmo ano, no livro coletânea que leva o mesmo nome. O título extenso explicita o que Nascimento pretendia com esse artigo: “*Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras*”⁶⁶. Nossa percepção, pelo modo como Nascimento trabalha o conceito e o publica, é que ele representa o momento intelectual chave de suas experiências no autoexílio: tudo levaria para a agregação final no conceito de *quilombismo*.

Contudo, esse conceito, enquanto força ideológica, pouca recepção teria. Além dos novos ativistas negros não o terem endossado - a força do discurso de Nascimento para esse público residiria no *Genocídio*, assim como para o público externo, pelo *Racial Democracy* -, o *Quilombismo* acaba se tornando uma “corruptela” para as pautas que o autor propõe na carta-programa de Brizola. Nesse sentido, o “socialismo moreno” do PDT incorporaria a ideia de *Quilombismo* de modo descaracterizado, apenas como valor de “real integração e democracia social dos negros”. Aquele “conceito científico emergente”, portanto, seria criado mas não causaria maior impacto na trajetória intelectual do autor, em termos de recepção ou valor simbólico.

De todo modo, o conjunto das obras a partir de 1976 consegue construir a imagem de Nascimento para além de sua figura de artista, como chegaria nos Estados Unidos em 1968. É nelas que Nascimento agencia sua condição de ativista internacional, e é por sua recepção, a partir do público dos congressos e das redes nos Estados Unidos, que ele passa a ser visto como “intelectual negro”. É importante ressaltar que tal imagem é estritamente política, e

⁶⁴ Título do paper é “Afro-Brazilian Ethnicity and International Policy”, e está reproduzido em *Mixture* (Nascimento, 1979) e *O Quilombismo* (Nascimento, 1980).

⁶⁵ Há menção a ele, no mesmo ano, em discurso que Nascimento faz em Washington, para a Câmara dos Deputados. No entanto, não se configura no sentido adquirido pelo artigo apresentado no Congresso no Panamá. Esse *address* aparece publicado e traduzido na 2a edição de “O Negro Revoltado” (1982), como um dos apêndices do prefácio da edição. ver Nascimento, 1982.

⁶⁶Nascimento, 2002b (1980). Trataremos no próximo capítulo desse conceito, de forma analítica. Aqui vamos apenas situá-lo na trajetória de Nascimento.

reflete a percepção de “pensador e ativista orgânico que produz reflexão sobre questões raciais do Brasil”. Vale lembrarmos que pouco se conhecia de Brasil, e a visão altamente crítica fundamentada na reconstituição da história do país, como aparece nos textos de Nascimento do período, traz essa percepção por parte de seus interlocutores.

Molefi Asante, em seu depoimento, ilustra essa visão. Para Asante, Nascimento era uma “representação privilegiada de intelectual total”⁶⁷, pela amplitude de formas em que manifestava sua ideologia e contribuição para a questão negra na diáspora. Outro intelectual que tivera contato com Nascimento, Anani Dzidzienyo, segue a mesma linha em seu depoimento. Dzidzienyo preconiza que Nascimento era uma “metáfora da experiência afro-brasileira na diáspora”⁶⁸, na qual África é ponto máximo da identidade, e Nascimento, enquanto “porta voz dos grupos negros brasileiros”, coloca o Brasil no cenário da dispersão negra.

O importante de ressaltarmos essas falas é que elas ilustram uma construção que é feita paulatinamente durante esses 13 anos no exterior. Como temos mostrado nesse item, a presença de Nascimento nos congressos, sua produção política, as experiências com o enfrentamento do governo brasileiro em 1977, recebem a tônica de um conjunto único e linear: sua trajetória enquanto ativista. Nesse sentido, o modo como o autor agencia sua própria imagem a partir da incorporação de novos elementos em sua trajetória, seja os teóricos, seja as atividades, denota a percepção fluída de que tudo faria parte de um mesmo caminho, de uma mesma perspectiva. É nesse escopo que Nascimento começa a reconstruir sua própria biografia: o TEN é incorporado na dinâmica transnacional do combate pan-africanista pelo resgate da cultura negra, ou seja, os termos de seu ativismo nos anos 1970 seriam os mesmos dos anos anteriores.

Quando o leitor se depara com a negação da importância do autoexílio em seus depoimentos (Nascimento, 1976, 2006), sem levar em conta essa imagem de si, parece ser realidade. Contudo, como pretendemos ter demonstrado, essa negação também é parte do discurso, de um novo discurso: aquele que dá linearidade a sua trajetória e incorpora as experiências do autoexílio como parte de uma atividade única. Nascimento brilhantemente reconstrói um novo sentido para seu caminho, transformando inegavelmente sua posição como de liderança, mobilizando uma “nova memória” que é o do exilado, do perseguido político.

⁶⁷Entrevista realizada em Fevereiro de 2010.

⁶⁸Entrevista realizada em Março de 2010.

Como afirma James Green , “o ato de exilar-se, de mudar-se para um país estrangeiro, e os desafios da adaptação a um país, língua e cultura novos podem ser uma experiência traumática. Também pode abrir novas possibilidades de trabalho político, aperfeiçoamento pessoal e desenvolvimento profissional” (Green, 2009: 240). Com certeza, para Abdias do Nascimento, foi tudo isso...

2.2 - Cenários do autoexílio: Contexto internacional

Além dos fatos principais do autoexílio de Nascimento, é necessário também contextualizar o ambiente político no qual ele se insere ao chegar em 1968. Fazer um “retrato” de época desse cenário norte-americano nos ajuda a compreender os caminhos que estavam disponíveis e, conseqüentemente, que tipo de alianças Nascimento vai construindo a partir de seus contatos. Podemos reconstituir esse contexto internacional a partir de dois cenários: (a) do ativismo negro norte-americano; e (b) da descolonização dos países africanos.

Em relação ao cenário norte-americano do ativismo, é importante entendermos as possibilidades que se abriram naquele espaço a partir do movimento dos direitos civis. Apesar de Nascimento não tomar parte nesses movimentos diretamente, sua inserção na academia norte-americana e a recepção de sua produção de pinturas é conseqüência direta daquele novo ambiente. O que sugerimos é que os novos elementos do discurso negro daquele cenário representaram oportunidades singulares, das quais Nascimento pôde aproveitar a partir dos contatos estabelecidos naquele país.

As lutas pelas descolonização do continente africano tomam parte significativa na trajetória, tanto em discurso como no modo como aquele contexto é lido por esse autor. Não reconstituiremos aqui todos os processos de luta e a história desses acontecimentos, mas partiremos das doutrinas em torno do pan-africanismo com as quais Nascimento estava às voltas durante o período dos anos 1970. Exploraremos quais as principais vertentes que estavam em jogo no debate político e ideológico e quais, de acordo com as evidências na produção de Nascimento, teriam sido incorporadas pelo autor.

a) Estados Unidos: efervescência política e novos caminhos de inserção

O momento político dos Estados Unidos era crítico. As lutas pelos direitos civis, a questão das identidades, os movimentos sociais de libertação social e cultural e movimento de contracultura desenhavam em uma perspectiva macro aquele cenário revolucionário do final dos anos 1960. Em pleno contexto de Guerra Fria, as questões internas se cruzavam com problemáticas provenientes das relações geopolíticas entre os blocos capitalista e socialista.

Apesar da consolidação do capitalismo enquanto modelo hegemônico e guia da conduta política e econômica interna e externa dos EUA, batalhas ideológicas eram travadas a todo momento, seja pela dominação plena sobre os movimentos de contestação dentro do país, seja pela extensão e influência do modelo capitalista nos países da América Latina e nos países africanos, em processo de libertação.

Dentro do debate sobre a questão racial, altamente agressivo no contexto norte-americano, havia influências explícitas desse modelo interno-externo. O discurso pelos direitos civis, contestação do regime do apartheid na África do Sul e apoio às lutas de libertação dos países do continente africano mesclavam ideologias que mobilizavam um discurso negro ora nacionalista ora transnacionalizado. O transnacionalismo do discurso negro se referia a identidades mobilizadas politicamente focando sobre os aspectos da interação racial do negro fora do continente africano para além dos contextos locais.

Para entendermos a conformação de alguns grupos é necessário voltar um pouco atrás, na história do Movimento de Libertação Negra. Esse movimento, em suas etapas, foi responsável pela linguagem política desenvolvida nos anos 1960 e 1970, além da garantia dos direitos civis aos negros nos EUA, que veio trazendo outras oportunidades de inserção, como as políticas de ações afirmativas.

Os autores Marable e Mullings (2000), em livro que traz uma antologia do protesto negro norte-americano em seus momentos de revolta, resistência e renovação, trazem um panorama dessa construção política do período. O movimento de libertação negra nos EUA, com sua concentração de protestos entre anos 1950 e 1960, pode ser caracterizado em 2 momentos: boicote ao transporte público de ônibus em Montgomery, em 1954, e a marcha de Meredith, por Mississippi, em 1966. A composição política e ideológica era muito diversa nesse momento, que promoveu certas coalizões em situações importantes, mas explicitava alguns conflitos de diretrizes e caminhos apontados.

Segundo Marables e Mullings, uma *very broad-based united front* (frente unida de grande amplitude) tinha a política e a ideologia menos definidas pelas personalidades do que nas composições racial e social de seus apoiadores inseridos na coalizão popular. Essa ampla composição era marcada pelas alas moderadas (*conservative wing*), centristas e esquerdistas (*left wing*).

Os moderados eram representados pela Associação Nacional pelo Avanço do Povo de Cor (*National Association for the Advancement of Colored People* - NAACP) e pela Liga Urbana da Nação (*Nation Urban League* - NUL). Das duas associações, a de maior destaque era NAACP, criada em 1909 pelo Movimento de Niagara, que congregava alguns dos intelectuais negros da

época, como W. E. B. Du Bois e Ida B. Wells e intelectuais brancos sensíveis a causa (em grande parte de origem judaica). Seu principal mote era pela erradicação do racismo contra os negros e qualquer grupo minoritário nos EUA e pela instituição de direitos iguais para toda população norte-americana. Basicamente, era uma associação que continha em seus quadros de direção e coordenação indivíduos com prestígio público e profissional, e desse modo continha em sua ideologia certo elitismo que orientava suas posições. A ideia de integração era o caminho fundamental defendido por esse grupo de conservadores. A base do argumento dessa ala era sobre a necessidade de situar os interesses e objetivos do movimento de desagregação em um contexto que fosse aceitável pelo *establishment* branco liberal, corporações e pelo partido Democrático. Essa visão integracionista como caminho político dava base a uma ideia de “anulamento da cor” (*color blindness*) (Marable & Mullings, 2000: 369).

Segundo os autores, apesar desta visão política integrar os negros, de uma perspectiva reformista, ela trazia um paradoxo naquele contexto em relação a discussão racial. Ao mesmo tempo em que pretendiam suprimir a noção de raça como uma categoria social de significância, ou seja, que era levada em conta para discriminação do negro e outros grupos minoritários racialmente, essa ala também precisava de tal noção como base de formulação de políticas públicas de integração. Essa contradição parecia reduzida na crença do grupo de que, assim que Jim Crow fosse desmantelada, a população norte-americana iria apoiar tais reformas raciais sem grande reação política.

Os centristas estavam representados principalmente pela Conferência de Liderança Cristã Sulista (*Southern Christian Leadership Conference- SCLC*) e pelo Congresso da Igualdade Racial (*Congress of Racial Equality- CORE*). Os principais líderes vinculados a essa ala política eram Ella Baker, Hosea Willians, Ralph D. Abernathy, Fred Shuttlesworth e, maior destaque entre esses, Dr. Martin Luther King. O programa do SCLC tinha claramente definido seus objetivos em torno do pleno direitos de cidadania, igualdade e integração do negro em todos os aspectos da vida norte-americana. Seus dois principais pontos eram o uso da não-violência como forma de protesto e o direito ao voto de cada cidadão. Por conta de sua composição em torno de organizações de vínculo religioso, contava em sua composição com quadros populares, que participavam dos atos de protestos pacíficos organizados por seus líderes. Já o CORE, diferentemente do SCLC, tinha uma composição inter-racial e com grande contingente de indivíduos de classe média. O CORE foi responsável pelo desenvolvimento de pautas do “capitalismo negro” (tido como “nacionalismo negro conservador”), pela qual a integração

social dos negros deveria se dar pelo desenvolvimento de empreendedorismo e um “mercado interno” entre as comunidades.

A negação do caráter reformista proposto pelas alas conservadora e centrista ganha peso no discurso negro dos anos 1960 a partir da ala “esquerda”. Sua origem está na representação política do Comitê de Coordenação de Estudantes pela Não-Violência (*Student Non-Violent Coordinating Committee* - SNCC). Através da concepção de protesto e ação de massas, a ala esquerda se posicionaria como “transformacionista”. Ou seja, eles eram intensamente críticos dos sistemas social e econômico que seriam responsáveis pela perpetuação da desigualdade racial. Para esse grupo, a integração do negro era um meio, mas não um fim, para a realização da libertação negra.

A visão de rompimento com uma perspectiva de liderança carismática e vanguardista marca um dos princípios da diferenciação dessa ala esquerda. Essa posição permitiu que a ala esquerda tentasse transformar o paradigma da relação entre líderes e massa no protesto negro norte-americano. Ademais, abriu precedentes para a inclusão de outras pautas importantes no período em seu discurso político, como a questão de gênero⁶⁹.

Essa ala influenciou outros grupos que não estavam conectados com essa coalizão do movimento de libertação negra, e tiveram sua atuação mais concentrada em meados dos anos 1960. O ideal de “Libertação negra” teria tomado outra dimensão através dos discursos do Nacionalismo Negro (*Black Nationalism*), dos Panteras Negras (*Black Panther Party*) e do Movimento de Artes Negras (*Black Arts Movement*). Apresentavam maior grau de radicalidade, fruto da repressão política e policial sobre esses movimentos.

Os principais representantes dessa visão mais radicalizada são os Nacionalistas Negros (*Black Nationalists*), que tinha entre seus quadros de influentes grupos como Nação do Islã, Elijah Muhammad e Malcolm X⁷⁰, e o Movimento pelo Poder Negro (*Black Power Movement*), fundado pelo jovem líder vinculado ao SNCC, Stokely Carmichael (que posteriormente se autodenomina Kwame Ture). A base do discurso do Nacionalismo Negro era de que os brancos tinham esgotado sua incapacidade e interesse em dismantelar o racismo e, dessa modo, seria mais profícuo para os Afro-americanos se concentrarem na construção de uma nação própria, separada dos brancos. Essa radicalização assumiria posição marginal diante

⁶⁹Cf. Marable&Mullings, 2000: 371; 398-400.

⁷⁰Malcolm X rompeu com o Nação do Islã em 1964, devido conflitos internos com Elijah Muhammad, líder da organização. Foi assassinado em 1965, segundo historiadores, a mando da própria organização. Grande parte de suas ideias fora absorvida por grupos simpatizantes da ideologia do Nacionalismo Negro, como Movimento pelo Poder Negro (*Black Power Movement*). Cf. Breitman, 1990, Haley, 1982 e Marable, 2011.

dos outros grupos, como o SCLC de Dr. King, que conseguira maior legitimação social no momento de coexistência, dado seus pressupostos de integração e assimilação.

Todavia, após o assassinato desses dois líderes (Malcolm X e Dr. King), o discurso radicalizado ganha espaço novamente no cenário do ativismo negro, e se torna base da mobilização de Stokely Carmichael na organização do Movimento pelo Poder Negro. Este movimento, com atuação nos anos 1960 e 1970, se expressava principalmente nas rebeliões urbanas (famosos *riots*), indicando que o negro estava descontente e inconformado contra a injustiça racial promovida nos EUA. Desse modo, o Poder Negro substituiu em seu discurso e ação o integracionismo liberal como ideologia política dominante e discursiva entre os ativistas do protesto negro norte-americano, incorporando a noção de revolta e reação violenta como resposta às manifestações do racismo daquele país.

Logo nesse período, na costa oeste, surgia o Partido dos Panteras Negras pela Auto Defesa (*Black Panther Party for Self Defense*), que tinha uma postura de reação armada contra o racismo, mas não tinha prerrogativa da separação em sua ideologia. Para os Panteras, o racismo deveria ser combatido de forma armada e truculenta, mas o foco do ataque seriam algumas pessoas e instituições que propagavam a discriminação, e não todos os brancos. Esse grupo, fundado em 1966 por Huey P. Newton e Bobby Seale, marca a incorporação mais sistemática de um discurso de origem marxista como base para a ação e o programa do protesto negro. Ademais, o Partido tivera uma ampla base de afiliados (cerca de 5000 pessoas), e se espalhou pelo país em diversas sedes, determinando emergência de outros líderes locais como Fred Hampton, em Chicago. Não obstante sua força política, por conta de sua filiação marxista e maoísta, o grupo teria sido o que mais repressão política sofrera do governo norte-americano⁷¹.

A radicalidade do protesto negro norte-americano parece também conduzir, a partir da negação das experiências no âmbito do integracionismo liberal, a absorção de novas perspectivas que intensificassem o discurso contra a questão do racismo. O “Poder Negro” substituiu o ideal de integração liberal por uma noção de identidade negra, preconizada como marcador de diferença para a construção de alternativas políticas e sociais à integração real do contingente negro. Nesse sentido, uma das ideias que aparecera com maior força dentro desse cenário foi de pan-africanismo, que vinha de organizações históricas em torno da ideia.

⁷¹É sabido que, por conta dessa filiação ideológica, dentro do clima de Guerra Fria, os Panteras Negras foram os que sofreram maior combate e repressão por conta do governo norte-americano, que utilizara de aparatos legais (CIA, processos judiciais contra seus principais líderes) e ilegais (facilitação para escoamento e tráfico de drogas nos guetos negros) para dismantelar o grupo. Para mais detalhes sobre a constituição, atuação e desintegração dos Panteras Negras, ver Joseph, 2006 e Jones, 1998.

Um dos grupos que endossa mais proximidade às ideias de pan-africanismo era os “Nacionalistas culturais”. Grupo esse que continha o Movimento de Artes Negras de Amiri Baraka⁷² (ex-LeRoi Jones), bem como manifestações pontuais como as de Maulana Karenga, com o conceito de “Kwanzaa” de celebração da cultura negra, e construíra uma noção de identidade negra a partir do resgate artístico e cultural de nomes, roupas, estéticas, rituais e até estrutura familiar. Essa vertente, dentro do “Poder Negro”, foi responsável por tentar estabelecer, a sua maneira, os laços com a África e denotar a ideia do pertencimento à diáspora daquela luta impressa no contexto norte-americano. Dessa expressão, posteriores conceitos foram construídos, como a *afrocentricidade* de Molefi Asante, tributária de uma síntese entre o conhecimento produzido por intelectuais africanos, como Chiekh Anta Diop, e a perspectiva cultural política norte-americana de Maulana Karenga.

Em termos de inserção política, ou melhor, de aproximação e identificação, Abdias do Nascimento estaria mais próximo dessa última vertente. Além de suas redes pessoais, que contavam com Molefi Asante, as possibilidades de representar seu ativismo político através das pinturas, especialmente nos primeiros anos de estada nos EUA, reforçava sua proximidade com esse meio. Entretanto, Nascimento em nenhum momento foi parte formal disso, seja do *Black Arts Movement*⁷³ ou do *Cultural Nationalism* de Maulana Karenga (com quem também chegou a ter contato). As oportunidades para Nascimento surgiriam das brechas que essa vertente criara no cenário norte-americano.

Primeiramente, o interesse pela cultura negra e seus vínculos com África e diáspora abria portas para interesse e recepção de produtores fora do contexto nacionalista. Nesse sentido, as pinturas de Nascimento abriam caminho para conhecimento daquele público sobre cultura negra brasileira. Vale notar que muito pouco se conhecia sobre a realidade dos negros no Brasil, e é nesse momento que os primeiros brasilianistas estão fazendo pesquisas e se informando de uma realidade diferente da que Gilberto Freyre fornecia em termos de integração racial. Assim, personagens como Abdias do Nascimento, concebido como artista negro do teatro e das artes, seria uma peça benquista para a construção dessa ponte entre conhecimento negro nacionalista e conhecimento diaspórico.

Outro fato é que nesse período a realidade universitária desse campo era outra: havia poucos departamentos consolidados no campo dos estudos afro-americanos, de modo que a

⁷²Amiri Baraka, nascido em 07 de outubro de 1934, anteriormente conhecido como LeRoi Jones, é um escritor americano de poesia, drama, ficção, ensaios e crítica musical. Amiri Baraka, naquele período dos anos 1960, estava a frente como liderança do *Black Arts Movement*, parte do Nacionalismo cultural do *Black Power Movement*. Ver Marable & Mullings, 2000, Smethurst, 2006, e Collins & Crawford, 2006.

⁷³Para mais detalhes da vinculação entre artes e protesto negro, ver Collins & Crawford, 2006 e Smethurst, 2005.

absorção de grande parte dos envolvidos no campo do ativismo pela academia será posterior, durante os anos 1970. Alguns dos intelectuais que estavam a frente dos protestos, como Angela Davis, tinham carreira acadêmica em departamentos de outras áreas⁷⁴.

O processo político de libertação dos negros por seus direitos sociais e civis permitiu, via integração por políticas de discriminação positiva, que o aumento e inserção de intelectuais negros naquele cenário fosse um resultado de peso alcançado pelo protesto negro do período. Como aponta Wright, em trabalho que analisa a produção de uma estética negra própria pelos intelectuais negros:

*"The Black Liberation Movement of the 1950s and 1960s had many successes (...) [as] the ending of the public, blatant, and violent racism (...), the restoration of the national citizenship and national political and civil rights of Black people (...) [and] the firm establishment of the Black middle class as the leadership class of Black people, and as the class that would, and that had to, carry out the vigilance to see that Whites did not restore the openly blatant and violent racism that had been strongly eclipsed, as well as to remain vigilant about and to attack the subtle White racism that had, in the late 1960s, emerged as the new dominant form of White racism in America, and that has continued ever since (...) [also] the liberation movement was to publicly catapult Black intellectuals as a sizable, knowledgeable, capable, and permanent critical group in Black America and the larger American society"*⁷⁵.

Nesse sentido, Nascimento estava no lugar certo e no momento certo. O interesse daquela sociedade e dos primeiros departamentos de estudos culturais sobre negros e outras sociedades fizeram com que grande contingente de personalidades envolvidas com arte e ativismo em geral fossem absorvidas pelas universidades. A agregação, que era mais simbólica do que acadêmica, envolvia interesse dos centros de pesquisa em legitimar a produção de conhecimento sobre aquelas realidades.

A inclusão de Nascimento nos demonstra muito isso. O autor não fora contratado em um Departamento de Estudos Afro-Americanos ou de Estudos Africanos, e sim em um Departamento de Estudos Porto-Riquenhos. Nesse sentido, sua atuação seria mais esperada em termos de sua vinculação com a América Latina do que com a ideia de uma cultura africana ou negra.

Assim, enquanto artista negro brasileiro, Nascimento representava um interesse específico próprio de uma época de mudanças e novas possibilidades. Como sugerimos aqui, não é da inserção no ativismo norte-americano que se faz a atuação de Nascimento naquele cenário e sim, como fica explícito em suas atividades, das oportunidades surgidas a partir daquela situação na qual o autor teria sido incorporado. Verificaremos agora, na perspectiva

⁷⁴Angela Davis, por exemplo, era professora assistente de Herbert Marcuse no Depto. de Filosofia em Berkeley University no final dos anos 1960.

⁷⁵ Wright, 1997: 31.

de discurso, quais os sentidos em torno da noção de pan-africanismo que envolviam o diálogo de Nascimento com o discurso internacional negro.

b) Pan-Africanismo: descolonização de territórios e caminhos políticos

O Pan-Africanismo é uma das ideologias políticas que entra com força no discurso de Nascimento durante seu autoexílio. Contudo, sua força residia para o autor mais no conteúdo político do termo do que na expressão teórica do mesmo. Nesse sentido, apresentaremos aqui as principais correntes que marcaram o pensamento pan-africanista no século XX.

A ideia de pan-africanismo constitui a ideia política, social e cultural de uma solidariedade racial entre os povos africanos e descendentes. De acordo com Philippe Decraene, o termo pan-africanismo constituiria por si só um programa (Decraene, 1962: 11).

Podemos reconstruir sucintamente o pan-africanismo em três principais correntes, marcadas pela época de criação. A primeira tem início no final do século XIX, em reconhecimento da Revolução do Haiti⁷⁶ (1804) como uma referência de protagonismo histórico dos negros. Esse posicionamento político e intelectual, com sua primeira Conferência realizada em Londres (1900), tem como principais expoentes Edward W. Blyden, Sylvester Williams e W. E. B. Du Bois, tido como “pai do movimento”. A preocupação nesse momento está sobre as aspirações abolicionistas e pós-abolicionistas e na luta contra a tutela neocolonial e imperial na África, Caribe e Pacífico daquele período. Suas ideias estavam pautadas no ideal de integração dos negros aos estratos inseridos da sociedade. Apesar de estar fora da África, as ideias desses primeiros representantes, especialmente Du Bois, seriam responsáveis pelo restabelecimento dos laços dos negros norte-americanos com suas origens africanas.

A segunda corrente é representada na ação de Marcus Garvey⁷⁷ nos anos 1920 e teve maior expressão mundial. O ‘garveísmo’ é tido como o “pan-africanismo messiânico” e confrontava a ordem em prol do estabelecimento de um bastião econômico, político e cultural soberano na África continental e também pela constituição e consolidação paralela de forças políticas e econômicas nacionais na diáspora das Américas, do Caribe e do Pacífico. Apesar de diversos problemas de concepção ideológica e a crença no uso da violência como estratégia política, o garveísmo foi um dos grandes responsáveis pela difusão das ideias de “solidariedade racial” a partir de uma origem comum, segundo nota Decraene (Ibid: 20). As

⁷⁶Ver excelente trabalho do intelectual negro C. L. R. James, *Os Jacobinos Negros*. Editora Boitempo, 2004.

⁷⁷Sobre Marcus Garvey ver Cronon, 1970.

ideias de Garvey, principalmente as concernentes à separação entre negros e brancos, embasaram as primeiras manifestações do Nacionalismo Negro nos Estados Unidos, influenciando discursos de Malcolm X e do Movimento pelo Poder Negro, e também no exterior, como nas ideias do psiquiatra e filósofo Frantz Fanon, um dos fundadores das teorias pós-coloniais.

A terceira vertente, marcada por um pan-africanismo cultural, iniciada pelo haitiano Price-Mars, surge nos anos 1920. Contudo, teve maior expressão através de *Négritude*, que surgira no mundo francófono por meio de intelectuais como Aimé Césaire, Léon Damas, Léopold Sédar Senghor, nos anos 1940. Também teve expressão menor nos Estados Unidos por meio da *Harlem Renaissance*. Essa perspectiva cultural renegava a ideia de assimilação, colocando em relevo a distinta contribuição das culturas negras para a civilização mundial. A base desta vertente era a teorização da racialidade em uma perspectiva subjetiva como resposta ao racismo.

A *négritude* foi a expressão literária do pan-africanismo. Foi por ela que Nascimento teria adentrado esse universo conceitual, em uma ressignificação política em seu discurso de elementos oriundos da esfera da cultura. Nesse sentido, como tratamos no capítulo 1, Nascimento absorve os marcadores de diferença embutidos na ideia de etnia para construir um discurso ideológico em torno da excepcionalidade da cultura negra.

A interlocução que Nascimento faria com o pan-africanismo seria mais política do que teórica. Isso porque sua inserção nos congressos e seminários ocorridos no seio do continente africano nos anos 1970 estavam envolvidos pelos projetos dos líderes e partidos políticos focados na construção de uma África liberta. De certo modo, essa nova fase é tributária do 5o Congresso Pan-Africano, realizado em 1945 em Manchester (Inglaterra). Ali, parte dos futuros líderes da libertação dos países africanos, como Kwame Nkrumah, Kenyatta, Julius Nyerere além dos teóricos C. L. R. James, George Padmore, construíram um movimento de aproximação com os ideais de descolonização. Outro fator que contribuiu para a configuração histórica que Nascimento encontrou fora a Conferência de Bandung, de 1955. A partir dela, ocorreu o comprometimento político e ideológico de grande parte dos líderes e intelectuais pan-africanistas com o não-alinhamento, ou seja, busca de alternativas políticas que transcendessem o poder capitalista ou socialista das potências.

Assim, podemos dizer que o pan-africanismo foi importante para a determinação de um novo discurso ideológico de Nascimento durante seu autoexílio. Como veremos no próximo capítulo, as influências incorporadas a partir das teorias pan-africanistas incidem sobre uma nova perspectiva de cultura negra impressa em sua ideologia. Entretanto, Nascimento não

fora parte do hall dos teóricos do pan-africanismo. Sua utilização e incorporação fora política, ou seja, mobilizava um discurso que pretendia inserir as pautas provenientes de sua reflexão sobre o Brasil no contexto internacional, e concomitantemente serviu para que seu discurso obtivesse aqui outro status.

Essas incorporações se dão nos congressos que Nascimento frequentara. Entre 1973 e 1981, o autor passa por cerca de 6 congressos internacionais, nos quais as discussões políticas eram consequência dos rumos políticos que o pan-africanismo tomara a partir dos anos 1960. São esses congressos que veremos no próximo item.

2.3 - Contexto Brasileiro: Brasil em África e África em Brasil

Além do contexto internacional dos Estados Unidos e África, devemos compreender também o que se passava no Brasil enquanto Nascimento estava no autoexílio. A relação do país estabelecida com a África desde os anos 1960 refletiria muito das experiências de Nascimento nos congressos em território africano, especialmente o FESTAC 77. Mapeando o que se produzia internamente sobre a questão racial e imagem de África, além da emergência dos novos movimentos negros, podemos compreender quais relações que Nascimento mantinha com discurso aqui proferido e em que medida ele se diferenciava do mesmo.

Neste sentido, discorreremos aqui sobre dois tópicos que envolvem o contexto brasileiro no período de ausência de Nascimento: (1) a relação diplomática do Brasil com países africanos; e (2) a emergência de institutos de pesquisa sobre África e cultura negra nos anos 1960 e 1970.

A relação diplomática do Brasil, ou melhor, sua política externa no período da ditadura militar, nos ilumina para a ideia mobilizada pós anos 1960 de democracia racial. Conforme discutimos no capítulo 1, após as determinações de incompatibilidades entre os projetos dos setores progressistas e intelectuais negros em torno do pacto democrático, o discurso conservador sobre a mestiçagem ganhava cada vez mais espaço oficial. Com o regime ditatorial a partir de 1964, o debate racial se tornara questão de segurança nacional, e a imagem do país como um ambiente harmônico de interação entre as diversas raças (entendidas superficialmente como cultura) ganhava corpo interna e externamente.

Nesse meio tempo, apesar da repressão contra movimentos sociais ou organizações políticas, grupos de pesquisa e institutos surgiram, trazendo o debate sobre África e a questão negra à tona. Desde o CEAQ, que surge na Bahia no final dos anos 1950, até o IPCN e o CEAA no Rio de Janeiro dos anos 1970, o tema sobre identidade negra e a relação do Brasil com o continente africano foi objeto de mobilização. Não obstante o caráter de pesquisa e estudos,

parte dessas atividades culminaria no novo ativismo político negro do país, no final dos anos 1970, representado principalmente pelo MNU.

Esses dois tópicos perpassam a trajetória de Nascimento e o modo como ele mobiliza a discussão sobre a questão racial no Brasil. Seja pelo conflito, como contra a imagem do país como uma democracia racial, seja nas alianças e convergências, como ocorre com novos movimentos negros no final dos anos 1970. E são essas convergências que veremos a seguir.

a) Brasil na África: política externa brasileira nos anos 1960 e 1970

O Brasil durante o governo militar mudaria drasticamente sua posição em relação à África em termos da política externa. Essa mudança, como nos aponta Dávila (2010) e Alberto (2011) já começara nos anos 1950, com a atenção do corpo diplomático brasileiro e setores do governo para as possibilidades envolvendo os primeiros países recém libertos daquele continente. Interesses de expansão comercial e influência orientariam essa relação. Como Alberto nos lembra, não havia postos diplomáticos em África desde o final do tráfico de escravos (Alberto, 2011: 236).

O livro de Jerry Dávila, *Hotel Tropic: Brazil and the Challenge of African Decolonization, 1950-1980*, ilustra bem esse processo. Dávila busca compreender, a partir da reconstituição das memórias e histórias do corpo diplomático brasileiro, como se construiu a relação entre Brasil e países africanos no auge de sua descolonização. O Brasil inicia primeiros contatos logo com os países recém libertos dos anos 1950, a saber, Gana, Nigéria e Senegal.

O primeiro grupo diplomático, denominado pelo autor como “Política Externa Independente”, era formado de entusiastas da África, conhecidos como “Amantes da raça africana” e teve peso nas relações diplomáticas entre Brasil e África entre os anos 1961 e 1964. Tal grupo era composto de diplomatas de carreira e intelectuais simpáticos à cultura daquele continente. Algumas das figuras apresentadas por Dávila se destacam em relação à proximidade com o autor de nossa pesquisa. Antônio Olinto e Zora Seljan, casados, foram protagonistas de diversas incursões diplomáticas e intelectuais pelo Oeste Africano. Representantes da “ala carioca” destas relações entre Brasil e África, Olinto foi “cultural attaché” na Nigéria, sobre a qual ele e sua esposa, Seljan, escreveram memórias. Zora Seljan também participara de modo veemente nessas incursões, especialmente por seu interesse na cultura ioruba e nas religiões afro-brasileiras e suas potenciais raízes na África nigeriana. Esse interesse em cultura negra pode tê-los levado a amizade com Nascimento, sobre a qual encontramos indícios entre as correspondências do autor, no final dos anos 1960.

Dentro dos países que o autor trata, a Nigéria é o que mais nos interessa aqui. A relação com o país ilustra o tratamento dado pelo Brasil para com os países africanos. Na perspectiva do Itamaraty e de seu corpo diplomático, os elementos básicos da identidade brasileira perpassavam pelas características compartilhadas entre raça e etnicidade. Ambas eram intercambiáveis, e serviam para construir uma forma de elo identitário com aquele continente, de modo a obter melhor aproximação e êxito político e econômico. Na construção desse argumento intelectual e político acerca dos traços que vinculavam o Brasil à África, a Nigéria se diferenciava em relação a outros países. Enquanto lugar-sede da cultura ioruba, base cultural predominante da cultura negra brasileira, como antropólogos culturalistas já haviam explicitado desde o início do século⁷⁸, é naquele país que os brasileiros ressignificaram a própria relação com o Brasil. Ademais, naquele país havia um pequeno, mas significativo, contingente de negros brasileiros ex-patriados no período da escravidão, os “agudás”⁷⁹

Dessa maneira, o Itamaraty “empregava” intelectuais e artistas interessados em África, de modo a financia-los em viagens e expedições nas quais, invariavelmente, eles tinham papel de difundir a imagem do país como uma democracia racial. Essa inter-relação, mediada por interesses mútuos, determinava a crença desses intelectuais naqueles ideais, mesmo não ignorando a existência de discriminação no Brasil⁸⁰. A imagem propagada, que rendia a alguns dos brasileiros que ali transitavam a descrição de “amantes da raça africana” (*Lovers of the African race*), ia de encontro aos interesses do corpo diplomático. Segundo o autor:

“the title characterized Brazil’s diplomatic approach to Africa and the attitude of many of the white Brazilian diplomats who took posts in the growing number of Brazilian embassies in West Africa. Nigeria was a place where Brazilians went temporarily and gained a new perspective on Brazil, and specifically on Brazilian race mixture, the idea of racial democracy, and the sense of an African heritage shared by all Brazilians. What is more, in the presence of ethnically Brazilian communities in Nigeria and other parts of West Africa, these Brazilians found evidence that Brazil was African and Africa was Brazilian” (Dávila, 2010: 69).

Ademais, é nesse período dos anos 1960 que o argumento em torno da imagem do Brasil como segunda maior nação de população negra, depois da Nigéria, entra em vigor. Vale notar a diferença no modo como esse ponto era trazido pela diplomacia brasileira, diferente do

⁷⁸ Como Nina Rodrigues e Arthur Ramos, nos estudos sobre origem e reminiscências dos elementos culturais de origem africana.

⁷⁹ Há o excelente trabalho de Manuela Carneiro tratando sobre esses brasileiros-africanos. Ver Carneiro, M. C. *Negros Estrangeiros*.

⁸⁰ Há uma observação interessante realizada pelo autor em relação às semelhanças de construção da “semelhança cultural compartilhada” em relação a outros povos, como portugueses e mesmo japoneses. Tal noção de *sameness*, como aponta o autor, parece bastante profícua para refletir sobre a natureza política do conteúdo de cultura, ao mesmo tempo em que denota a superficialidade com a qual essa noção é ministrada pelos setores da elite (governo, intelectuais, artistas). Não iremos além na exploração desse ponto, porém ele sugere um interessante tópico de investigação.

modo como os intelectuais negros, como o próprio Nascimento, veiculavam a ideia. Na perspectiva do Itamaraty, essa identidade era projetada no mesmo plano superficial da cultura, no sentido de demonstrar (e convencer) as nações africanas da proximidade do Brasil com as mesmas, para que o país se mostrasse no mercado exterior como o “mais próximo e legítimo parceiro comercial e político” daquelas nações. Por outro lado, os intelectuais negros veiculavam tal imagem a partir da busca por estabelecer laços identitários culturais com a África, no sentido de resgatar a perspectiva pan-africanista. Em Nascimento, por exemplo, essa imagem era utilizada em seu discurso ideológico demonstrando que o Brasil era parte da diáspora, e deveria tomar parte dela.

Por parte do Itamaraty, especialmente em seus setores mais conservadores, como os embaixadores da Nigéria José Osvaldo Meira Penna e Geraldo Hieráclito de Lima, apoiadores do regime militar, mobilizava-se uma noção mais superficial acerca de democracia racial, que não deveria endossar posições políticas de identidade racial como *negritude* ou mesmo tomar partido na defesa dos processos de libertação. A posição de alguns destes diplomatas ilustrava a mudança política que se verificava entre a política externa do governo populista, entre 1961 e 1964, e o governo militar, que possuía grande *gap* em relação à política cultural para a África. De certo modo esse *gap* demonstrava que, ao contrário dos entusiastas “amantes da raça africana” que compunham o corpo diplomático do governo de Jânio Quadros e João Goulart, a ditadura militar se firmava pela afastamento simbólico da África e aliança com a ditadura salazarista portuguesa.

A relação paradoxal, e por vezes conflituosa com as questões políticas africanas envolvendo a descolonização, emergem novamente em 1966, diante do Festival Pan-Africana de Artes e Cultura (FESTAC), realizado em Senegal. Esse evento protagonizou um conflito entre a diplomacia senegalesa, representada por Henri Séngor, e o governo militar brasileiro. Séngor, diante das possibilidades políticas que circunscreviam o festival, desejava influenciar na composição da delegação brasileira de artistas, profissionais e ativistas negros. Inclusive, o embaixador de Senegal teria mantido reuniões com esses grupos na Embaixada, com o apoio de intelectuais interessados em África como Antônio Olinto⁸¹. Por outro lado, o governo brasileiro, desejoso de difundir a doutrina da democracia racial, queria compor sua delegação somente de grupos e indivíduos apolíticos, ou, na mesma proporção, “politicamente comprometidos com o ideal (conservador) de democracia racial”.

⁸¹ Dois fatos que envolvem a trajetória de Nascimento se passariam nesse momento. Primeiramente o TEN seria um desses grupos negros que comporia, a desejo de Séngor, a delegação brasileira, objetivo este que fora frustrado. Em segundo lugar, a amizade entre Nascimento e Olinto, que sugere ter ampliado ali. No acervo de Nascimento, há cartas trocadas entre os dois durante o período do autoexílio de Nascimento, sugerindo uma relação de amizade e proximidade entre ambos - incluindo a esposa de Olinto, Zora Seljan. Pasta Cartas 1965-1975, Acervo Abdias do Nascimento (IPEAFRO).

Não obstante a pressão de Ségñhor, o governo militar enviara uma delegação “a seu gosto”, composta de grupos culturais de capoeira, escola de samba, artistas (sem vinculação com movimentos negros) e intelectuais marcados por suas posições favoráveis à democracia racial, como Raymundo Souza Dantas, Waldir Freitas, Édison Carneiro e Clarival Valladares. Em suma, representantes de bandeira do discurso do governo da integração dos valores africanos na cultura brasileira.

Como sabemos, ainda, Nascimento assume certo protagonismo naquele momento, se posicionando sobre a decisão do governo em não incluir representantes do ativismo negro na comitiva oficial. Em “Carta para Dacar”, escrita naquele ano, o autor faz uma crítica à ideia de democracia racial como ideologia de falsidade, mito, bastante influenciado pelas ideias de Florestan Fernandes. A Carta fora publicada, por força de contatos de Ségñhor, em um jornal do partido do presidente de Senegal, *L’Unité*, em francês. Ainda, ganharia também uma versão em inglês posteriormente publicada no *Présence Africaine*, em sua versão anglófona.

O conteúdo crítico da Carta contra os ideias da democracia racial teria recebido forte oposição por parte do corpo diplomático. O problema principal para o governo em relação a essa carta é que ela teria recebido publicação internacional, chamando atenção para a mídia externa sobre a imagem do país, um dos pontos chave de defesa e estratégia do governo em relação a sua política externa. O embaixador de Senegal Francisco Chermont Lisboa chamara atenção do governo para o conteúdo da carta, tomando-a como um “violento ataque fazendo com que a comunidade externa acredite que o corpo diplomático brasileiro estava imbuído de ideias racistas” (Dávila, 2010: 133). Em 1966, o impacto disso ainda era reduzido, tanto para Nascimento quanto para a imagem do Brasil. Entretanto, 11 anos depois esses conflitos são acirrados novamente.

Durante os anos 1970, a relação comercial e cultural com aquele país cresce por conta do *boom* do petróleo que o país vive. A Nigéria vê sua riqueza interna crescer em pouco tempo e o Brasil, de olho no mercado pós-colonial em África desde o início dos anos 1960, vê uma excelente oportunidade para estabelecer relações comerciais. Naquele momento o embaixador do país era Geraldo Hieráclito Lima.

As relações entre os dois países se baseava principalmente em bens de consumos como chuveiros elétricos, carros e até alimentos (como carne), sobre os quais era construído um discurso de que o Brasil era a nação mais apta para o fornecimento de suprimentos, pois sendo tropical, “entendia as necessidades dos nigerianos”. Todavia, aquela relação não duraria muito tempo. Críticas constantes na mídia nigeriana em relação à qualidade dos produtos brasileiros, assim como certa arbitrariedade e não planejamento do governo local em relação à infraestrutura e impostos, teriam minado esse comércio ainda no início dos anos 1980. Essa

relação só teria piorado com os problemas políticos que envolveram o corpo diplomático brasileiro, principalmente em torno do FESTAC 77, realizado em Lagos.

Concomitante ao reforço simbólico que a questão da democracia racial assumia para o governo brasileiro, a Nigéria se preparava para converter seu prestígio econômico dos anos 1970 em influência política, ao sediar a segunda edição do FESTAC. O evento seria realizado com êxito pelo governo da Nigéria. O único incidente político (para o governo brasileiro) que tomara parte no evento foi a presença de Nascimento, que denunciava veementemente o racismo e a falsidade que caracterizava o regime da democracia racial no país. Nascimento conseguira chamar a atenção dos presentes para a questão racial no Brasil, influndo nas considerações finais do colóquio. Tudo isso só aumentava as dúvidas e suspeitas dos membros africanos e norte-americanos do colóquio, que enxergavam as atitudes do governo brasileiro e sua delegação como contraditórias em relação à questão racial.

O corpo diplomático teria feito o possível para coibir a participação de Nascimento no colóquio, delegando inclusive à comitiva de intelectuais que o “respondesse” à altura em qualquer comentário ou denúncia. Os problemas do corpo diplomático brasileiro só aumentaram quando, além da divulgação e respaldo da denúncia dentro do colóquio, a imprensa local dera voz e crédito a Nascimento.

É importante notar que, nesse sentido, os caminhos entre a construção da imagem internacional do país pelo governo e a trajetória política de Nascimento se encontram nesse período. Como apresentamos acima, a experiência do FESTAC 77 é um dos resignificadores das experiências de Nascimento em seu autoexílio, marcando o período de “pico de suas atividades”. Ademais, as consequências desses incidentes seriam diferentes para os dois lados.

Para o governo brasileiro, a ampliação da desconfiança e crítica sobre a realidade da ideologia da democracia racial teria corroborado para manchar as relações diplomáticas do país com a Nigéria. A desconfiança em relação aos interesses do governo brasileiro, bem como o alinhamento até recentemente estabelecido com o país colonizador, Portugal, só teria retirado as possibilidades do Brasil em vender e efetivar sua imagem como verdadeiro país da democracia racial.

Para Nascimento, que não estava a par de todas as questões diplomáticas que envolveram os dois países desde os anos 1960, aquela experiência foi lida como “vitória” de seu ativismo. E, invariavelmente, teria contribuído para que ele autoprojetasse sua produção política, entrando em uma nova fase, das “obras de consolidação”, a partir de 1978. Voltaremos nesse ponto no próximo capítulo.

b) África no Brasil: cultura negra e ressurgimento do movimento negro

Além da política externa e a imagem do Brasil no exterior, a questão racial e discussão sobre África nos anos 1960 e 1970 no Brasil passam pela emergência de centros de pesquisa, que culminariam no ressurgimento do movimento negro no final daquela década. É sobre os principais tópicos que envolvem essa percepção de África que trataremos nesse item.

A emergência de centros de pesquisa e cultura negra no Brasil tem lugar a partir do final dos anos 1950, com inspiração da Conferência de Bandung, realizada em 1955 na Indonésia. Como mencionamos anteriormente, esta conferência, que tinha seu foco na relação entre os países fora do eixo setentrional, ou seja, dos países ricos e alinhados entre capitalismo ou socialismo, determinara o direito das colônias pela soberania nacional e não-alinhamento com países de primeiro e segundo mundo. Nesse sentido, boa parte dos centros que surgem a partir deste momento tem a conjunção África-Ásia (ou Oriente) em seu nome, o que determina seu interesse pela conjuntura geopolítica, mais do que pelos traços culturais.

O primeiro deles se estabelece na Bahia, vinculado à Universidade Federal do estado. O Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), criado pelo português George Agostinho da Silva, acabara se focando no Brasil e nas conexões culturais entre o país e o continente africano, baseado nas tradições anteriores da antropologia culturalista brasileira. Tanto Silva quanto os pesquisadores alinhados ao CEAO, como Vivaldo da Costa Lima e Pierre Verger, acreditavam nos pressupostos mais conservadores em torno da ideia de democracia racial, como o do legado de Gilberto Freyre e o poder do Brasil enquanto país da harmonia e tolerância. Em relação à África, os pesquisadores do CEAO acreditavam que a cultura baiana de origem africana deveria estreitar seus laços com a cultura ioruba, renovando seu contato.

Os interesses acadêmicos acabariam subscritos sobre os objetivos políticos de âmbito local (como nos cursos de ioruba, oferecido à população do candomblé), nacional (intercâmbio de alunos e professores africanos e brasileiros) e internacional (articulação entre países de Terceiro Mundo) (Santos, 2005: 28). Para o CEAO, a herança cultural africana era entendida como parte da cultura brasileira, e seu resgate tinha sentido apenas como iluminador dos traços africanos internos àquela cultura da mestiçagem. As religiões afro-brasileiras, como Candomblé, seriam de marca nacional.

A fala oficial do CEAO seria bem recebida pelos setores da elite e governo. E dessa maneira, os membros do CEAO se organizam e disputam por oportunidades e recursos em relação à política externa do país para o continente africano. A perspectiva conservadora acerca de cultura negra do CEAO respaldava a virada que a ideia de cultura negra teria para a

política externa do país nos anos 1960 e 1970, servindo como instrumento superficial de criação de proximidades entre o país e costa oeste africana.

No início dos anos 1960, durante o governo de Jânio Quadros, fora criado o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos. Vinculado ao Itamaraty, o IBEEA era baseado nos interesses do governo em compreender África dada a ausência do país naquele território há pelo menos um século. Sua base de pensamento era similar a do CEA. É nesse momento que as leituras de Gilberto Freyre se tornavam obrigatórias no Itamaraty e o CEA se aproxima do governo enquanto fonte de pesquisas e conhecimento sobre África. Tais colaborações ajudam a reforçar a imagem da Bahia, construída por Pierre Verger e Mãe Senhora, como pura herança africana, preservada através de um constante e direto contato transatlântico, central, portanto, para as formulações de democracia racial do país. A ideia de pureza afro-brasileira cultural da Bahia era apenas uma expressão, realçada no discurso da mestiçagem e assimilação de sublinhar os traços negros para interlocução política e retórica a partir dos interesses do governo para com os países africanos.

Por outro lado, o mesmo processo de descolonização africana que incentivou e reforçou o discurso conservador endossado pelo corpo diplomático e governo militar brasileiro também servira como processo de reflexão crítica acerca das relações raciais no Brasil. Além da luta pela descolonização, novos movimentos negros surgiram nos anos 1970 influenciados pela esquerda internacional e pelos movimentos de direitos civis nos Estados Unidos. Há uma mudança no perfil dos movimentos negros, a partir de relativa abertura que ocorre com o regime ditatorial em meados dos 1970. Antigos ativistas se unem com juventude de educação superior, e dão início a multiplicação de centros de cultura negra e grupos políticos pelo Brasil. Essa multiplicação era marcada pela busca de convergência e contato entre os diferentes programas e propostas e pela mudança no modo daqueles intelectuais negros se definirem: militantes negros.

Esses novos militantes surgem no contexto de novos institutos que emergem em meados da década de 1970. Em 1963 surge no Rio de Janeiro o Centro de Estudos Afro-Asiáticos, fundado por Cândido Mendes. Esse Centro é herdeiro do IBEEA, fechado em 1967 por Costa e Silva, e era determinado pelos interesses de Mendes e colaboradores como José Maria Nunes Pereira, ambos focados na descolonização do continente africano e nos ideais de solidariedade entre o Terceiro Mundo. Assim, muito próximo dos interesses daqueles promotores da política externa independente dos anos 1960, o CEA de início não estava interessado tanto nas questões de raça e discriminação no país, e sim nos pressupostos oriundos da Conferência de Bandung.

Contudo, um pequeno grupo de estudantes e pesquisadores negros, proveniente da Universidade Federal Fluminense, começara a frequentar as reuniões do Centro, que era localizada em Copacabana, bairro nobre da cidade. O grupo era liderado pela professora Maria Maia Berriel e pela estudante de pós graduação Beatriz Nascimento, que se aproximaram do Centro no interesse de conduzir pesquisas sobre história das relações raciais no Brasil. Munidos de um grande arsenal de informações encontradas ali sobre cultura negra e africana no Brasil, e sobre movimentos negros até os anos 1950, o grupo passa a se reunir frequentemente no Centro, reuniões que aumentam o número de estudantes e interessados nos assuntos trabalhados. Nesse sentido, textos de Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento, Solano Trindade, assim como a história dos movimentos, começam a ser resgatados pelo grupo.

Apesar do CEAA ser mais uma organização de acadêmicos brancos, especializados em África, é naquele seio que emerge uma porção dos novos estudos e reflexões sobre a questão racial brasileira, protagonizada pelos pesquisadores negros que ali frequentavam. De acordo com Alberto,

“The weekly meetings as the CEAA sharpened these students’ awareness of racial inequality in more ways than one. Because of the CEAA’s internationalist focus, the students who met there each week developed an understanding of racial politics in Brazil as part of a broader struggle for freedom, dignity, antiracism, and self-determination among Africans and African-descended people worldwide. Alongside the history of the Frente Negra or the Teatro Experimental do Negro, they discussed African liberation movements, pan-Africanism, cultural colonialism, négritude, and black socialism. The works of African and diasporic intellectuals like Kwame Nkrumah, Albert Memmi, Aimé Césaire, Amílcar Cabral, George Padmore, Léopold Sédar Senghor, Sékou Touré, Agostinho Neto, Julius Nyerere, and, above all, Frantz Fanon, made up the core of their curriculum” (Alberto, 2011: 259).

Nesse sentido, esses novos militantes estavam sintonizados com as principais questões envolvendo o discurso negro internacional. Os integrantes do “núcleo negro” do CEAA cada vez mais se afastariam dos mentores brancos do instituto buscando “quebrar o monopólio dos brancos sobre África”, demandando para si a dominação do conhecimento e entendimento sobre o continente. As reuniões semanais no CEAA se tornariam reuniões de dois grupos, que originaram focos importantes do pensamento negro dos posteriores movimentos nos anos 1970: a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SINBA) e o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN).

A SINBA representava o exemplo mais claro de como o engajamento com a política africana auxiliara a nova geração de ativistas e intelectuais negros a articular sua própria política de oposição e distinção racial no período da ditadura. Formada em 1974 por Amauri Mendes Pereira e Yedo Ferreira, ambos pós graduados na Universidade Federal do Rio de Janeiro, e participantes das reuniões do CEAA, a SINBA organizou um jornal de mesmo nome,

através do qual alastrava suas pautas políticas em relação à África, conclamando o legado de Frantz Fanon em suas ideias (Hanchard, 2001: 110). Vale notar que, em relação a outros grupos, SINBA era o que tinha menos recursos. O IPCN, assim como CECAN em São Paulo, contara com apoio de fundações norte-americanas como Fundação Ford, o que não ocorrera com o grupo.

A SINBA era o de tônica mais radical em relação ao discurso sobre África e questão racial. A visão da literatura é bipartida nesse sentido. Michael Hanchard, em sua análise dos movimentos negros brasileiros entre 1945 e 1988, acredita que SINBA não tinha clareza ideológica e sua postura sectária afrocêntrica, somado com a falta de recursos, teria afastado membros de seu grupo, e determinado a supressão rápida dele (Hanchard, 2001: 108-111). Por outro lado, Paulina Alberto defende que o grupo teria obtido grande respaldo político por suas posições, que levaria a chamar atenção inclusive de Abdias do Nascimento no exterior, que tinha contato com os jornais produzidos pelo grupo. Na visão da autora a SINBA se tornara uma referência importante para a nova geração carioca de ativistas negros, dado que em seus artigos ofereciam uma visão clara sobre políticas raciais, que seriam pauta dos novos movimentos negros. Ainda nas palavras da autora:

“Building on the discussions at the CEAA, SINBA helped consolidate a new black politics around two issues: ‘movements that are fighting against racism and colonialism, with special attention to news about the situation of African peoples’, and ‘the struggle against racism and the centuries-long submission of blacks in Brazil’. For SINBA’s writers, these two issues were inseparable. African struggles against colonialism and racism were part of the broader global context in which their own battles against discrimination took place” (Alberto, 2011: 261).

Há elementos para crermos na sugestão de Alberto. A crítica desenvolvida pela SINBA contra a ideia de cultura perpetrada de modo conservador, na qual a cultura negra era tida como algo folclórico, o que denominavam “culturalismo”, era a mesma realizada por Nascimento em seu trabalho *Racial Democracy*, de 1977. Não há indícios que Ferreira e Pereira tenham entrado em contato com a obra de Nascimento⁸², pelo menos naquele momento. Por parte da SINBA, essa crítica teria base na obra de Frantz Fanon e o reconhecimento da cultura como instrumento de poder e resistência à dominação. Mas a semelhança era muito próxima⁸³. SINBA se posicionava politicamente redefinindo a África como um “front” de revolução e descolonização, chave para revigorar a política negra de oposição no Brasil. Como sugere Alberto,

⁸² Nascimento, por outro lado, conhecia o grupo e o jornal e chega a cita-lo em alguns de seus textos do final dos anos 1970. Nascimento, 1978, 1979, 1980.

⁸³ Alberto também sugere essa semelhança: *“Much like Abdias do Nascimento in his polemic paper for the FESTAC, then, SINBA writers lamented that African cultural traits had been sequestered as folklore, co-opted by a white dominant class, stripped of their political content, and deployed in the service of a racist system. African or black culture was no longer a viable touchstone for racial politics”* (Alberto, 2011: 262).

"This was a different kind of contemporary link to Africa than one envisioned by a previous generation of scholars and activists in Rio and Bahia. SINBA held that the Africa worth knowing was not one of diasporic literary and artistic vanguards or of venerable Yoruba ritual practices; rather, it was an anticolonial, antiracist, and politically charged Africa, one that remained hidden from Brazilian audiences by the dictatorship state and its heavily censored media (...) SINBA's editors explicitly imagined their links with Africa in terms of 'solidarity with the peoples of black Africa who fight against white minority governments'" (Alberto, 2011: 263).

O modo de expressão política de SINBA dava tonalidade do que se constituía naquele momento como prática dos novos movimentos negros. As revoluções anticoloniais africanas e os movimentos antiapartheid, com tendências de esquerda e recorte antirracista, definiam o modelo ideal de ativismo negro no Brasil.

De outro lado havia o IPCN, também derivado dos encontros do CEAA, mas que tinha atenção voltada para pesquisa acadêmica em vez de ação política como forma de militância. Fundado por Paulo Roberto dos Santos e Carlos Alberto Medeiros, o IPCN tinha em seus quadros estudantes e profissionais de classe média, que divergiam das estratégias de "massas" propostas pela SINBA. O IPCN conseguiu agregar círculos diferenciados de militantes, como Léa Garcia (ex-TEN) e Milton Gonçalves (ator da Rede Globo), bem como um número maior de militantes mulheres.

O IPCN também estava às voltas do problema de deformação e exploração comercial da cultura negra e restrição dos espaços de cidadania e integração social do negro na sociedade, assim como o SINBA. Porém, considerava que a arma contra esse problema residia em uma solução simbólica: na redefinição da imagem de África pela qual as formulações oficiais de cultura brasileira e cidadania negra permaneciam. Diferente de rejeitar a ideia de um passado africano ou de celebrações da cultura negra como "culturalismo", os membros do IPCN acreditavam na possibilidade de influir na construção de imagens positivas sobre África e cultura negra, que poderiam substituir e permanecer nas definições oficiais de cultura brasileira. Ou seja, havia crença na possibilidade de "ditar novos parâmetros".

Apesar das divergências, um ponto que aproximava SINBA e IPCN era a ideia de "solidariedade racial". Beatriz do Nascimento, historiadora negra membro do IPCN, foi uma das que trabalhou essa questão da solidariedade racial dentro da temática de quilombos, maior objeto de suas pesquisas e escritos. É dela, por exemplo, as formulações correntes acerca de Quilombo de Palmares como uma metáfora de um autêntico e descolonizado Brasil negro. Ainda, a figura de Zumbi cristalizava a imagem da resistência negra durante a ditadura, como a imagem de um herói da libertação cultural e racial, que essa nova geração advogava.

Vale notar que esses grupos, tanto na abordagem política de SINBA quanto na cultural de IPCN, inserem a discussão racial e de identidade negra via cultura por uma construção diferenciada dos movimentos urbanos culturais dos anos 1970 de Soul Music e Black Soul.

Estes movimentos, que acompanhavam a construção de uma estética negra, bastante nutrida pela influência do movimento norte-americano homônimo, teria posicionado influência sobre a juventude da época em relação a valorização de uma “negritude” (no sentido de *blackness* estético, não da *négritude*), mas esvaziada de teor político tampouco de qualquer ação.

Em São Paulo havia também o Centro de Cultura e Arte Negra, fundado em 1972 pelo sociólogo Eduardo de Oliveira e Oliveira. O foco do CECAN era próximo ao de IPCN, ou seja, promoção da cultura negra, exposições, conferências e publicações, como a “Cadernos Negros” e o “Jornegro”. O CECAN atraía uma nova geração de militantes e pesquisadores negros de São Paulo, provenientes das universidades. Havia entre aquele contingente uma combinação do interesse em eventos internacionais relativos ao ativismo negro como nos EUA e África, com as preocupações de uma classe média emergente e educada, consciente dos obstáculos que a discriminação racial impunha a sua ascensão.

Esses movimentos no final dos anos 1970 se coadunaram nas propostas e pautas, e formaram o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR, mais conhecido como MNU). Esse movimento, que teria escala nacional, teve seu ato simbólico inaugural em 1978, no centro de São Paulo, e continha figuras de peso na intelectualidade negra brasileira, como Lélia Gonzalez⁸⁴, e o apoio de Abdias do Nascimento.

Vamos resgatar alguns pontos que tratamos para compreendermos melhor em que posição Nascimento convergia, e, ao mesmo tempo, se diferenciava, daqueles novos movimentos. Primeiramente a questão da cultura negra. Nascimento mobilizara uma noção de cultura como base de resgate da cultura africana, símbolo de resistência e marca da presença do negro africano na diáspora durante os anos 1970. Havia a convergência do interesse pela cultura como *locus* privilegiado da reflexão sobre o negro e identidade negra no Brasil, contudo os recortes ideológicos eram diferenciados. Nascimento mobiliza uma noção de cultura negra construída pelos marcadores da diferença (da negritude), que assume as ideias de resistência e revolta e a incorporação do discurso negro internacional, da marca do pan-africanismo e afrocentrismo.

O que sugerimos é que Nascimento construíra uma visão de cultura negra “de fora para dentro” a partir do momento que absorve os elementos conceituais do discurso transnacional, impondo novas dinâmicas sobre a relação da identidade negra brasileira com a África, e da África com o Brasil. O peso que as teorias internacionais teriam em seu pensamento, como o legado da antiguidade africana, seria determinante para essa construção, e, não obstante seu

⁸⁴Sobre a trajetória de Lélia Gonzalez, ver Rios & Ratts, 2010.

foco ser a reflexão sobre Brasil, aquela cultura só teria lugar se definida e pensada a partir dos elementos externos.

Por outro lado, os novos movimentos negros brasileiros também se utilizavam da linguagem de cultura para produzir a reflexão sobre a identidade negra, se utilizando muitas vezes de certos elementos do “culturalismo” para tentar reconstruir a positividade daquelas imagens. Contudo, mesmo diante da influência das teorias externas, a noção de cultura é constituída de dentro para fora, ou seja, encontrava espaços internos no discurso sobre cultura para serem ressignificados e adequados a novas dinâmicas de valorização do negro e de sua identidade.

A convergência entre esses dois discursos partira mais do interesse e esforço de Nascimento em buscar interlocução com estes no final dos anos 1970. Além de conhecer SINBA e Jornegro⁸⁵, Nascimento se aproxima das concepções em torno de “quilombo” formuladas naqueles grupos, como as ideias presentes nas reflexões de Beatriz do Nascimento⁸⁶. A ideia de solidariedade racial também constitui um ponto em comum que cruza os dois discursos, e, em Nascimento, acaba repousando na reconstrução da concepção de quilombo que o autor realiza em *quilombismo*.

Pela maneira como Nascimento se apropria de alguns desses militantes da nova geração, o interesse de proximidade se convergia com a imagem que o autor construíra no autoexílio: pensador da diáspora, ativista multifacetado. Todavia, aquela imagem tinha sentido latente na realidade exterior que vivera e não necessariamente se reproduzia com eficácia aqui. Ou seja, quando Nascimento retorna, apesar de seu prestígio e respeito, nem todos apostam em sua figura como liderança nata dos novos movimentos. Uma nova fase, de novos paradigmas, poderia determinar essa recepção de Nascimento por parte desses novos militantes. Mas para tentar enveredar sobre isso precisamos apresentar como se fez a trajetória intelectual e produção de Nascimento no autoexílio: suas influências, trabalhos, ideias. Esse é o objeto do próximo capítulo.

⁸⁵ No acervo particular do ator encontramos alguns exemplares dos dois jornais. Pasta Jornais/ Revistas - Acervo Abdias do Nascimento (IPEAFRO).

⁸⁶ Vale pontuar que, apesar do sobrenome, não há nenhum parentesco entre ambos. Para mais informações sobre a trajetória desta intelectual negra, ver Ratts, 2009.

2.4 - Conclusão

O “autoexílio” de Nascimento é um momento crucial em sua trajetória pessoal e intelectual. Experiências como artista, professor universitário, uma nova companheira, visita a países africanos e participação em congressos e seminários internacionais impulsionam a autopercepção que o autor tem de si e de sua produção. Como consequência, percebemos a transformação de um artista, como saíra do Brasil em 1968 para uma bolsa de 2 meses, em uma liderança do ativismo negro internacional, como retorna em 1981, junto com a “comitiva do Partido Democrático Trabalhista”.

Contudo, vimos que o “autoexílio” não é exílio por si só, e seria construído de acordo com as experiências vivenciadas por Nascimento em contexto externo. O que primeiro seria o usufruto de oportunidades especiais, das quais não tivera acesso no Brasil, se torna parte de sua autopercepção ideológica e política de um “lugar do estrangeiro”, lugar fruto de sua posição contra a discriminação racial, da denúncia do mito da democracia racial e do vínculo à proposta pan-africanista e afrocêntrica de reflexão. Conforme sua participação nos congressos internacionais ganha força, a repressão por parte do governo brasileiro começa a aparecer, e Nascimento se transforma dentro do “autoexílio” em um “exilado político”. A importância desse fato se constrói não apenas pelo discurso do autor, mas também pelos vínculos e redes construídas nesse período, seja com intelectuais estrangeiros, seja com exilados brasileiros, que o tomavam como “parte do mesmo grupo”. Conforme nos informara James Green e Clóvis Brigagão, “não havia diferença naquele contexto entre quem era exilado ou autoexilado: todos eram parte de uma mesma luta, pela democracia efetiva no Brasil”⁸⁷. A contribuição de Nascimento nessa base estaria focada para a integração do negro, inserida na construção de seu conceito de *quilombismo*.

Desse modo, a partir dessas redes, fica explícito que a questão principal para se pensar sobre a trajetória de Abdias do Nascimento não é a existência ou não de um exílio, e sim o agenciamento do autor em relação a esse fato. Esse agenciamento ocorre pelo modo como o autor utilizara das oportunidades que tivera, como artista e professor, para ocupar o espaço do ativismo internacional e publicizar seu discurso ideológico. Ao mesmo tempo, a proximidade com os novos movimentos negros no Brasil e com Brizola, no final da década demonstram o interesse do autor em converter os ganhos simbólicos daquela experiência internacional em novas perspectivas em seu retorno ao Brasil. Nesse sentido a imagem de liderança, tributária do que sugerimos no capítulo anterior dos tempos do TEN, conduz o

⁸⁷ Ambos falaram a mesma coisa em sentidos, mas tomamos aqui a fala de Clóvis Brigagão. Depoimento de Outubro de 2011.

modo como esse autor retorna e busca seu lugar no Brasil. O contexto do início dos anos 1980, nesse ponto, também era favorável, pois com a abertura política, várias figuras do exílio, bem como novos quadros internos, emergem na construção de novas alternativas democráticas.

Nascimento percorre durante esses 13 anos um caminho de novas propostas e paradigmas, o que se reflete na sua produção política. A incorporação de novos elementos ideológicos, como pan-africanismo e afrocentrismo, dariam um direcionamento diferenciado do que tivera antes no Brasil para sua percepção de cultura negra e da questão racial. Para consolidarmos nossa reconstituição sobre esse período, retomaremos no próximo capítulo uma análise das obras e influências que marcaram a produção do autor nesses anos de autoexílio. Nessa retomada, podemos entender como ocorre via discurso uma conjunção entre conteúdo e imagem, entre o que se quer dizer e o que se pretende ser. O engendramento do conceito de *quilombismo* responde a essa imbricação, que denota um dos saldos da experiência internacional que o autor pretende remontar em sua trajetória.

Capítulo 3 - A obra de Abdias do Nascimento no autoexílio

Tomando como ponto de partida a trajetória descrita no capítulo anterior como contexto no qual se insere o autoexílio, esse capítulo analisa a produção de Abdias do Nascimento durante o autoexílio nos Estados Unidos, entre 1968 e 1981. A produção do autor neste período foca-se na questão da cultura negra. Por essa esfera, Nascimento procura dar uma unidade às suas produções. Os trabalhos artísticos (pinturas, poesias e peça) e os textos políticos (escritos entre 1971 e 1981) fariam parte de um mesmo conjunto: sua contribuição à reflexão sobre a cultura negra. Nesse sentido, Nascimento mobiliza uma produção que define e redefine constantemente seu discurso ideológico e, enquanto protagonista de sua própria história, agencia sua autoimagem de acordo com expectativas de reconhecimento e inserção.

Este capítulo está dividido em 3 seções. Primeiramente, trataremos das influências no pensamento de Nascimento em relação a 3 pontos, que constantemente emergem em seu discurso ideológico: cultura negra, questão do negro no Brasil e Pan-Africanismo. A reconstituição dessas influências é essencial para compreendermos como o discurso ideológico do autor readequa elementos do pensamento brasileiro, colocando-os em diálogo com teorias internacionais.

Na segunda seção, discutiremos a produção artística do autor. Trataremos das pinturas, poesias e da reedição da peça *Sortilégio*. Essas expressões são parte do modo como Nascimento trabalha com a referência dos elementos culturais afro-brasileiros e os relaciona a todo momento com a sua reflexão política.

Na terceira seção, analisaremos as obras políticas, constituída de artigos e livros. Apresentaremos essa produção dividida em 3 fases segundo as implicações dentro de sua trajetória no autoexílio. As obras de demarcação (1969 a 1976), são os trabalhos que refletem os primeiros passos de delimitação de seu pensamento no contexto internacional, e demarcando sua percepção sobre cultura negra do Brasil por meio de elementos que possibilitam diálogo mais amplo. As obras de inserção (1976 a 1978) marcam a incorporação das teorias internacionais em seu discurso ideológico, bem como a transposição política que Nascimento faz em seu pensamento para vincular a cultura negra brasileira como parte da diáspora. Consideramos esse um momento-chave de suas experiências no autoexílio, uma vez que envolve mais participações em congressos e seminários internacionais, sua estada na Nigéria como professor visitante e o congresso do FESTAC 77. É nesse biênio que Nascimento remonta uma visão mais radical sobre ideologia da democracia racial e a sua própria condição

enquanto “autoexilado”. Por fim, trataremos das obras de consolidação (1979-1981), nas quais, via “coletâneas” produzidas a partir dos textos de congressos e seminários que participara na década de 1970, Nascimento constrói a consolidação de sua contribuição e autoimagem agenciadas a partir dessas experiências. É nesse âmbito que se insere o conceito do quilombismo, proposta do autor baseada nas experiências e imagens construídas por meio das obras de inserção.

3.1 - Influências no pensamento de Abdias

Grande parte das pautas contidas no discurso ideológico de Nascimento durante o autoexílio está fundamentada na absorção de trabalhos de outros intelectuais. Como nos ensina Priscila Nucci, o modo como o autor incorpora as suas influências pode nos guiar para as orientações em seu pensamento:

“Abdias do Nascimento foi leitor de alguns contemporâneos e elaborou discursos de teor político, em contextos internacionais, baseados nas apropriações pontuais de seus textos. Política, cultura, ciência se entrecruzam na formação destes discursos políticos que visavam denunciar o preconceito racial presente no Brasil, desmascarar a ideia da ‘democracia racial’ e pontuar a exploração dos africanos e de seus descendentes, mas também a sua luta constante” (Nucci, 2009: 3).

Uma forma de sistematizar essas influências é apresentá-las a partir dos temas nos quais elas foram utilizadas como referencial. Consideramos que os principais tópicos que demarcam tais influências no discurso político de Nascimento são: (a) cultura negra, (b) situação do negro no Brasil e (c) pan-africanismo e solidariedade africana.

a) Cultura Negra

A noção de “cultura negra” é um dos pontos-chave da ideologia de Nascimento desde o final dos anos 1960. É via cultura que o autor rompe com os ideais da democracia racial, e reconstrói uma noção de identidade negra que mobiliza tanto como pauta política, na questão do resgate das raízes africanas, quanto como inspiração de suas expressões artísticas. Porém, essa noção não é construída do zero. Nascimento se apropria de uma reflexão acadêmica instituída como base dos elementos que conduz em seu discurso político. As principais referências de base para elementos que remontam à ideia de cultura negra são Arthur Ramos e Roger Bastide.

Em Arthur Ramos, a referência se dá principalmente pela obra *As Culturas Negras no Novo Mundo* (1946). Nesta, as classificações etnológicas dos grupos de origem africana é a mais recorrente incorporação feita por Nascimento (como em 1976a, 1976b, 1977, 1978, 1979, 1980). Essas classificações se referem às origens étnicas dos descendentes de africanos no Brasil, sendo as principais as culturas sudanesas, que representa a cultura ioruba, de origem da

Nigéria. Abdias absorve tais categorias etnológicas para reforçar as raízes de origem da cultura negra brasileira com o continente africano.

Outra influência importante de Arthur Ramos envolve a importância da cultura ioruba. Dentro das “culturas negras transladadas ao Brasil”, este autor preconiza a vertente sudanesa como a mais importante e influenciadora, dotada de “extensão cultural” (Ramos, 1946: 281). Nascimento incorpora esse pressuposto, ainda que faça também referência à influência do ramo Angola-Congolês. No pensamento de Nascimento, a importância em torno da cultura ioruba é expressada por meio do Candomblé. É via Candomblé que o autor reconstitui politicamente o resgate da cultura negro-africana desde os primeiros escritos do autoexílio. Esse valor simbólico é reforçado ainda em sua experiência no continente africano, em especial na Nigéria, onde “peregrinou” em Oshogbo e Oyo, em 1976. É também por meio da predominância da cultura ioruba que Nascimento estabelece a ponte entre cultura negra brasileira e cultura africana da diáspora.

O limite da contribuição de Arthur Ramos se daria na ideia de sincretismo e aculturação dos elementos africanos. Nascimento não aposta nesta perspectiva e dá um tratamento à cultura ioruba “per se”, ou seja, como manifestações que seriam próprias de sua pertença originária africana. A noção de sincretismo é criticada pelo autor como “folclorização”, e não possibilitaria a compreensão da concepção de resgate cultural sob perspectiva pan-africanista.

Nesse sentido, Nascimento realiza uma incorporação positiva da noção de “contra-aculturação”, que na obra de Ramos aparece vinculada aos quilombos de origem bantu (como Quilombo de Palmares) (Ramos, 1946: 346). Na aproximação de significados entre “contra-aculturação” e resistência, Nascimento retiraria da própria obra de Ramos uma ideia de contraposição ao sincretismo.

A obra de Roger Bastide também fundamenta a reflexão de Nascimento sobre cultura negra. Através do sociólogo francês, Nascimento absorve uma perspectiva mais ampla de cultura, a partir dos elementos inseridos nas religiões afro-brasileiras. As principais obras que serviriam de referência para Nascimento são: *O Candomblé da Bahia*, de 1958; *Estudos Afro-Brasileiros*, de 1973; e *As Américas Negras*, de 1971.

A obra de Bastide aparece como referência nos textos preliminares do período do autoexílio sobre os elementos religiosos fundamentais da cultura negra brasileira. Os usos que o autor faz acerca desses elementos até o início dos anos 1970 são, de certa maneira, amplos e genéricos, a exemplo da primeira versão da obra teatral *O Sortilégio*, publicada em 1959

(contudo, escrita em 1951)⁸⁸, na qual Nascimento ainda fala de forma ampliada sobre tais religiões, compreendendo quaisquer correntes e manifestações presentes como Candomblé, Umbanda, entre outras.

Com a reflexão sobre cultura negra enquanto foco de resistência, essa amplitude começa a ser delimitada. Nos textos políticos dos anos 1970 (Nascimento, 1972, 1976a, 1976b, 1977, 1978, 1979), bem como na segunda edição da peça *Sortilégio* (1979), a escolha do Candomblé como marcador e “terreno simbólico” privilegiado da resistência cultural negra demarca sua ideologia sobre cultura e arte negra. Candomblé se torna base das manifestações culturais de legado africano e inspiração para o desenvolvimento da arte negra (Nascimento, 1972, 1976a).

A abordagem do antropólogo francês acerca do Candomblé como uma “realidade autônoma, sem referência à história ou ao transplante de culturas de uma para outra parte do mundo” (Bastide, 2009 [1958]: 24) parece a influência direta para o discurso de Nascimento de valorização desta religião. Ademais, a reflexão que Nascimento apresenta contra as noções estabelecidas de aculturação e sincretismo vai também ao encontro do que Bastide formulou sobre o Candomblé.

Nesse sentido, a obra de Bastide seria amplamente incorporada na ideologia política de Nascimento. Retomando Priscila Nucci, a autora nos sugere que as elaborações de África no pensamento político de Nascimento teriam base na contribuição teórica de Roger Bastide (Nucci, 2009). O discurso ideológico de Nascimento seria demarcado por um movimento duplo, por um lado de construção de uma ideia de África, e por outro da reivindicação desta ideia como marcadora de identidades para a população de origem africana no país (Nucci, 2009: 1).

Nascimento também se apropriaria do termo “negro-africano”, presente nas obras de Arthur Ramos e Roger Bastide. Nas obras antropológicas destes autores, o uso do termo “negro-africano” possui valor expressivo de posição geográfica e pertença étnica. Já na perspectiva de Nascimento, a expressão negro-africano (nos textos em inglês como *Black African*) adquire

⁸⁸ Apesar de não ser nosso foco aqui de análise, seria de interessante ponto de investigação quais são as referências precisas acerca dos elementos religiosos afro-brasileiros presentes na primeira edição de *Sortilégio*. Macedo (2005) sugere em sua análise da obra a influência de Roger Bastide, que já aparece mencionada na coluna do autor no jornal *Diário Trabalhista*, em 1946 (Macedo, 2005: 223). De fato, partindo das referências apresentadas por Peixoto (2000), acerca da inserção investigativa de Bastide sobre o universo das religiões afro-brasileiras, parece ser um forte ponto para delimitar as influências iniciais naquele momento para obra de Nascimento. Não obstante, não há nenhuma referência indicativa da consulta de trabalhos de Roger Bastide anterior a 1959, sobre essa temática - a única do mesmo período é o artigo de 1951 sobre o TEN. Nesse sentido, nos parece sugestivo pensar que as referências mais precisas - que oferecem, inclusive o vocabulário empregado na peça acerca dos elementos presentes nessas religiões - são tributárias de Arthur Ramos, com suas obras anteriores ao período de 1951. Uma indicação forte, que nos permite sugerir a complementação dessa referência, é no artigo “Mission of the Brazilian Negro Experimental Theater”, publicado em 1949 na revista norte-americana *The Crisis*. Nesse artigo, em uma das notas, aparece menção à obra de Arthur Ramos e a Edison Carneiro, para “explicações não-técnicas sobre os candomblés da Bahia” (Nascimento 1949: 274).

valor simbólico de abrangência transnacional dentro da esfera cultural africana. O autor fala do negro na diáspora, reposicionando sua vinculação com suas raízes africanas.

Em um aspecto geral, o que marca a reflexão política de Nascimento durante o autoexílio é a apropriação que o autor faz dessas referências. A partir das noções incorporadas na leitura de Arthur Ramos e Roger Bastide, Nascimento estabelece uma correlação com obras de intelectuais africanos. Essa correlação tem sentido de transpor a reflexão de Brasil para o contexto da diáspora, no qual o país assumiria importância seminal pela representação de Nascimento. As principais obras que orientam essa transposição são de Cheikh Anta Diop. Voltaremos a elas mais a frente.

b) Situação do Negro no Brasil

O segundo tema que orienta o discurso político de Nascimento é a reflexão sobre a situação do negro no Brasil, diante de sua crítica à ideologia da democracia racial enquanto mito e falsidade. Essa temática passa pela denúncia e explicitação dos dados que envolvem tal realidade, e pelo questionamento acerca da história, ciência e pensamento acadêmicos produzidos no país sobre o negro.

Em linhas gerais, as críticas contra a ideologia da democracia racial são as mesmas desenvolvidas desde o final dos anos 1960, quando Nascimento rompe com o pensamento vinculado ao pacto democrático dos anos 1940 e 1950 (Macedo, 2005; Guimarães, 2005). Essas críticas prosseguem no período do autoexílio, e se tornam pauta-chave a partir de 1976, quando seu discurso ideológico se torna mais agressivo politicamente. Dentre as principais influências para a construção dessa reflexão do autor destacam-se Alberto Guerreiro Ramos e Florestan Fernandes.

A presença de Guerreiro Ramos na obra de Nascimento é explícita. Desde os tempos de companheiros no TEN, Guerreiro Ramos influencia uma série de questões que são “naturalmente” incorporadas pela ideologia de Nascimento. Como nos demonstra com exatidão Barbosa (2004), entre aqueles intelectuais orgânicos do TEN, Guerreiro Ramos era quem possuía maiores pretensões intelectuais. Sua formação intelectual mais consistente pesava sobre o modo como reproduzia sua reflexão naquele período. Reverberava, portanto, as principais ideias voltadas para questão da negritude e ajudaria a difundir, com Ironides Rodrigues, alguns dos ideais presentes no pensamento dos intelectuais negros da *négritude* francesa (Barbosa, 2004; Guimarães, 2004; Oliveira, 1995).

As publicações de Guerreiro que influenciam os escritos políticos de Nascimento são principalmente *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira* (editada em 1957) e os textos presentes na coletânea TEN: Testemunhos (editada em 1966).

No artigo “O Problema do Negro na Sociedade Brasileira”, Guerreiro Ramos denuncia a realidade “transplantada” do pensamento social sobre o negro no Brasil. Em sua perspectiva, para se reconstituir o tema seria necessário “examinar aquela literatura, tendo em vista desmascarar os seus equívocos, as suas ficelles, e, além disso, denunciar a sua alienação” (Ramos, 1995 [1957]: 163). É exatamente desta maneira que Nascimento expõe em seus escritos do autoexílio a crítica sobre o pensamento intelectual nacional. A ideia de “alienação” seria substituída pela “ideologia da democracia racial e suas estratégias de embranquecimento”. Contudo, o sentido da crítica é o mesmo.

Para Nascimento, a demarcação dos intelectuais brasileiros “reprodutores da ideologia dominante” dá forma à ruptura política com esse núcleo, que tomou espaço em sua trajetória entre 1950 e 1968. Enquanto para Guerreiro Ramos não havia exceções, Nascimento ameniza aquela crítica, principalmente em relação aos autores que toma como caros, como Arthur Ramos, Roger Bastide e Florestan Fernandes.

Entre os intelectuais criticados, Nascimento incorpora o tratamento dado por Guerreiro a Nina Rodrigues. Em sua obra, Guerreiro Ramos indica que a produção do médico antropólogo maranhense, no plano da ciência social, seria uma “nulidade, mesmo considerando-se a época em que viveu”, exemplo de uma teoria recheada de “tanta basbaquice e ingenuidade”⁸⁹, em suma, “um monumento de asneiras” (Ramos, 1995 [1957]: 186). Nascimento, mantendo a postura de Guerreiro, escolhe Nina Rodrigues como um dos focos centrais de suas críticas, trazendo trechos da obra daquele autor para “ilustrar o pensamento racista brasileiro”. Ademais, aproxima as percepções obtidas na obra de Rodrigues com o lusotropicalismo de Gilberto Freyre, determinando-os como “face da mesma moeda que atinge negativamente o negro” (Nascimento, 1978).

Guerreiro designa a estes intelectuais a “patologia social do ‘branco’ brasileiro”, patologia essa que residia no enfoque tomado por aqueles intelectuais de tentarem ler as questões nacionais pelo olhar estranho, do europeu. O “branco” de quem fala Guerreiro é na verdade o “mestiço”, pertencente às camadas produtoras daquele pensamento transplantado, que sofreria de “instabilidade auto-estimativa” (Ramos, 1995 [1957]: 225). Era, portanto, uma “emulação de branco”, um “brancóide”. Nascimento se apropria dessa ideia para tratar em sua ideologia sobre o desprezo que as elites dominantes do Brasil teriam para com a cultura negra.

⁸⁹ Vale lembrar que no período em que escreveu a obra Guerreiro Ramos também se encontrava em polêmica com Costa Pinto, a quem dedicou também algumas palavras em uma nota sobre a UNESCO. Comentando sobre o “melhor padrão técnico” daquelas pesquisas, Guerreiro aponta a exceção “do que se refere ao negro no Rio de Janeiro que confiado a Luiz Aguiar da Costa Pinto, cidadão sem qualificações morais e científicas”. Acusa, no mesmo segmento, Costa Pinto de ser também um “doublé de sociólogo” e de ter cometido plágio (Ramos, 1995 [1957]: 210, nota 19). Para polêmica entre Guerreiro Ramos e Costa Pinto, ver Maio, 1996 e 1997.

Outras incorporações críticas também decorrem do pensamento de Guerreiro Ramos. A crítica que o autor faz à ideia de “aculturação” também influenciaria Nascimento. Essa crítica concerne à relação intrínseca entre “aculturação” e defesa da brancura enquanto padrão de estética social e cultural (Ramos, 1995 [1957]: 197). Nascimento leva essa crítica ao limite ao vincula-la diretamente à concepção de embranquecimento, das estratégias físicas e culturais de eliminação do negro (Nascimento, 1977; 1978).

Todavia, não seria apenas de referências negativas sobre pensamento social brasileiro que supostamente Guerreiro nutriria o discurso político de Nascimento. Autores positivamente mencionados, como Joaquim Nabuco e Álvaro Bomilcar, são referências contidas de forma elogiosa no pensamento de Guerreiro e que estão presentes no trabalho de Nascimento⁹⁰.

Florestan Fernandes é outro autor que influencia o pensamento de Nascimento sobre a realidade do negro no Brasil. A partir da obra *O Negro no Mundo dos Brancos*, de 1972, Fernandes forneceria para a ideologia de Nascimento um diagnóstico da situação de desigualdade enfrentada pelos negros no Brasil.

Fernandes dá ênfase à identificação dos elementos sociais que anulariam o negro enquanto membro ativo e integrado na sociedade brasileira. Entre estes estariam a neutralização dos movimentos sociais negros e a “cooptação” de quadros sociais daquele contingente, passíveis de serem lideranças de tais movimentos (Fernandes, 2007 [19720: 29]). Em relação às questões para anulação do negro, Fernandes identifica o peso que o mito de democracia racial exerce sobre essa sociabilidade que toma contornos de embranquecimento e não de integração. Tais concepções são incorporadas por Nascimento, que as leva para um plano político mais agressivo, relacionando a democracia racial com estratégia ideológica de aniquilação física e cultural dos negros (Nascimento, 1977, 1978).

A reflexão de Fernandes acerca da ideia de sincretismo, ou melhor, das “influências recíprocas” entre os negros e brancos no Brasil, também parece ser uma referência para Nascimento. A ideia de miscigenação para Fernandes é construída de forma crítica: é preconizada como mecanismo de reprodução da hegemonia da raça dominante. Daí, a conclusão de Fernandes sobre a ideologia da democracia racial, a qual Nascimento endossa politicamente:

⁹⁰ Os dois últimos autores, Nabuco e Bomilcar, são particularmente incluídos na obra de Nascimento com algumas citações de seus trabalhos. Em relação a Nabuco, Nascimento se utiliza de “O Abolicionismo” (1883) para ilustrar a questão da escravidão, enquanto estatuto jurídico e social, de acordo com a análise de Nabuco no pré-abolição. Já a obra de Bomilcar, “O Preconceito de raça no Brasil”, (1916) ilustra os primeiros ensaios sociológicos acerca do sentimento de inferioridade envolvendo o elemento negro no Brasil, e uma crítica à incorporação pelos intelectuais brasileiros sem crítica de ideias do contexto europeu, utilizadas aqui de modo dogmático. Nascimento, em seus escritos, faz mais referências diretas a Nabuco, a quem incorpora desde os anos 1960, mas ambos não recebem tratamento sistemático de análise, e o que nos leva a crer serem leituras influenciadas a partir da obra de Guerreiro.

“Essa quadro revela que a chamada ‘democracia racial’ não tem nenhuma consistência e, vista do ângulo do comportamento coletivo das ‘populações de cor’, constitui um mito cruel. Ainda assim, mau grado os contornos negativos desse quadro, existem certos elementos potencialmente favoráveis à emergência e à consolidação de uma autêntica democracia racial no Brasil” (Fernandes, 2007 [1972]: 47).

Para Nascimento, tais “elementos favoráveis” residiam no resgate da cultura negro-africana, a partir de sua valorização que poderia corroborar para uma efetiva democracia e regime social igualitário no país. É com a proposta de Quilombismo que Nascimento incorporaria tal perspectiva que, assim como nas esperanças de Fernandes, são de cunho normativo em sua ideologia política.

c) Pan-Africanismo, Diáspora e solidariedade africana: elementos transnacionais na ideologia de Nascimento

Como mencionamos, Nascimento transpõe elementos da cultura negra brasileira para dinâmica da diáspora, por meio de uma expressão pan-africanista. Neste sentido, a principal referência na correlação feita entre cultura negra em uma perspectiva pan-africanista é Cheikh Anta Diop, com a obra *The African Origin of Civilization: Myth or Reality* (1974)⁹¹. A incorporação política dos escritos de Diop sugere uma apropriação pouco mais complexa do que as dos antropólogos brasileiros, pois Diop disserta sobre as bases originárias da filosofia, ciência e religião na Antiga civilização egípcia.

O monumental trabalho de Diop é considerado, na literatura africana, como um dos maiores legados científicos da reflexão pan-africanista. Ao resgatar a antiguidade da história do continente, assumindo posições contrárias à historiografia europeia, o autor considera tais produções como “falsificação da história” (Diop, 1974). As conclusões da extensa pesquisa realizada por esse autor, assim como a multiplicidade de formações e conhecimentos que possuía - Diop era físico, historiador, linguista, etnólogo e arqueólogo - parecem chamar a atenção de Nascimento⁹².

Os principais tópicos absorvidos da obra de Diop são: a concepção da antiguidade egípcia, ou seja, a ideia de Egito negro e a antiguidade e posição precursora daquela sociedade frente às áreas de ciência, filosofia, matemática, línguas, arte e religião; a influência estabelecida pela cultura egípcia sobre arte e língua em outras sociedades africanas, incluindo a ioruba;

⁹¹ Ha também nas obras de Nascimento referência a três outros trabalhos de Cheikh A. Diop: “Interview to Black Roots Bulletin” (1977), *Black Africa - The Economic and Cultural Basis for a Federated State* (1978) e *The Culture Unity of Black Africa* (1978). No entanto, para as principais questões incorporadas na ideologia de Nascimento, o trabalho de 1974 é o fundamental.

⁹² A figura de Diop já era conhecida desde tempos do TEN, a partir da obra de Guerreiro Ramos que citava o trabalho *Nations nègres et culture* em seus textos. No entanto, a incorporação que Nascimento faz de Diop durante o autoexílio nada faz relação àquela abordagem de Guerreiro; pois naquele momento dos anos 1940 e 1950, Nascimento não tinha interesse naquele autor, pelo que se sugere as referências em suas obras do período.

pressuposto dos regimes matrilineares que, em oposição à noção patrilinear ocidental, determinariam a preeminência da mulher (negra) como figura de poder e alguns atributos, entre os quais a tolerância e a cultura da paz; resgate da História africana como base política do pan-africanismo político-cultural e crítica aos regimes políticos ocidentais, incluindo socialismo, como alternativas inconsistentes para determinação dos interesses do continente africano.

As referências diretas ao trabalho de Diop aparecem explicitamente incorporadas apenas tardiamente, no artigo “Quilombismo”. No entanto, a absorção de sua teoria já aparece de forma “tímida” desde 1975 (Nascimento, 1976b), ao embasar parte do discurso sobre legado cultural africano para pensar as manifestações da arte negra no Brasil. Ainda, a influência aparece em algumas obras, a exemplo do título do texto destinado ao FESTAC 77, *Racial Democracy in Brazil: Myth or Reality*, claramente inspirado no título da obra de Diop. Outra evidência é a valorização da mulher negra em seu discurso, que toma circunstâncias mais amplas dentro de sua ideologia e sobre a qual Nascimento dedica algumas seções nos textos, ou mesmo reconstrói a figura de sua mãe, Dona Georgina (Nascimento, 1980, 1983).

Nascimento absorve a ideia da antiguidade da cultura egípcia como africana, e ressalta sua relação como influência da cultura ioruba. O autor estabelece em seu discurso o vínculo entre as manifestações culturais do Brasil (como Candomblé) como tributárias da antiga e primeva civilização egípcia. Em termos históricos e políticos, isso significa alçar a cultura negra à categoria anterior que a cultura de matriz européia de raízes na Grécia antiga⁹³. O retrato feito por Diop em seu trabalho acerca da “falsificação da História” (Diop, 1974: cap. 3) realizada pelos historiadores europeus é absorvido por Nascimento como exemplificação do que ocorrera no Brasil, com a “falsificação histórica e cultural” promovida pela ideologia da democracia racial. A conversão ao pensamento diopiano é marcada pela passagem desse autor, incorporada recorrentemente por Nascimento:

“Ancient Egypt was a Negro civilization. The history of Black Africa will remain suspended in air and cannot be written correctly until African historians dare to connect it with the history of Egypt. In particular, the study of languages, institutions, and so forth, cannot be treated properly; in a word, it will be impossible to build African humanities, a body of African human sciences, so long as that relationship does not appear legitimate. (...) The ancient Egyptians were Negroes. The moral fruit of their civilization is to be counted among the assets of the Black world. Instead of presenting itself to history as an insolvent debtor, that Black world is the very initiator of the ‘western’ civilization fainted before our eyes today. Pythagorean mathematics, the theory of the four elements of Thales of Miletus, Epicurean materialism, Platonic idealism, Judaism, Islam, and modern science are rooted in Egyptian cosmogony

⁹³ Vale mencionar que a valorização da antiguidade histórica africana permanece como item político no pensamento de Nascimento até tempos atuais. Em parceria com Elisa Larkin-Nascimento, por meio do IPEAFRO, em 2000, constroem a “Linha Histórica do Tempo”, por ocasião da comemoração dos “500 anos de Brasil”. Essa monumental empreitada tem como objetivo comparar o “espaço preenchido no tempo histórico pela existência de Brasil” com toda a linha da história da África, ressaltando as principais inovações e fatos que marcaram a história daquele continente.

and science. One needs only to meditate on Osiris, the redeemer-god, who sacrifices himself, dies, and is resurrected to save mankind, a figure essentially identifiable with Christ" (Diop, 1974: xiv).

A revelação de Diop é apresentada também como um "chamado" aos pesquisadores e intelectuais negros para desvendarem as verdadeiras razões e circunstâncias que teriam orientado a civilização negra. Nascimento parece absorver essa ideia, levando ao limite uma noção que já aparecia nos escritos de Bastide e Guerreiro Ramos: da autenticidade do pensamento negro. Como exemplo, podemos demarcar dois momentos específicos da produção de Nascimento nos quais a ideia da autenticidade do negro refletir sobre si mesmo emerge: ao falar da arte negra, e da responsabilidade do artista negro em revelar os elementos culturais que orientam sua história e tradição (Nascimento, 1976a); e no enfrentamento político feito contra a delegação brasileira no FESTAC 77, onde denuncia o silenciamento dos intelectuais e ativistas negros, eles próprios em uma condição "autêntica" para falar de si mesmos (Nascimento, 1977, 1978 e 1981).

Outras influências teóricas são incorporadas no discurso de Nascimento em torno do pan-africanismo e conceito de diáspora na concepção de cultura negra como Julius Nyerere, John Henrik Clarke, Maulana Ron Karenga, Ronald Walters⁹⁴, Wole Soyinka, Amílcar Cabral, Frantz Fanon, Molefi Asante⁹⁵. Sobre o cânone da obra de Diop, esses autores sustentam a reelaboração de Brasil feita por Nascimento, baseada na noção de diáspora.

Vale pontuar que essas incorporações feitas em sua ideologia política tinham sentido específico de situar sua reflexão no contexto daquela atuação internacional. Ela promoveu relativa ampliação de sua ótica política, assim como corroborou para a reconstrução de sua autoimagem, de ativista brasileiro para liderança brasileira negra do ativismo internacional, símbolo de "pensador da diáspora", responsável por dar dinâmica afrocêntrica à cultura negra brasileira. Como nos lembra, em seu depoimento, o intelectual ganense Anani Dzidzienyo, nesse momento "Abdias is placing his position at Pan-African History!"⁹⁶.

⁹⁴ Esses 3 intelectuais compunham a delegação oficial norte-americana no FESTAC 77, que também contava com Harold Cruse e Malachi Andrews. Eles integravam o mesmo grupo de trabalho que Nascimento, o Grupo IV - Civilização Negra e Educação. De acordo com os documentos consultados no Acervo Abdias do Nascimento (IPEAFRO), na Pasta C2 - Documentos FESTAC 77, encontramos contribuições destes autores no formato de papers para os painéis e conferências. Os textos encontrados destes autores são: "Afro-American Nationalism: Social Strategy and Struggle for Community", de Karenga; "The Development of Pan-Africanist Ideas in the Americas and in Africa Before 1900", de Clarke; e "The Future of Pan-Africanism in World African Relations", de Walters. O perfil destes intelectuais também é digno de nota: todos eram intelectuais acadêmicos, com envolvimento político na questão racial e dos direitos civis, com intervenção especialmente feita pela teoria. Entre os três, Nascimento tinha relação pessoal mais próxima de Clarke, com quem inclusive trocava correspondências, conforme encontramos no arquivo das cartas do período (Pasta 2 - 1969-1975, Acervo Abdias do Nascimento - IPEAFRO).

⁹⁵ Não trataremos especificamente da obra de Asante nesta seção. O autor, bastante próximo de Nascimento desde o período em Buffalo, tem obra seminal de reflexão afrocêntrica, que, entretanto, influencia a reflexão de Nascimento (assim como de Elisa Larkin-Nascimento) após anos 1980. Seu livro *The Afrocentricity* (1988) e *The Afrocentric Idea* (1998) são duas obras que marcam a reflexão sobre afrocentrismo e diáspora, mas apenas após o período que estamos analisando.

⁹⁶ Depoimento em Fevereiro de 2010.

Uma ilustração da “afrocentrização” de elementos brasileiros está na incorporação que fez de Julius Nyerere (Nascimento, 1979, 1980). Por meio do conceito de Ujamaa, que denotava a noção de um sistema político baseado no comunalismo e manifestação de um “tradicional socialismo africano”, Nascimento explora as conexões entre uma concepção própria do “socialismo africano” com a criatividade artística atribuída à cultura negra. Lembremos que Ujamaa está inserido em um contexto de reflexão política de alguns intelectuais africanos a fim de propor novos caminhos e alternativas políticas para o continente, que estava erigindo seus Estados-nação a partir dos anos 1950 e 1960.

É pela esfera da cultura que Nascimento desloca seu pensamento, explorando os traços pan-africanos brasileiros, incorporando os elementos que seriam próprios de África e ressaltando a importância histórica do Brasil na conformação da aliança diaspórica do povo negro. A ideia dessa aliança sobressai quando Nascimento se apropria ideologicamente do Quilombo dos Palmares (1977, 1978, 1979, 1980). Nela, as intenções políticas e conciliatórias em seu discurso ficam mais explícitas pela utilização do termo “República de Palmares”, e na exaltação da figura de “Rei Zumbi”⁹⁷, o que, em uma primeira leitura, nos parece um contrasenso. Não obstante, o que marca a imagem de Palmares é seu sentido ideológico incorporado de resistência do negro à escravização⁹⁸, e não propriamente a natureza de seu regime.

O que tentamos expor aqui são algumas das referências mobilizadas pelo autor em sua ideologia, para aproximar sua reflexão sobre cultura negra no Brasil a partir de uma perspectiva pan-africanista e afrocêntrica. Nascimento, de modo geral, absorve a concepção de Pan-Africanismo e diáspora enquanto ideia de solidariedade e “comunidade” internacional, via esfera da cultura. Essa apreensão envolve a importância que Nascimento atribui à apresentação dos exemplos históricos do Brasil, a relação dos elementos culturais afro-brasileiros como tributários da herança africana e a pautas mais específicas dentro de seu discurso, como a adoção da língua portuguesa nos fóruns e congressos internacionais.

Aqueles autores mencionados compõem um hall que Nascimento incorpora para inserir sua ideologia dentro de um discurso internacional. Contudo, essa incorporação é menos teórica do que simbólica e política. Vale reforçar que essa escolha permitiu a Nascimento vincular sua

⁹⁷ Este, inclusive, é citado por Nascimento como o “pai do pan-africanismo”. Essa posição tem forte conotação política de inserção e deslocamento de simbologias, de modo a incluir os negros da diáspora - no caso Brasil - na formulação dos pressupostos políticos do momento em relação ao Pan-Africanismo.

⁹⁸ Durante a pesquisa nos pareceu interessante essa relação entre República - Reinado que marca as reconstituições históricas acerca de Palmares. No entanto, apesar de não termos nos aprofundado no tema, sugere um questionamento sobre qual dos lados seria o mais simbolicamente importante, ou seja, ser Palmares uma República (e se sim, qual o significado disso) ou ser Palmares um reinado de um rei negro - o que, dentro do discurso pan-africanista dos anos 1970 parece ter mais peso - e quais as implicações disso. Como salientamos, grande parte da literatura mobilizada trabalha com a perspectiva da contestação e da revolta com chave interpretativa desse quilombo. Ver Moura, 1955 e (sobre textos de Beatriz Nascimento) Ratts, 2007.

imagem a seu país de origem e à ideia que se erigiu em torno de sua figura durante o auto-exílio enquanto liderança política. Nossa conclusão, pensando em uma estrutura de oportunidades políticas que se dava naquele contexto, é que se Nascimento tivesse “abraçado” ideias fora do âmbito de Brasil, ele não teria construído a imagem que denota suas experiências no auto-exílio, bem como não teria escrito obras como *Racial Democracy*, *Genocídio* ou mesmo *Quilombismo*. Ou seja, o diferencial naquele contexto internacional é o tema envolvendo o país, mas com a linguagem transnacional própria do cenário.

O importante sobre ressaltar tais referências é demonstrar que Nascimento constrói sua auto-imagem e discurso político como vínculo intrínseco à experiência dos congressos internacionais e da relação com os intelectuais negro-africanos. Sem tais referências dificilmente se teria o Abdias que retorna em 1981 ao Brasil como temos: um líder no ativismo internacional, um contribuidor político e intelectual da diáspora.

3.2 - Expressão artística de Abdias

Nesta seção abordaremos o conjunto da produção artística de Nascimento divididas em pinturas, poesias e peça teatral. O que preconizamos aqui é que essa produção também está conectada com o conteúdo de seu discurso ideológico e contribui para a construção de sua autoimagem.

Em conjunto com a produção política, a produção artística projeta a imagem da amplitude de contribuição de Nascimento, construindo uma imagem pública no contexto internacional de “ativista e pensador da diáspora”, ou seja, ativista político, crítico teórico e artista de ampla atuação e expressão políticas, seja na militância, nas artes, na academia ou na cultura. A noção de amplitude incluída nesse valor é da amplitude de expressões: escritos, pinturas, poesias, peças, todo material produzido pelo autor como “itens de uma mesma atividade”: sua atuação política pelo resgate da cultura negra.

Em relação à temática dessa produção, ela gira em torno da ideia de cultura negra e resgate da identidade “negro-africana”⁹⁹. A noção de cultura negra é construída em tais obras especialmente por meio da religião, através da exposição dos elementos do Candomblé. Em especial nas pinturas e na peça “Sortilégio”, são os elementos religiosos afro-brasileiros que orientam o modo como autor designa a questão do resgate da identidade africana.

⁹⁹ Termo é uso do próprio Nascimento, que se refere a conexão entre identidade negra (afro-brasileira) e africana, da diáspora. Esse termo é apropriado em seu discurso ideológico a partir das leituras de Arthur Ramos e Roger Bastide, e recebe um novo sentido em contato com discurso negro internacional, preconizando simbologia da diáspora negra. Discutiremos as influências teóricas na ideologia de Nascimento mais a frente, em um item próprio.

a) Pinturas

A produção de pinturas por Abdias do Nascimento é vasta (cerca de 100 telas contabilizadas nas publicações e catálogos coletados), e a maioria foi produzida durante período do autoexílio¹⁰⁰. Boa parte desse material está publicada no livro *Orixás: os deuses vivos da África*, publicado em 1988 e reeditado em 1995. Nesta obra, além da reprodução das telas do período, há também textos de diversos intelectuais e ativistas comentando o trabalho artístico de Abdias.

Entre os catálogos, verificamos dois deles (um de 1971 e outro de 1974), encontrados em Nova Iorque no Schomburg Black Center¹⁰¹. Eles são constituídos de um texto de apresentação sobre a exposição, algumas reproduções e a lista de telas que compõem a exposição. Intelectuais como Guerreiro Ramos, Olu Balogun¹⁰², e Anani Dzidzienyo¹⁰³ são alguns dos que escrevem esses textos de apresentação.

Dada a impossibilidade de desenvolver uma análise do trabalho artístico de Nascimento, nos focaremos nos sentidos dessas pinturas enquanto parte da obra dentro de uma trajetória¹⁰⁴. Seguindo o recorte que escolhemos para essas produções artísticas, podemos perceber as implicações dessas pinturas dentro de dois tópicos: temática da cultura negra e uso das pinturas como composição da sua autoimagem.

O tema da cultura negra compõe a correlação que Nascimento faz entre suas pinturas e discurso ideológico. Boa parte dos títulos produzidos faz referência a entidades e divindades de religiões afro-brasileiras. As pinturas iniciais são mais amplas nessa ilustração: há indicação de elementos tanto do Candomblé como da Umbanda. Conforme as manifestações religiosas são delimitadas na ideologia política de Nascimento, mais a temática das pinturas se fecha somente para universo do Candomblé.

Enquanto discurso, as pinturas têm valor de conjugar sua produção com seu ativismo, e conformar toda sua produção como tributária de apenas um sentido. Todavia, enquanto contexto, essa leitura nos informa mais. Nascimento adentra o território norte-americano como artista, vinculado ao teatro e à pintura. Seu interesse de mobilizar também sua atuação

¹⁰⁰ Ver Anexo II.

¹⁰¹ Biblioteca Pública de NY, seção especializada em literatura e material bibliográfico sobre questão racial. Localizada no Harlem, bairro historicamente de ocupação negra da cidade, foi parte da pesquisa realizada nos EUA em 2010.

¹⁰² Escritor e cineasta nigeriano.

¹⁰³ Intelectual de origem ganense, professor da Brown University.

¹⁰⁴ Ver Anexo III. Uma análise sobre a pintura de Nascimento está no livro “*Orixás: os Deuses vivos da África*”, produzida por Roger Isaacs, no texto “*The Paintings of Abdias do Nascimento: the Ethic of Liberty*”(1975). Ver Nascimento, 1995.

enquanto ativista da questão do negro também sugere que essa produção artística seja uma “porta de passagem” para outros posicionamentos do autor naquele cenário. Lembrando-nos das dificuldades que Nascimento enfrentara no início em relação à língua inglesa, nossa sugestão adquire mais força em pensar como esse autor transita da arte para a política, seu terreno de atuação por excelência. A resposta está no tema da cultura negra por meio do qual Nascimento conseguiu transitar tanto entre esferas de produção quanto entre as bases elementares de seu discurso ideológico.

Ademais, o discurso de Nascimento acerca das suas pinturas assume também outra função no contexto do autoexílio: fixar uma imagem própria ao autor. O fato de Nascimento expressar a cultura negra brasileira em suas pinturas, com um discurso ideológico alinhado a essa temática, expressa sua própria condição como diferencial, dentro de sua ideologia pan-africanista, que toma contornos definidores de sua imagem como produtor. A partir das leituras que Nascimento faz de suas pinturas, emerge a imagem construída de um “ativista e pensador amplo da diáspora”. Tal atributo refletiria o caráter amplo de sua produção, vista em conjunto com seu ativismo político e pelo seu trabalho artístico com elementos africanos das religiões afro-brasileiras, dando a estes o sentido de resgate cultural. Essa imagem, constantemente retrabalhada em seu discurso ideológico via suas obras políticas, corroborariam para a construção da autoimagem de líder e ativista internacional, maneira como Nascimento retorna ao Brasil em 1981.

b) Poesias: identidade negra e resistência nos versos

A produção de Nascimento durante o autoexílio também se realizou em poesias. Grande parte do material produzido nesse gênero está publicado no livro *Axés do Sangue e da*

Esperança (orikis¹⁰⁵), de 1983¹⁰⁶. Nesta obra, se concentram os poemas escritos entre 1967 e 1982.

Em relação ao conteúdo de seus poemas, na introdução escrita por Lélia Gonzalez, há uma definição clara deste:

“A poesia de Abdias Nascimento tem muito a ver com sua pintura e com seu teatro. Exatamente porque cada registro nos remete ao outro, numa espécie de circularidade, tematizando em suas respectivas linguagens, um campo cultural alternativo àquele totalitariamente imposto pela cultura dominante: Abdias ‘poeteia, pinta e teatraliza’ porque e enquanto negro” (Nascimento, 1983: i).

Esse trecho nos sugere a intenção instalada em torno das poesias de proximidade com outras manifestações artísticas de Nascimento. A sugestão de uma “complementaridade circular” em sua produção artística é assimilada em sua autobiografia, e imersa em seu modo político de autorepresentação.

A produção poética de Nascimento segue o mesmo caminho da apreensão geral das obras artísticas, ou seja, (1) de uma produção respaldada na cultura religiosa afro-brasileira, nas figuras e entidades do Candomblé, como parte da abordagem sobre cultura e identidade negra; e (2) em seu conjunto, forma um reforço à construção do discurso em torno de sua trajetória de intervenção política, que se manifesta em seu discurso ideológico e sua produção artística. Além desses dois pontos, as poesias de Nascimento têm um adicional em relação às outras obras artísticas: vistas em conjunto, como estão organizadas na coletânea “Axés”, elas demarcam o “mapeamento da trajetória” do autor no contexto internacional. Não sem sentido, esse mapeamento corrobora, na demarcação das datas e locais, para entendimento alheio, do público, acerca de sua circulação e “ocupação” na diáspora¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Os Oríkì (do yorùbá, orí = cabeça, kì = saudar) são versos, frases ou poemas, formados para saudar o orixá referindo-se à sua origem, suas qualidades e sua ancestralidade nas religiões afro-brasileiras. Os Oríkì são feitos para mostrar grandes feitos realizados pelo orixá. Com isso, podemos nos deparar com Oríkì não somente para os nossos Orixás, mas também para pessoas que foram grandes líderes, caçadores, governantes, sacerdotes, reis, rainhas, príncipes e todas as pessoas, em que em um passado distante ou recente fizeram algo de importante para com uma comunidade ou para com o povo. Fica expresso, portanto, já no título, a vinculação entre sua poesia e a cultura negra de origem africana, mais precisamente ioruba. Vale ressaltarmos que tal definição não aparece dentro da obra, denotando “naturalização” da expressão. Definição de “orikis” foi retirada do canal Orixas.com

¹⁰⁶ Há certa inconsistência nessa data. Nos dados do livro aparece a data de 1983, mas a introdução escrita por Lélia Gonzalez está datada como de 18/01/1984. Outro indício dessa inconsistência é que a introdução da autora (há duas, uma dela e outra de Paulo Freire) não aparece no sumário com numeração específica, além de suas páginas serem pouco menores que as do livro – indicando, portanto, acréscimo desta introdução ao final. Bem, mas qual a relevância desse comentário minucioso? Pelo teor da introdução de Lélia, a citar, mais “afrocentricamente politizado”, acreditamos que sua inclusão no calor da produção final do livro seja para dar mais peso político ao trabalho. Diferente das palavras esboçadas por Paulo Freire, que rememoram os encontros de ambos no exílio, Lélia Gonzalez faz uma leitura política da importância da poesia de Nascimento para o conjunto de sua obra. Nesse quesito, já no título, vincula a imagem de Nascimento a uma figura cultural tradicional africana que é a do guerreiro e do “griot”, o ancião responsável pela transmissão do legado e da história de um povo pela oralidade. Essa menção será apropriada por Nascimento anos depois, em sua última autobiografia (Nascimento, 2006).

¹⁰⁷ Todos os poemas da coletânea têm data e local de realização. A importância dessa dado será tratada logo mais a frente, dentro da ideia da construção da “ilusão biográfica” que carrega o conjunto da coletânea.

Em relação ao conteúdo dos poemas, a presença de elementos e entidades de religiões afro-brasileiras aparece para expressar as visões políticas e ideológicas do autor através da cultura. Nascimento faz o movimento de resgate e abordagem da identidade negra através desta esfera. Nela, as ideias de resistência e revolta são trazidas a exaustão como reforço de seu discurso ideológico. A religião também é assunto em uma crítica à noção de miscigenação compulsória, que está presente também em seus escritos políticos¹⁰⁸. Nesse caso, o sincretismo religioso com o catolicismo é visto como uma imposição colocada pelas classes dominantes contra a liberdade e manifestação cultural “autêntica” dos negros brasileiros.

Nascimento arrisca, mesmo que de modo mais superficial, a tratar de todo universo da diáspora. A definição de diáspora tratada em seus poemas é política, e compreende a ideia de “extensão cultural dos territórios africanos”. Essa extensão reside na permanência dos elementos culturais e na população negra nos territórios fora de África, que teriam mantido a cultura originária. A noção de pan-africanismo, neste sentido, se inscreve na noção de “herança comum” e solidariedade étnica, que se comungaria como consequência da resistência cultural dos negros na diáspora. Sua abordagem diaspórica vai além do Brasil e países africanos. Nascimento também inclui locais como o Caribe e países latino americanos com população de descendência africana.

Como mencionamos, a produção poética no conjunto também denota um interesse implícito de demarcar a construção de sua autobiografia. Tal imagem, reconstruída a partir da experiência do autoexílio, pode ser vista de vários modos nesse trabalho.

Primeiramente, pelas fotos trazidas para ilustração do livros. Fotos de parentes, filhos, amigos marcam a figura do autor junto às pessoas que o “definem e representam”. Esse recurso, utilizado desde o período do TEN em suas publicações, nos sugere a importância que, enquanto ser político, a imagem fotográfica de si contém, junto com suas palavras.

Outro dado que aparece, especialmente nessa publicação, é a datação e localidade de todos os poemas. Mais do que transformar o conteúdo em dado histórico preciso, Nascimento, pela forma como organiza e seleciona os poemas publicados, nos sugere um “mapeamento dos caminhos” de sua trajetória. Essa construção aparece diluída no discurso ideológico, através da abordagem sobre diáspora e pan-africanismo. Ademais, remonta em um sentido mais amplo o lugar e atuação desse autor durante os anos de autoexílio. Esses lugares e a forma como os tematiza ou simplesmente faz referência lhe dá status diferenciado em sua experiência no ativismo internacional e imagem enquanto “agente da diáspora”.

¹⁰⁸ Como em *O Genocídio do Negro Brasileiro*. Nascimento, 1978.

Nascimento utiliza menções biográficas e de pessoas próximas importantes para construção de sua imagem. Sobre si mesmo, no poema “Autobiografia” (Búfalo, 25/01/79), constrói a imagem sobre o desenvolvimento de sua revolta, incorporada como consequência de uma situação histórica de opressão do negro. Essa situação seria universal, mas se manifesta em momentos de sua vida, de sua infância, e na qual Franca, cidade natal, se projeta simbolicamente como outro “espaço da diáspora”.

Como vimos, a produção poética de Nascimento desliza entre o proferir seu discurso ideológico e o falar de si mesmo. Essas duas faces acompanham a autoimagem que Nascimento constrói durante o autoexílio e se manifestam nas diversas expressões de sua produção artística. O mais importante, talvez, para compreendermos os pontos centrais de seus poemas, é o modo como neles, de modo “leve e artístico”, Nascimento emula suas posições políticas, sua visão sobre cultura e a imagem que quer de si mesmo enquanto liderança e intelectual negro brasileiro da diáspora. Tudo enquanto “orikis”, ou seja, “uma prece aos deuses”.

c) Peças: releituras de *Sortilégio*

No que diz respeito à produção de peças durante o período do auto-exílio, Nascimento se dedica a reescrever a peça *Sortilégio*, lançada em 1979 com novo título *Sortilégio II*, mistério negro de Zumbi redivivo. Abordaremos aqui os principais aspectos que envolvem essas alterações, e qual a relação destas com o contexto no qual Nascimento estava produzindo. Assim como a pintura e a poesia, essa releitura de *Sortilégio* nos apresenta alguns dos elementos que incorporam o discurso ideológico de Nascimento por sua trajetória intelectual.

Para entender a publicação de *Sortilégio II*, em 1979 (em português)¹⁰⁹ em suas singularidades, precisamos tratar da primeira edição de *Sortilégio*. A peça *Sortilégio* (mistério negro) foi escrita em 1951, segundo afirma Nascimento em diversas fontes (Nascimento, 1959, 1961, 1966, 1968, 1978, 1988, 2000, 2004, entre outros). Todavia, por conta de pressão da censura da polícia que alegava ser aquela peça de conteúdo pornográfico, conseguira ser encenada apenas em 1957, no Teatro Municipal do Rio de Janeiro. Em 1959, é publicada pela primeira vez, em uma edição de pequena tiragem, pelo próprio Teatro Experimental do Negro¹¹⁰. Outras edições da obra são de 1961, quando é incluída na coletânea *Dramas*; 1978

¹⁰⁹ A edição em inglês foi publicada no trabalho de William Branch, *Crosswinds: An Anthology of Black Dramatists in the Diaspora*. Nessa coletânea, de 1993, há trabalhos de reproduzidos também de Wole Soyinka, August Wilson, e Amiri Baraka, entre outros, o que, positivamente na trajetória de Nascimento, reconhece o mesmo como um dos grandes dramaturgos da Diáspora.

¹¹⁰ O fato de ter como editora “Teatro Experimental do Negro” reforça a ideia de que a tiragem tenha sido baixa, dada as constantes limitações financeiras do grupo. De acordo com o exemplar que consultamos, foram impressos, numerados e assinados à mão pelo autor 500 exemplares apenas, não havendo posterior reedição.

(versão em inglês)¹¹¹ e 1995 (publicada em Callaloo, periódico da Universidade J. Hopkins, especializado em literatura latino-americana¹¹²).

c.1 - Sortilégio original

Sortilégio conta a história de Emanuel, advogado, em seu momento de “redenção” em relação à cultura de sua pertença de cor. Negro, casado com uma branca, Margarida, após seu assassinato, foge para uma ribanceira onde se depara com um pegi de Exú e rituais de religião de origem africana. Também compõem o elenco de personagens da peça Efigênia, negra e primeira namorada de Emanuel, abandonada por ele por conta de Margarida; filhas-de-santo, orixá e as Teorias das Iaôs e dos Omulus.

A peça se inicia com a chegada de Emanuel no Bosque no alto do morro, e durante a encenação, reconstitui os fatos de sua vida e de algumas situações de discriminação racial sofridas por esse “negro assimilado”. O crime, assassinato da esposa branca Margarida, ocorrera pela negação que ela tivera de conceber um filho de Emanuel por medo de sua cor, e pelo afastamento da relação do casamento, dado “que ela já havia satisfeito sua curiosidade”. As personagens femininas que giram em torno de Emanuel marcam duas relações interessantes, em termos sociais: casamento inter-racial, como consequência (não plenamente satisfeita) da ascensão social de Emanuel e a sua introjeção dos valores brancos, da “civilização”. Esses valores preconizam o abandono das raízes culturais africanas e também a valorização da “brancura”, ou seja, parecer física e psicologicamente com o branco, seja via cultura ou miscigenação (casamento).

O que está em jogo, portanto, na primeira versão de Sortilégio, é a mostra do universo da cultura negra, dentro da mistura de raças que configuraria o Brasil dos anos 1940 e 1950. O que Nascimento demonstra com seu personagem Emanuel é que a ascensão social de seu personagem não apaga os vestígios do preconceito e discriminação, e o negro, aquele com quem ele “pretendia falar” com a peça, deveria estar desperto para o resgate da cultura afro-brasileira, para o mistério que envolvia seus antepassados. Trata-se de enunciar o resgate cultural dentro da cultura nacional, em termos de valorização do elemento negro.

Também há outro elemento interessante para considerarmos dessa obra. O papel de Emanuel, advogado negro, portanto de classe média, com nível de educação, não interage diretamente com um contingente mais amplo da sociedade. Basicamente as questões de interações social e cultural colocadas em primeiro plano (negro educado/ negra prostituta/ branca sem valor social efetivo/ desrespeito social por parte das autoridades/ não-realização

¹¹¹ Nascimento, 1978; tradução feita por Peter Lownds em 1976, segundo depoimento de Nascimento em Larkin-Nascimento em Julho de 2010.

¹¹² O periódico publicou as versões em inglês e português no mesmo número. Ver Nascimento, 1995.

diante do casamento inter-racial e negação do filho mestiço) podem ser entendidas no pressuposto de questões no nível da cultura que atingem aos negros em ascensão. O estranhamento em relação às religiões afro-brasileiras e a dinâmica do interesse no casamento inter-racial denotam isso, e projetam sobre Emanuel o papel do negro que está nos estratos mais altos da sociedade, colocando um jogo de correspondências de expectativas traçadas no enredo.

Essas expectativas vão se apresentando, mas sempre sendo desmembradas em sua plena realização: o abuso dos policiais no momento em que defendia Efigênia; o casamento com sentimento não-correspondido da esposa, que casara com um negro apenas por ter sido anteriormente “violada” e por perder, assim, seu status social de mulher “pura”. A sintonização se dá no final, quando há o momento de redenção de Emanuel perante o ritual dos orixás, no qual ele se reencontra com o seu legado cultural, e se proclama um “negro livre”. Desse modo, em uma mensagem que parece direcionada para os próprios intelectuais e indivíduos negros dos estratos médios que compunham o TEN no período, Nascimento estaria tratando também de uma não-sincronia entre os fatos e as expectativas dessa classe média negra.

A noção implicada em torno do resgate da identidade negra se modifica com o tempo. Os termos dos anos 1950 assumem novos significados, e a importância em torno da obra se desloca para o discurso ideológico de Nascimento em sua segunda versão escrita em 1977. O caminho dessa alteração já pode ser percebido, portanto, na introdução escrita para a primeira edição de *Sortilégio I* em inglês. Ali, o resgate da identidade negra significa “resistência”, e é decorrente de seu discurso no final dos anos 1960 de radicalização e revolta. O valor das manifestações culturais, representadas pelas entidades das religiões afro-brasileiras, ganham maior peso.

Uma revolução inscrita na obra nessa nova leitura, era da radicalização do negro através da figura de Emanuel. Sua decisão de redenção e retorno às raízes, movimento que custa sua vida terrena, faria parte do processo de revolta necessária à população negra brasileira para se libertar dos grilhões da exploração e condição subalterna de cidadania. Nesse sentido, ocorre o deslocamento da importância da questão social de Emanuel, do conflito de raça e classe e dinâmica da discriminação que sofre o negro já em estratos mais altos da sociedade, para a questão da resistência cultural como determinação da cultura negra. Na releitura expressa das ações e enredo da obra de 1951, Nascimento tenta impor a seu personagem uma pertença à condição transnacional de ser negro.

c.2- Sortilégio modificado

A partir desses novos sentidos imprimidos à obra, o que mudou de *Sortilégio* (mistério negro) para *Sortilégio II* (mistério negro de Zumbi redivivo)? Essa segunda versão teria sido escrita entre 1976 e 1977, durante o período de *visiting fellow* de Abdias na Universidade de Ilé, na Nigéria¹¹³. Nela, mantida a estrutura principal da primeira versão, Nascimento inseriria os elementos que marcariam seu discurso ideológico daquele período. Ou seja, expôs a síntese entre a noção de resgate cultural da identidade negra a partir das noções incorporadas de diáspora e pan-africanismo.

Em *Sortilégio II* (mistério negro de Zumbi redivivo), a inclusão de vários elementos na narrativa dão novo tom a obra que coloca foco maior sobre a cultura afro-brasileira, deslocando o sentido da obra das contingências sócio-determinadas de Emanuel, primeiramente aos personagens. É introduzida a figura de uma Iyalorixá (mãe-de-santo; que Nascimento deixa em aberto a possibilidade para ser, em alguma adaptação, também um Babalorixá, pai-de-santo) como mais um personagem para mediação com o universo da cultura afro-brasileira.

A importância desses elementos na segunda versão faz referência à centralidade de dois aspectos no discurso ideológico do autor do período: (1) apropriação das manifestações culturais de origem africana como foco de resistência cultural, e (2) incorporação dessa apropriação em uma escala transnacional de resistência contra a opressão racial sofrida pelo negro. Esses dois aspectos podem ser encontrados em diversos trechos da obra, que foram inseridos nessa segunda versão.

Em relação ao discurso transnacional, vemos através de falas da Iyalorixá e de Emanuel algumas expressões disso. Referências a locais na Nigéria – onde Nascimento viveu por um ano e “peregrinou” em templos sagrados da cultura religiosa ioruba, como em Oshogbo e Oyo –, ou personalidades da diáspora, como Patrice Lumumba e Henri-Christophe. O tema da diáspora aparece também indiretamente, envolvendo uma noção de “expatriação cultural do negro” do continente africano.

O final da peça, totalmente transformado, se torna uma apoteose dos elementos culturais africanos. A transformação de Emanuel, que se “entrega aos orixás”, despindo-se de suas “vestimentas culturais de brancura” é seguido por um momento de valorização do legado africano e das raízes reencontradas pelo personagem. E é pela fala do elemento Iyalorixá que o Zumbi se torna a noção mítica da resistência, marcada na experiência de Palmares.

¹¹³ Menciona esse contexto em vários momentos posteriores, como nesse trecho em um texto de 2004, sobre a história do TEN: “Uma segunda versão de *Sortilégio* resultou de minha estada de um ano na Nigéria, na cidade sagrada de Ile-Ife (1976-1977). Introduzindo na peça novos personagens e cenários, aprofundamos a dimensão da cultura africana fundamental a seu desenvolvimento. A dimensão histórica também mereceu maior destaque que na segunda versão, com referência específica à saga de Zumbi dos Palmares” (Nascimento, 2004: 220).

Além do final apoteótico em termos do resgate da cultura negra, a cena final também modifica o destino da mulher negra – algo que não ocorria na primeira versão, onde a saída de Efigênia de cena era praticamente fantasmagórica. Agora, na redenção via cultura negro-africana, Efigênia recebe a coroa e a lança de Ogun, sendo também redimida pelos orixás. Agora, em 1979, Nascimento salva as duas figuras negras da peça em uma redenção mais do que artística, ela é localizada e ideológica.

De modo geral, a produção artística de Nascimento durante o período do auto-exílio nos auxilia a perceber os sentidos que sua produção toma para a construção de sua imagem. Esta produção, sempre vista de modo espelhado com a atuação e produção política de Abdias, adquire o valor de respaldo e complementaridade acerca da trajetória intelectual do autor no exílio.

Essas imagens, refletidas em sua atuação como professor universitário, artista plástico, poeta, ativista internacional, são projetadas sobre o modo como Nascimento se constrói no auto-exílio e as características agregadas a ele, que o fazem retornar ao Brasil como líder. Contudo, a obra artística apenas dá o tom da construção dessas imagens. Invariavelmente, é na produção política e teórica que se consolida os sentidos mais concretos dessa imagem: a de liderança e “pensador” da diáspora. E é dessa produção que nos ocuparemos em seguida.

3.3 - Obras políticas

As obras escritas por Nascimento no contexto do auto-exílio são tributárias da ideologia sobre cultura negra e dos congressos e seminários dos quais o autor participou durante os anos 1970, apresentados no capítulo anterior. Nascimento reproduz suas contribuições a esses congressos de maneira modificada, ou seja, editando-os e acrescentando referências, com intenção de dar aos mesmos um sentido de “conjunto” para sua produção no período.

Para compreendermos os sentidos que estas obras representam na trajetória de Nascimento, devemos considerá-las em vista de sua particularidade e caráter de coletâneas. Isso significa compreender que, mesmo construídas de modo geral como um conjunto da produção de seu ativismo, estas obras adquirem sentidos diferenciados quando produzidas em particular, como os trabalhos *Racial Democracy* (1977) e *Genocídio do Negro Brasileiro* (1978), ou quando produzidas em formato de coletânea, como *Mixture or Massacre* (1979) e *O Quilombismo* (1980). O que sugerimos é que essa diferença marca, via suas obras, os momentos de produção e auto-imagem do autor durante o auto-exílio.

Podemos percorrer, dessa maneira, todas as obras, ressaltando dois aspectos que emergem delas: discurso e imagem. O discurso revela as principais questões trazidas em tais obras e as

principais pautas disseminadas na ideologia política de Nascimento, e como elas vão se constituindo no período retratado. A imagem reflete implicações que tais obras, a partir de seu conteúdo, têm para reconstrução da auto-imagem de seu autor diante das experiências e atuação. Como preconizamos em nossa investigação, essas imagens determinam os posicionamentos e projetos pessoais que marcam a figura de Abdias em seu retorno ao Brasil, diferentes dos que envolviam sua posição antes do autoexílio.

Para expor as obras produzidas nesse período, dividimos o conjunto delas em três seções: obras de Demarcação, obras de Inserção e obras de Consolidação. Exporemos a seguir quais são os trabalhos que englobam cada uma das esferas, e as implicações discursivas e de imagem que cada conjunto compõe na trajetória intelectual de Nascimento.

a) obras de Demarcação

Os primeiros artigos produzidos no âmbito do auto-exílio representam as “obras de Demarcação”. Neles o tema da cultura negra como resgate da identidade africana é o foco de concentração da produção de Nascimento. A ideia de cultura negra como resgate e resistência já era tema presente nos seus textos escritos no Brasil no final dos anos 1960 (Guimarães, 2005) e que prossegue durante todo o período do autoexílio.

A diferença é que nos textos iniciais do autoexílio o autor começa a costurar a ideia de identidade negra dentro de sua produção via os elementos culturais presentes nas manifestações tidas como de legado africano no Brasil. A principal chave de reflexão reside nos elementos presentes nas religiões afro-brasileiras, que são tomados pela noção de resistência e base de sua produção artística.

Dois artigos publicados ilustram o processo dessa releitura. Em “Afro-Brazilian Culture” (1972), Nascimento trabalha com ideia de cultura negra articulada com as noções de revolta e resistência, sugerindo o foco sobre certas manifestações de africanidade no Brasil como modo de entender e ressaltar o resgate da identidade negra. Já em “Afro-Brazilian Art: a liberating spirit” (1976), essa cultura negra estaria enraizada nos elementos culturais vinculados à religiosidade afro-brasileira, especialmente o Candomblé.

O artigo de 1972, publicado na revista *Black Images*, é precedido de uma entrevista com o autor. Nela, Nascimento defende uma abordagem sobre identidade negra brasileira pela via da cultura, reconstitui o lugar histórico do teatro negro como parte no processo de valorização da identidade negra e incorporação de uma continuidade histórica da cultura “folk” ioruba no Brasil. Inseridas também na cultura ioruba estariam as entidades de religiões afro-brasileiras, que marcariam os traços da cultura nacional a partir de uma ótica africana.

No artigo, apresentado após a entrevista, a definição de cultura abordada parece tributária das teorias de Arthur Ramos e Roger Bastide, no sentido de defini-la pelos contornos do legado cultural africano. Para o autor, o resgate dos valores culturais africanos promoveria criação de uma estética afro-brasileira própria, necessária para a definição dessa identidade.

Nascimento também critica a ideologia da democracia racial, expressa como farsa ideológica a serviço do culto à brancura. A premissa dessa ideologia, “perversa contra o povo negro”, determinaria o ideal de “não-beleza negra” e se caracterizaria como uma “sutil e hipócrita forma de genocídio do negro”. O transito entre questões sociais para a esfera da cultura pode ser visto como recurso argumentativo do autor para enaltecer esta. Socialmente, o negro é visto como problema, como alguém associado à negatividade, à marginalidade, crime e atraso. Culturalmente, as manifestações culturais do negro eram relegadas à ideia de primitivismo e ignorância, nas quais o negro era tratado como exótico, visto de fora, “empalhado”.

A partir dessa condição de marginalidade e subjugação social e cultural, insurgiria a necessidade de se lutar pelo resgate da cultura negra como forma de constituição da humanidade do negro. O resgate, nesse sentido, segue duas conformações: a ideia de retomada histórica e a ideia da resistência cultural negra. A noção de retomada se pauta na visão de que o passado assumiria lugar de força vital dessa cultura para presente e futuro, na busca de raízes. A noção de resistência é pontuada pelos exemplos históricos de reação como Quilombo dos Palmares, revolução no Haiti, pan-africanismo de Garvey e a *Négritude* francesa. Estes seriam exemplos localizados e simbolicamente eficazes para atestar a noção da resistência da cultura negra contra a dominação européia-branca.

No ensaio, Nascimento define o que considera ser “responsabilidade do intelectual ou artista negro”, nos termos de engajamento com a questão cultural e a busca de revelação das autenticidades. No limite, Nascimento remonta à função do artista negro como modelo de si mesmo, a partir da definição que constrói sobre a atuação desse artista em resgatar a cultura ancestral.

Ademais, a transposição da cultura negra de modo genérico (artes, músicas, danças) para a delimitação dos elementos culturais religiosos se mostra importante. Nestas manifestações, Nascimento enuncia a concepção que assumirá suma importância em seu entendimento e reflexão sobre cultura negra: a posição central que assumiria a invocação dos elementos religiosos do Candomblé para o resgate da cultura negra brasileira.

A concepção de cultura negra com contornos mais definidos aparece no artigo de 1976, publicado no periódico *Black Art: an international quarterly*. Em “Afro-Brazilian Art: a liberating spirit”, Nascimento situa historicamente os obstáculos para a emergência e reconhecimento da

arte negra no Brasil e demonstra a importância do Candomblé e de seus elementos culturais como influência de uma “genuína” arte negra.

Nascimento expressa seu entendimento de “arte negra” em convergência com a noção de diáspora. Diáspora ali assume um sentido expresso de “territórios habitados por negros de origem africana”, concepção esta absorvida em suas primeiras incursões pelo discurso negro internacional. “Arte negra” denota sentido de cultura, ou seja, expressão da cultura negra vinculada às manifestações concebíveis como artísticas, e que poderiam ser percebidas em toda a diáspora.

A arte negra, comprometida com a diáspora, teria motivação religiosa de expressão. Nascimento mobiliza a ideia de 'inclinação artística do africano' para remontar à situação dos escravizados. Estes se utilizariam da arte para expressar suas raízes culturais originárias da África. A religião seria uma das formas pela qual, mesmo diante das perseguições, o africano poderia expressar sua cultura, suas raízes.

No limite, essa leitura de Nascimento parece um tanto essencialista ou mesmo romântica em relação às formas de expressão artísticas da arte negra. Contudo, ela tem sentido político, mais do que exatidão histórica. Ao delimitar a motivação religiosa como base da produção de arte negra na diáspora, Nascimento vincula a origem dessa arte como religiosa na cultura africana, ou seja, a religiosidade está na “essência” de sua tradição. Na dinâmica da diáspora, essa arte é contestatória, fruto de resistência cultural dos negros contra dominação eurocêntrica. Em suas palavras:

“For Black art is precisely the practice of Black liberation – reflection and action, action and reflection – in all levels of existence: material and spiritual; social, cultural, religious; esthetic, economic, political. (...) The art of Black people in the diaspora objectifies the world around us and furnishes a critical image of this world thus it fulfills a need of utmost relevance: critically historicizing the structures of domination, violence and oppression which characterize Western, capitalist civilization. It struggles for the humanization of human existence” (Nascimento, 1976: 59).

Se a arte negra é motivada pela religião, portanto, é nela que Nascimento enxerga o foco de permanência da cultura de origem africana. O que é diferencial nessa (re)leitura sobre a religião e arte negra em relação ao ensaio de 1972 é o lugar delas a partir de um viés pan-africanista de mundo. O Candomblé é, assim, uma forma de resgate da identidade negra africana e serve como fonte de resistência à aculturação e miscigenação compulsória europeia. Portanto, se configura como elemento de identidade não só brasileiro, mas sim da diáspora, de conexão para todas as experiências dos negros fora do continente.

Entre as obras de Demarcação e de Inserção, há um artigo com um contexto singular na trajetória de Nascimento. O artigo “Influences of African Culture in Development of Brazilian Art” possui uma peculiaridade em relação ao contexto no qual ele foi escrito. Na capa do

documento¹¹⁴, datado de Dezembro de 1976, podemos ver sua origem: “working paper written at the request of Unesco”. Além disso, há plena explicitação do contexto no qual ele seria utilizado: “Second World Black and African Festival of Arts and Culture”, a ser realizado em Lagos entre os dias 15 de Janeiro a 12 de Fevereiro de 1977. Ou seja, refere-se ao FESTAC 1977¹¹⁵. Bem, no limite não poderíamos conceber exatamente quais razões teriam levado Nascimento a modificar o texto de vinculação ao congresso¹¹⁶. No entanto, podemos reconstruir neste artigo os pontos com os quais ele articula seu discurso ideológico.

Nascimento traça um background sócio-histórico brasileiro, que tem valor para um público não informado sobre as especificidades da história nacional e da história dos negros brasileiros. Todavia, não parece ter apenas o sentido de desvelar os meandros da História às plateias externas. Essa reconstituição tem também sentido político, dado que Nascimento relê a história do Brasil à luz da presença africana. O autor focaliza sobre essa presença, destacando sua participação e protagonismo na conformação da nação brasileira. A reconstrução da história do Brasil a partir da presença do elementos negros aparece também desenvolvida em contraposição a uma visão rechaçada pelo autor de Brasil, representada nas obras de Nina Rodrigues, Oliveira Viana, Silvio Romero, Gilberto Freyre, Dante de Laytano, Clarival do Prado Valladares.

O foco de seu argumento reside em demonstrar que o povo negro teria, via religiões afro-brasileiras, mantido resistência política e “espiritual”. O fundamental para sublinharmos sobre a abordagem de religiões afro-brasileiras é a convergência que Nascimento estabelece entre fato e produção, ou seja, entre o fato narrado acerca da história negra no Brasil, e a sua própria produção, artística e política. Pela produção artística, Nascimento desenvolve em suas pinturas e poesia a temática das entidades do Candomblé. Na produção política, com foco em cultura negra, Nascimento posiciona-se como desvelador dos elementos africanos presentes na cultura brasileira. Porém, como consequência, seu discurso ideológico sobre cultura negra em ambas as

¹¹⁴ Este documento foi coletado em pesquisa no Schomburg Center (NY, EUA), em Fevereiro de 2010. Estava mimeografado, e pelas descrição da capa, era de circulação limitada e continha caráter oficial.

¹¹⁵ Ainda na capa reproduzida do artigo, há indicação de sua apresentação no “Simpósio sobre Civilização Negra e Educação”, o mesmo ao qual Nascimento, a partir de seu depoimentos (Nascimento, 1978 e 1981) afirma que havia sido convidado. Interessante, como dado de reconstituição do episódio e, conforme nosso interesse aqui de elucidar a trajetória intelectual deste, as explicações dadas pelo próprio autor, é que a menção a este texto “solicitado pela Unesco” teria sido feita em 1974. No entanto, complicações políticas em torno da organização do Colóquio do Festival teria afastado a participação direta da organização no evento, o que, mesmo Nascimento não explicitando, poderia ter sido a circunstância para que tal texto não fosse absorvido. Esse relato aparece em “Sitiado em Lagos”, 1981.

¹¹⁶ Vale mencionar que o artigo, além de conter partes de textos anteriores sobre o tema - como o publicado de 1976, que provavelmente foi composto no mesmo período -, também é base da contribuição de Nascimento nos seminários internos do Departamento de Línguas Africanas e Literaturas, da Universidade de Ife, realizados em Dezembro de 1976. Também, o artigo recebe uma publicação posterior, praticamente sem alterações, em 1978, saindo em uma edição do *Journal Of Black Studies*. Ver Nascimento, 1989 [1979] e 1978b.

esferas acaba adquirindo relativo sentido de criação de mitos, ou “etnoessências”, pelo modo como explora a arte e a religião na raiz da “essência criativa do africano”.

No geral, as obras de demarcação apresentam dois pontos que corroboram para a construção de seu discurso ideológico e de sua auto-imagem durante o auto-exílio: (1) sua produção conectada com a necessidade de resgate da identidade cultural africana, que engendra para o autor a imagem de conexão com a diáspora; e (2) a incorporação da centralidade da cultura em sua produção, expressa nos elementos do Candomblé, e manifestada de diversas formas (escritos, artes), e que determinaria a imagem de Nascimento como ativista negro com “amplitude de intervenção política”. O tema “cultura negra”, e a relação com a arte e religião africanas remete ali à principal categoria mobilizadora de sua contribuição política. A partir de 1976, esse tema seria ampliado para uma visão mais radical com foco sobre a denúncia de uma sistemática eliminação física e cultural dos negros. É o que veremos agora nas obras de Inserção.

b) obras de Inserção

Conforme tratamos no capítulo 2, os anos entre 1976 e 1978 foram bastante marcantes para Nascimento por conta de sua participação em congressos internacionais, experiência como professor visitante na Universidade de Ife (Nigéria), entre outros. O momento de maior impacto, contudo, foi o Colóquio do FESTAC 77, por conta dos acontecimentos políticos neste. O conteúdo de seu texto para esse congresso, voltado a denunciar a democracia racial, foi considerado uma afronta à imagem externa do Brasil, resultando na pressão política do corpo diplomático brasileiro na Nigéria para que Nascimento tivesse sua participação vetada (Dávila, 2010).

Comparado com o tom das obras anteriores dentro do período no autoexílio, o discurso em *Racial ‘Democracy’ in Brazil: Myth or Reality?*, e em sua edição traduzida e ampliada *O Genocídio do Negro Brasileiro*, expõe um Abdias do Nascimento mais radical. O que antes era ponto de apoio para o foco nas manifestações culturais africanas e elementos de resistência se tornava nestes dois trabalhos o ponto crucial de denúncia: o modo como o país estava histórica, econômica, política, social, cultural e intelectualmente voltado para o extermínio sistemático do contingente negro.

As obras constituintes desse período servem como “guia de inserção” de Nascimento no contexto pan-africano do ativismo negro. A partir delas, Nascimento projetaria sua imagem e discurso para um público que até então desconhecia em grande parte as questões que envolviam a situação do negro no Brasil. Além de difundir sua ideologia incorporando elementos daquele contexto, Nascimento remonta sua autoimagem como representante da

crítica negra brasileira, posição que assegura especialmente por ser um dos únicos ativistas presente no âmbito daqueles congressos e seminários.

Para ilustrarmos a produção desse período, vamos percorrer 3 obras geradas no contexto do FESTAC 77 e perscrutar os sentidos delas para a trajetória intelectual e projeção da imagem de Nascimento. Os três trabalhos são: *Racial 'Democracy' in Brazil? Myth or Reality*, de 1977 (doravante *Racial Democracy*), *O Genocídio do Negro Brasileiro*, de 1978 (doravante *Genocídio*) e *Sitiado em Lagos: Autodefesa de um negro acossado pelo racismo*, de 1981 (doravante *Sitiado*).

b.1 - Racial Democracy e Genocídio

Nesse item, analisaremos essas duas obras que se constituem no texto escrito para apresentação no FESTAC 77. Apesar de algumas diferenças e de ter sido lançado um ano depois, no limite, *Genocídio* não representa nenhuma mudança expressiva daquilo que está exposto em *Racial Democracy*.

Racial 'Democracy' in Brazil: Myth or Reality? (A Critical Re-Appraisal of Historical and Contemporary Structures and Systems of Education in Brazil) (1977) é estritamente uma obra de “combate”. Nela, Nascimento parte das contribuições que já aparecem difusas até aquele momento em papers que escrevera para seminários e congressos que participou durante os anos 1970¹¹⁷. A obra é publicada pelo Departamento de Línguas Africanas e Literaturas da Universidade de Ife, onde Nascimento estava como professor visitante, e dedicada a Florestan Fernandes¹¹⁸.

O prefácio, escrito por Wole Soyinka¹¹⁹, trata da noção de “autenticidade”. Tal autenticidade se daria pela oportunidade do negro de falar sobre si mesmo e de seu povo, sem a

¹¹⁷ Vale ressaltar aqui que parte desse material é publicada posteriormente em *Brazil Mixture or Massacre?* (1979) e *O Quilombismo* (1980). Até aquele momento não havia nenhuma reprodução direta que fosse originária desses congressos internacionais.

¹¹⁸ Nascimento, 1977: v. Apesar da importância que tem Fernandes como fonte sociológica para Nascimento, essa dedicação parece ser resultado de uma “gentileza”, dado que a obra de 1972 de Fernandes, *O Negro no Mundo dos Brancos*, é dedicada a Abdias. Posteriormente, Fernandes escreveria também o prefácio da edição brasileira dessa obra, *Genocídio*. A figura de Florestan Fernandes, como temos apontado em diversos momentos, aparece constantemente na obra de Nascimento como “lado parceiro da intelectualidade”, ou seja, de intelectuais que compreendem a questão negra no Brasil e especialmente as concepções que envolvem a noção de democracia racial.

¹¹⁹ Wole Soyinka, intelectual nigeriano e escritor, é uma das figuras mais importantes do mundo intelectual africano. ganhador do Prêmio Nobel, é autor da seminal obra *Myth, Literature and the African World*, obra que assumiu importância na reflexão acerca da questão literária pan-africana. Soyinka era naquele período professor de Literatura Comparada na Universidade de Ife, e também participou de diversos congressos no continente africano, incluindo alguns onde teve contato com Nascimento, como o VI Congresso Pan-Africano de 1976 e o Seminário das Alternativas do Mundo Africano, organizado pela Associação dos Escritores Africanos, da qual era presidente. Para mais informações sobre seu pensamento, ver Soyinka, 2006 [1976].

mediação do branco, especialmente no escopo das ideias¹²⁰. No caso, tratar-se-ia de Abdias do Nascimento, que é visto como um “ativista negro de consciência” que “has persistently and passionately proposed and demonstrated a counterview of the Black man, his creativity and his history” (Nascimento, 1977: ix-x). Claro que grande parte da intervenção de Soyinka é fruto de influência direta da própria obra prefaciada. No entanto, o sentido mais importante que adquire o prefácio do intelectual nigeriano é o da inserção da figura de Abdias do Nascimento como “legítimo pensador das questões raciais brasileiras”.

Nascimento sistematiza sua exposição em relação ao genocídio¹²¹ a partir de duas principais estratégias: (1) “embranquecimento da raça”, em uma perspectiva biológica e demográfica; e (2) e “embranquecimento cultural”, em uma perspectiva do legado e da tradição africanas.

O branqueamento da raça refletiria a estratégia das elites brancas de utilizar a miscigenação racial como forma de solução dos problemas raciais, ou seja, pela liquidação da raça negra através do embranquecimento da população brasileira (Ibid.: 23). Esse processo se daria pela miscigenação compulsória, ou seja, por intercuro sexual “forçado”, e não pela espontânea união marital. Para o autor, o discurso da “miscigenação lusotropical” não passava de exploração sexual da mulher negra, com foco no desaparecimento do contingente negro. A ideia promulgada pela democracia racial de que o casamento inter-racial seria uma “tendência” nas relações raciais do país era uma ficção social da atualidade.

O autor reforça esse argumento a partir da composição demográfica do país. Apoiado nos dados trazidos por Skidmore (1974) e Fernandes (1972), Nascimento aponta que a grave distorção da realidade estatística era consequência explícita das pressões sociais impostas aos negros e mulatos para que se identifiquem enquanto mestiços e brancos, respectivamente, dado

¹²⁰ Vale a pena reproduzirmos o trecho sobre esse ponto:

“Ultimately the most immediate and persistent consideration for us, at this time, undoubtedly remains: who are the authentic witnesses to the condition of the black man at this point of his history? Is it quoted observer of the 1966 Festival, yet again a delegate of the Afro-American zone? Or is it the black artists and analysts like do Nascimento who, despite being additionally a visiting scholar at Nigerian university, finds his contribution to the debate manipulated out of way by the political muscle-men of his nation?” (Nascimento, 1977: xi).

¹²¹ Apesar da “novidade” que a obra representava em termos do foco sobre a questão do genocídio, a estrutura do texto segue basicamente a mesma do artigo *“Genocide: The Social Lynching of Africans and Their Descendants in Brazil”*, presente na coletânea *Brazil Mixture or Massacre?*. Naquela publicação, Nascimento atribui a data de uso do texto em duas ocasiões: fevereiro de 1976 e Fevereiro de 1977. Pelo teor da construção, e presença da estrutura na publicação de 1977, podemos sugerir que ele tenha sido apresentado parcialmente em 1976, mas que tenha recebido uma versão mais concreta em 1977, tributária portanto da obra *Racial Democracy*. Como mencionamos, os textos dos congressos são publicados apenas em 1979.

que mais da metade da população brasileira seria de origem africana¹²². A ideia do clareamento populacional, do “quanto mais branco melhor”, orientaria na verdade a noção de “harmonia racial”.

Baseado também nos argumentos apresentados por Dzidzienyo (1971), a ideologia da democracia racial seria responsável pelo entravamento da discussão racial, da crítica sobre a experiência africana no Brasil, a ser realizada pelos movimentos negros. O tratamento ideológico de todos os grupos étnicos como “brasileiros” e a ocultação de dados estatísticos oficiais¹²³ representariam formas de controle social: os negros brasileiros não teriam indícios legais ou informação adequada para utilizar como instrumento de luta e ativismo.

A outra estratégia do genocídio é o “embranquecimento cultural”, ou seja, a destruição do legado cultural africano. Nascimento endereça sua crítica contra os defensores da democracia racial, responsáveis estes pelo calculado genocídio físico, cultural e social dos negros. O governo se utilizaria do aparato educacional, do controle das mídias e imprensa e da literatura, como mote à “destruição do negro como pessoa e como criador e possuidor de uma cultura” (Nascimento, 1977:45).

Com isso o autor retoma a crítica sobre sincretismo cultural, tido como falseamento da ideologia dominante. Por conta da sincretização forçada pela imposição do catolicismo, Nascimento aponta que as concepções metafísicas e esquemas filosóficos africanos, a estrutura de seus ritos e liturgias religiosas nunca haviam recebido o verdadeiro reconhecimento como parte da identidade nacional brasileira. Como consequência, a cultura negra africana seria reduzida à condição de folclore, como conjunto de manifestações vistas de modo “exótico, estereotipados e animais”, para que o branco poderia explorá-la em seu benefício”. (Ibid: 62)

¹²² Nascimento não reporta a nenhuma pesquisa ou números oficiais para tal afirmação, ao mesmo tempo que justifica politicamente a ausência desses números. Esse argumento parece ser “antigo”, dado que desde os anos 1950, Guerreiro Ramos já postulava que o negro era realidade da constituição demográfica brasileira, portanto pensar no negro não era pensar em um grupo minoritário e sim no povo (RAMOS, 1995 [1957]). Independente de ser essa uma formulação política (e filosófica) de Guerreiro, ela parece ter sido assimilada na ideologia política de Nascimento. Mais além, Nascimento dá ares pan-africanistas e (mais) políticos à ideia, como vemos nesse trecho:

“It would be correct to estimate at least 50% of the population of Brazil as belonging to the Black race, at least phenotypically. However, if our focus were to observe a rigorously racial perspective, that is to classify all Brazilians with blood of African blood origin as Black, we could come to the conclusion that Brazil is a Black country - since close to 80% of her current population of 110,000,000 inhabitants is found to be definitely ‘contaminated’ with blood of African origin - the second largest Black country of the world. And this brings us to the logical consequence: that we are dealing with a nation with a Black majority governed by white minority, a South American version of the Union of South Africa...” (Nascimento, 1977: 40).

É importante ressaltar que a ideia de “segunda maior nação negra do mundo” não é exclusiva do discurso político de ativistas negros. Como mencionamos no capítulo anterior, o governo militar (e o empresariado vinculado a ele) a partir dos anos 1960, no interesse de expansão de negócios pelos países africanos recém libertos, se utilizou de tais argumentos para se aproximar daqueles governos. Para essa questão, ver Dávila, 2010 e Santos, 2005.

¹²³ Os censos demográficos durante o regime militar não incluíam informação de cor/etnia nos questionários. Além dessa situação, Nascimento faz menção também ao ocultamento dos documentos relativos à escravidão, que em 1899 teriam sido destruídos por ordem do Ministro das Finanças Rui Barbosa.

Em tom de discurso, Nascimento exorta “os negro e os africanos”¹²⁴ a focarem seus esforços para a resolução dos interesses e necessidades da civilização africana, partindo de ideais pan-africanistas. Essa visão se inclui nas 17 recomendações finais que traçaria para o Colóquio. Entre tais recomendações, há junção de pautas políticas já presentes no discurso de Nascimento desde o período do TEN, assim como pautas oriundas das incorporações feitas em sua ideologia a partir da experiência do autoexílio¹²⁵.

Para além de seu conteúdo crítico, *Racial Democracy* é marcado por sua relativa profusão na literatura internacional. Podemos sugerir que essa é a primeira obra de Nascimento, em língua inglesa, que recebe certo reconhecimento por parte de intelectuais e ativistas estrangeiros, em particular os que partilhavam de convicções próximas em relação a concepção de pan-africanismo e diáspora. Rastreando a literatura internacional, podemos encontrar em alguns trabalhos referência sobre essa obra, como em Angela Gilliam¹²⁶, Ronald Walters¹²⁷, entre outros. *Racial Democracy* torna-se a primeira obra de Nascimento passível de incorporação e referência dentro do “mundo africano”. A importância desse fato se dá por conta de que, como exploramos no capítulo 2, a atuação de Nascimento nos EUA não suscitou pleno reconhecimento em relação a sua produção política, fruto de seu ativismo. A possibilidade de Nascimento ser lido e se tornar uma referência sobre Brasil no contexto internacional se coaduna com a auto-imagem projetada em sua trajetória no autoexílio. Neste sentido, a obra corrobora para esse papel.

O livro *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*, 1978, é a priori a versão brasileira de *Racial Democracy*. É a primeira obra de Nascimento publicada em

¹²⁴ Quando Nascimento menciona “negros e africanos”, como acontece recorrentemente no texto, ele trata do conjunto de indivíduos de ascendência africana (eticamente) do continente (africanos) e da diáspora (negros), ou seja, territórios historicamente ocupados por indivíduos de descendência daquele continente. De certo modo, o autor utiliza as referências constantemente cruzadas (“negros”, “negro-africanos”, “africanos”, “afro-brasileiros”), que pode levar a confusão. Entretanto, dentro do contexto de seu discurso ideológico o sentido é sempre voltado a todos os descendentes da etnia negra.

¹²⁵ Entre tais recomendações se inserem a inclusão de estatísticas raciais no censo nacional, a divulgação de documentos que possibilitem resgatar informações sobre período da escravidão, ensino de História e Cultura africana nas escolas em todos os níveis, ensino escolar de línguas africanas, política de compensação para negros na esfera pública e privada, suporte financeiro à organizações negras, e (talvez uma das mais interessantes) o estímulo por parte do Governo da formação de uma liderança negra na esfera política, no Legislativo, Executivo e Judiciário. Interessante notar que parte dessas pautas vão guiar o discurso político de Nascimento mesmo quando ele retorna ao Brasil, remontando parte dessas recomendações também como uma “agenda política” do autor.

¹²⁶ Ver Gilliam, A. “Sexual Commodification of the Women”, in: McClaurin, I. *Black Feminist Anthropology: Theory, Politics, Praxis and Poetics*. New York: Rutgers, 2001. A proximidade descrita entre os dois, no capítulo 2 desse estudo, não diminui a importância dessa referência, dado que é a única obra de Nascimento que aparece em seus registros.

¹²⁷ Ver Walters, R. W. *Pan Africanism in African Diaspora*. Wayne State University Press, 1997. Nesta obra, uma espécie de releitura de quase 30 anos de reflexão sobre a diáspora negra, o intelectual norte-americano Ronald Walters designa uma seção específica para tratar sobre Abdias do Nascimento, dentro do item “Pan-Africanismo no Brasil”. Como temos insistido aqui, essa construção é tributária da imagem e produção realizada por Nascimento durante seu autoexílio. Voltaremos a essa questão mais a frente.

português após sua ida para o exterior¹²⁸. Como mencionamos acima, nesse momento a ideologia da democracia racial recebia um foco especial sob uma perspectiva pan-africanista. Trata-se, portanto, da primeira obra brasileira em que o autor emprega tal referencial afrocêntrica.

Há pequenas inserções em relação à estrutura original da obra de 1977¹²⁹, porém as questões políticas mobilizadas são as mesmas. Alguns trechos são reestruturados para dar mais peso ao discurso político na língua nativa do autor, com inclusão de expressões metafóricas e novas referências de autores e intelectuais negros e africanos.

Comparado ao *Racial Democracy*, o autor amplia as referências citadas, fazendo críticas mais diretas aos intelectuais considerados “guardiões da ideologia da democracia racial”. Dentre eles, um dos principais é Gilberto Freyre. A crítica ao sociólogo pernambucano torna-se mais agressiva, em parte, como resposta política do autor por Freyre defender a manutenção das colônias portuguesas na África nos anos 1960 e 1970.

Dentro deste mote, Nascimento amplia sua discussão sobre a política externa do Brasil. O Governo brasileiro não estaria alinhado interna ou externamente aos princípios de valorização e resgate da cultura negra-africana. Essa postura se confirmaria com as estratégias de embranquecimento enredadas no território nacional e no apoio do país à colonização europeia sobre os países africanos.

A obra traz também uma adição referencial que nos chama a atenção: Frantz Fanon. Em *Genocídio*, as citações de Fanon ressaltam o caráter racista das alegações presentes nos discursos da ideologia da democracia racial. Todavia, o psiquiatra martinicano não é incorporado teoricamente ao texto. Nos trechos em que é citado, sua “voz” apenas reforça o sentido imposto por Nascimento ao racismo¹³⁰.

¹²⁸ Excetuamos aqui seu depoimento prestado ao projeto “Memórias do Exílio”, de 1976, por não considerarmos essa reconstituição como “obra autoral” de Nascimento.

¹²⁹ A saber, os capítulos inseridos são “A perseguida persistência da cultura africana no Brasil” e “A bastardização da cultura afro-brasileira”. Também há um prólogo, chamado “A História de uma Rejeição”, que explica o incidente no FESTAC 77 por não ter seu trabalho aceito, e a mobilização do governo brasileiro para silenciá-lo - fatos que discorrerá mais amplamente na obra “Sitiado”. Na re-edição da obra, em 2002, publicado em conjunto com “Sitiado”, conjunto denominado “O Brasil na Mira do Pan-Africanismo”, Nascimento insere mais dois artigos como anexo do final de “Genocídio”. Estes, a saber “Teatro Negro do Brasil: uma Ausência Ostensiva” e “Arte Afro-Brasileira: um Espírito Libertador”, teriam sido publicados nas revistas nigerianas “Afriscopes” e “Ch’Indaba” respectivamente, por ocasião do FESTAC. No entanto, conforme verificamos na reconstituição da produção bibliográfica de Nascimento, ambos os artigos são uma re-edição (quase sem alterações) de textos anteriormente publicados nos EUA: o primeiro em 1967 (e depois novamente em 1971) e o segundo em 1976. Ver Nascimento, 1971 [1967] e 1976a.

¹³⁰ Guimarães em um artigo sobre a recepção de Frantz Fanon no Brasil discorre sobre o “atraso” da incorporação das ideias de Fanon na reflexão nacional, bem como o fato de ela ter ocorrido de forma esparsa e pouco concentrada (Guimarães, 2008). Nesta obra de Nascimento não é diferente, apesar de se configurar uma referência interessante dado ser a primeira vez em sua ideologia que recorre a esse autor. As citações são todas provenientes de um único livro, *Toward an African Revolution*, de 1969, a exceção da última citação que é referente ao livro *Black Skin, White Masks*, mas apenas como epígrafe do último capítulo - e não inserido ao texto, como as outras referências.

Outra referência acrescentada é digna de nota. No capítulo final, destinado a retomar a história de resistência negra no Brasil a partir dos principais movimentos negros do século XX, Nascimento faz menção ao MNU, recém fundado em 1978¹³¹. No conjunto das associações negras que o autor destaca dos anos 1970, como SINBA, o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras¹³², o MNU aparece como movimento oriundo de uma “ativa e politizada comunidade negra” (Ibid:191). É possível sugerirmos que essa adição converge com certo interesse de Nascimento, a partir da sua imagem construída no exterior, de dialogar diretamente com a nova geração do ativismo negro brasileiro. Esse diálogo parece se intensificar com as obras posteriores, especialmente *O Quilombismo* (1980).

Em relação a sua autoimagem, a obra *Genocídio* marca para o público brasileiro a etapa das experiências e ativismo de Nascimento, inseridas em um contexto internacional. Neste contexto, se destaca a relação política que o autor estabeleceu com as concepções provenientes do pan-africanismo e do afrocentrismo. Nascimento reforça sutilmente que sua contribuição está entrelaçada com o tempo e o caráter multifacetado desta atuação. De acordo com o autor, “esta é a nossa contribuição na denúncia que, através dos anos e de várias formas e maneiras, tem confrontado a arrogância e a pretensiosidade racial da sociedade brasileira” (Nascimento, 2002 [1978]: 198).

b.2 - Sitiado

Dentro do conjunto de obras que compõem as obras de Inserção, *Sitiado em Lagos: Autodefesa de um negro acossado pelo racismo* se insere como uma obra política de reconstituição de fatos históricos vividos durante o incidente de FESTAC 77. Apesar de ter sido publicada somente 4 anos depois dos acontecimentos, *Sitiado* se configura como um acerto de contas com os “defensores” da ideologia da democracia racial e com o governo brasileiro. Reproduzindo documentos oficiais adquiridos com uma fonte não revelada, Nascimento tenta demonstrar toda a estratégia da diplomacia brasileira para impedi-lo de divulgar suas ideias contra a concepção de democracia racial do país.

Para ampliar a situação de perseguição, Nascimento vincula aquela situação ao momento anterior, em 1975, quando teve seu passaporte apreendido pela embaixada brasileira nos

¹³¹ Como já destacamos anteriormente, Nascimento esteve em São Paulo na data da fundação simbólica ocorrida nas escadarias do Teatro Municipal da cidade, julho de 1978.

¹³² Tratamos delas no capítulo 2.

EUA¹³³. A imagem de perseguido político por conta de seu ativismo e denunciador internacional do racismo brasileiro assume posição central em seu discurso apenas após o incidente de 1977. Contudo, não há em nenhum dos textos ou depoimentos entre 1975 e 1977 registro da questão. Isso nos sugere, como tratamos no capítulo 2, que a apreensão de seu passaporte na época não tenha sido entendida pelo próprio Nascimento como uma medida de repressão política nestes termos.

Sobre sua perseguição política no FESTAC 77 pelo governo brasileiro¹³⁴, Nascimento constrói argumentação baseado nas evidências coletadas. Analisa os telegramas¹³⁵ trocados entre a embaixada em Lagos, o Ministério das Relações Exteriores do Brasil e os membros presentes na delegação oficial brasileira, e uma nota oficial¹³⁶ escrita pelo embaixador brasileiro na Nigéria, Geraldo Hieráclito Lima.

¹³³ Como narra o autor:

“De fato aquela minha situação de vigiado começara bem antes de Lagos. Já o consulado brasileiro em Nova York, dois anos antes, havia confiscado ilegalmente o meu passaporte. Minha palavra em diversos encontros internacionais africanos (Kingston, Jamaica; Dra-es-Salaam, Tanzânia; Dacar, Senegal etc.), expondo de corpo inteiro o racismo, antigo e mascarado, imperante no Brasil há quase 500 anos, motivou aquela violência do nosso governo ditatorial. Era a primeira vez que um negro deste país fornecia à comunidade internacional uma versão diferente da ‘democracia racial’ tão celebrada pelos porta-vozes oficiais brasileiros invariavelmente brancos, no âmbito da ONU, da UNESCO, e dos congressos de ciência e cultura dedicados ao exame de relações raciais, ao racismo e/ou à discriminação racial. Uma voz discordante das normas ditadas pelas classes dirigentes e governantes deveria ser calada a todo o custo” (Nascimento, 1981: 22).

¹³⁴ É importante ressaltar que Nascimento também aponta outros regimes de governo, estes localizados no continente africano, que seriam “imagem e espelho” do regime brasileiro em termos de repressão, autoritarismo e violência. Entre eles o ditador do Zaire, Mobuto Sese Seko, acusado de “entreguismo”, de ser “servo do neocolonialismo” em África e protagonizar uma “ditadura corrupta e repressiva” (Nascimento, 41-42). Vale lembramos que durante o Colóquio, o ditador se posicionou a favor da delegação brasileira diante das acusações de Nascimento.

¹³⁵ Os telegramas estão transcritos entre as páginas 33 e 40.

¹³⁶ Para entendermos algumas das questões que mais afetam a maneira como Nascimento reage, transcrevemos aqui alguns trechos da nota:

“A embaixada brasileira em Lagos lamenta muito os aborrecimentos causados pelo Sr. Abdias do Nascimento às autoridades competentes do Festac 77, em relação ao ensaio que ele apresentou ao Colóquio, o qual foi rejeitado por sua junta de seleção de trabalhos como ‘não estritamente acadêmico. (...) o Sr. Abdias do Nascimento nasceu efetivamente no Brasil, mas ele tem vivido por mais de 10 anos nos Estados Unidos, onde está, sob cobertura de dar palestras, trabalhando como militante político com dúbios grupos engajados em protestos contra a segregação racial. Os trabalhos do Sr. Abdias do Nascimento nos Estados Unidos são considerados, como agora se viu na Nigéria, destituídos de valor acadêmico e reconhecidos como de uma natureza panfletária, desde que eles são planejados, financiados e aprovados pelas organizações que os patrocinam e a seus estudos. Ninguém pode negar que, assim, têm algum valor onde a intolerância racial prevalece. (...) O melhor caminho para julgar o Sr. Nascimento é ler seu próprio trabalho. Ele mesmo é uma contradição viva de sua tese, desde que ele casou duas vezes - uma brasileira branca e agora, na idade de 62, ele persistentemente comete ‘genocídio’ tendo casado com uma loura americana de 19 anos de idade. As atividades do Sr. Abdias do Nascimento são conhecidas desde os dias de pré-guerra quando ele se registrou como um membro proeminente do chamado ‘partido fascista’ do Brasil, baseado no modelo do partido nazi, um partido que defendia, como é sabido, ideias de ‘supremacia branca’, tornando-se - e isto não teria sido de outra forma - o objeto da gargalhada do dia. Falhando de impressionar qualquer segmento da opinião pública brasileira, e levantando sérias dúvidas entre muitos de que ele deve ser mentalmente desequilibrado, o Sr. do Nascimento deixou o país de sua própria vontade, para propagar absurdas teorias as quais só têm repercussão onde a intolerância racial é um assunto de preocupação. Nos parece uma pena que o Sr. Nascimento deixasse de entender que ele está sendo usado como um títere bem pago. (...) Em 200 anos, ninguém jamais ouviu falar de problemas ou conflitos raciais no Brasil. O Brasil apresenta, a este respeito, sua grande contribuição universal, como o mais genuíno, espontâneo e significativo exemplo para qualquer país realmente interessado em aprender a praticar a tolerância racial” (Nascimento, 1981: 49-51).

Entre as mensagens, chama atenção as indicações diretas para “cassação da palavra de Nascimento” (indicado nos telegramas como A. N.); “pressão junto aos organizadores para impedir que o trabalho de Nascimento fosse reconhecido em plenário, se baseando no regulamento do evento”; “caso houvesse intervenção direta de Nascimento, os delegados deveriam estar preparados para responder a altura”; “caso Nascimento distribuisse seu trabalho aos membros do Colóquio e imprensa [o que de fato aconteceu!]; que a embaixada emitisse uma nota oficial nos jornais [o que nunca ocorreu!]”, entre outros. As denúncias feitas por Nascimento sobre a cassação de seu passaporte e de a delegação oficial brasileira não possuir “significação acadêmica, e só servia os interesses do governo em propagar o mito da democracia racial”, o apoio da delegação norte-americana (indicada em telegramas como “não-oficial”) e a distribuição de *Racial Democracy* também são reportados nas mensagens. Uma outra nota específica elogia com altos méritos o serviço de informação prestados pelos professores Fernando A. A. Mourão, Dorea, George Alakija e Jurandyr¹³⁷, “cuja cooperação tinha sido importante na conquista daqueles resultados positivos”¹³⁸.

Três mensagens desvelam os temores que envolviam as atitudes do governo brasileiro. O primeiro, da imagem que os EUA estavam tentando criar em relação ao Brasil, no sentido de transferir para este país a imagem de país racista, tirando portanto o foco do mundo sobre suas leis de discriminação e do regime racista da África do Sul. Respaldados na ideia do apoio “subversivo” dos norte-americanos a Nascimento, o corpo diplomático denota que o autor era um representante “de grupos americanos de inspiração esquerdista” (Ibid.: 40).

Em um aspecto geral, as obras de Inserção marcam dois pontos essenciais na trajetória de Nascimento: (a) a incorporação plena em um discurso mais agressivo de uma perspectiva pan-africanista em sua ideologia política perante o público estrangeiro e brasileiro; e (b) a partir dessa incorporação, a projeção de sua autoimagem pessoal enquanto ativista e pensador da diáspora, representante da luta pan-africanista no contexto do Brasil.

¹³⁷ Mesmo que grande parte das críticas feita ao corpo de intelectuais que compunha a delegação brasileira em termos de sua “servilidade ao governo” e promoção da noção da democracia racial seja mais ideológica do que teórica, em momento conclusivo do texto Nascimento expõe uma crítica mais convincente: “Serviços de idêntica natureza são também registrados no fato, bastante ilustrativo, dos ‘professores’ Gumercindo Dorea e Jurandyr terem participado como delegados oficiais do Colóquio e Lagos sem haverem apresentado qualquer contribuição, escrita ou oral. A investidura de ambos se inscreveu no âmbito exclusivo da ‘informação’ e da pressão, a serviço do governo ditatorial. Nunca, nem antes e nem depois do Festac, esses ilustres desconhecidos do mundo afro-brasileiro prestaram qualquer contribuição à causa do negro” (Nascimento, 1981: 60-61).

¹³⁸ p. 40. Durante a pesquisa tentamos rastrear tais professores, alguns dos quais pertencia a Universidade de São Paulo, como Fernando A. A. Mourão. Nosso interesse era verificar a relação que eles teriam com o governo, sendo parte da delegação oficial, e a imagem destes sobre Nascimento. No entanto não conseguimos acesso a nenhum dos que permanecem vivos. Entretanto, em depoimento coletado do Professor Kabenguele Munanga (Agosto de 2011), este afirma que parte desses professores não respondeu a crítica de Nascimento por considerá-lo “apto” a fazê-las. No caso do professor Mourão, como ressalta Munanga, “um dos introdutores de Estudos Africanos na USP”, ele não teria guardado nenhum ressentimento ou desejo de responder a Nascimento, pois ele entendia a posição do líder negro como produto de seu ativismo político, e não uma questão específica com intelectuais.

A noção de cultura negra na ideologia de Nascimento, no contexto de 1976-1978, se configura cada vez mais em um terreno do estritamente político. Como podemos perceber, a imagem de liderança que erige a partir de sua experiência de deslocamento e produção afrocêntrica seria construída nas obras de Inserção e não apenas com o conceito de quilombismo, como o autor reconstrói a mesma trajetória. Invariavelmente, a recepção que teve no contexto internacional com a obra *Racial Democracy* acaba servindo de fator motivacional para Nascimento prosseguir na sua reflexão, a qual engendraria um projeto de produção das coletâneas, ou melhor, de obras que sintetizam e consolidam seu pensamento e atuação na trajetória internacional. É nesse âmbito que se insere as obras de Consolidação.

c) obras de Consolidação

As obras de consolidação na trajetória intelectual de Nascimento no autoexílio também poderiam ser chamadas de obras de coletânea. Isso porque estas se constituem como a organização e consolidação da atuação do autor no contexto do ativismo internacional. Basicamente as duas obras que marcam essa produção, *Brazil: Mixture or Massacre?* e *O Quilombismo*, são coletâneas organizadas de textos provenientes da participação de Nascimento em congressos e seminários internacionais.

Como temos apontado, nesse momento Nascimento tenta consolidar sua imagem construída na experiência internacional, e a partir dela endossar uma posição honrada de sua trajetória como ativista negro na diáspora. Percorreremos os principais tópicos das duas obras, com enfoque sobre as principais questões mobilizadas e as implicações destas para consolidação da autoimagem do autor.

O livro *Brazil Mixture or Massacre?* (doravante *Mixture*) é uma coletânea de artigos oriundos dos seminários e congressos internacionais que Nascimento participou durante os anos 1970. *Mixture* ilustra a elaboração da noção de unidade que Nascimento pretende construir em torno de sua trajetória intelectual. Nesse sentido, o autor aglutina textos produzidos em épocas diferentes (e contextos, como vimos no capítulo anterior) como

“capítulos de um mesmo livro”¹³⁹. Podemos sugerir, portanto, que a estrutura do livro remonta a uma estrutura simbólica, pela forma como o autor pretende tornar público o legado de sua produção.

Assim como ocorre entre *Racial Democracy* e *Genocídio*, a estrutura de *Mixture* e *O Quilombismo* são basicamente a mesma¹⁴⁰. O diferencial nesta última obra, publicada em 1980, é que no conjunto, *O Quilombismo* constrói em seu movimento interno um sentido de “consolidação” do pensamento do autor.

A base do conteúdo dos dois livros retoma os principais tópicos de seu ativismo político no período, tais como: a cultura negra como elemento de afirmação e resistência; releitura da história do Brasil pela ótica da participação do negro; revelação da produção artística e cultural do negro, demarcando a função e importância dessa arte e dos elementos religiosos afro-brasileiros na manutenção do legado africano; vínculo entre democracia racial e um genocídio físico e cultural do negro brasileiro; política externa do Brasil alinhada com o sistema colonial e racista.

Dentro desta percepção, nos focaremos aqui somente na análise do último artigo publicado na versão brasileira, “O Quilombismo”, escrito para o 2o Congresso de Cultura Negra nas Américas, que ocorrera em 1980 no Panamá¹⁴¹, mais precisamente nos sentidos desta contribuição para a trajetória de Nascimento.

Há diversas leituras que se pode fazer acerca dos sentidos representados pelo conjunto dessa obra. Aqui, nos focaremos em mostrar como a ideia de “síntese” marca o modo como o quilombismo emerge e dá tonalidade à sua própria posição no autoexílio.

¹³⁹ A estrutura do livro e os contextos de apresentação dos artigos é este:

“Cultural Revolution and the Future of Pan-Africanism”, apresentado no VI Congresso Pan-Africano, Fevereiro de 1974, Dar-es-Salaam (Tanzânia);

“Genocide: the Social Lynching of Africans and their Descendants in Brazil” (doravante “Genocide”), artigo compilado a partir das participações no Seminário para Alternativas do Mundo Africana (Fevereiro de 1976, Dakar, Senegal) e em um Seminário interno de pesquisadores e professores da Universidade de Ife, promovido pelo Departamento de Línguas Africanas e Literaturas (Fevereiro de 1977);

“Religion and Art in Afro-Brazilian Cultural Experience”(em duas partes - doravante no texto “Religion and Art”), apresentado em Seminário interno do Departamento de Línguas Africanas e Literaturas, Dezembro de 1976.

“Afro-Brazilian Ethnicity and International Policy”, fruto de apresentações no Simpósio de Liderança Nacional Negra pela Celebração do Dia da Libertação Africana (evento patrocinado pelo Partido Revolucionário do Povo Africano, em Washington D.C., Maio de 1976), 1o Congresso de Cultura Negra nas Américas (Cali, Colômbia, Agosto de 1977) e no Simpósio Escandinavo “Brazil at the Doorstep of the Decade of the 80’s” (Estocolmo, Suécia, Dezembro de 1978). Apesar de termos já mencionado tais datas no capítulo 2, vale reforçar-las aqui para compreender em que momento específico as ideias em seu discurso político são atribuídas.

¹⁴⁰ Apenas o artigo “O Quilombismo”, que é do mesmo ano da publicação do livro, não consta em *Mixture*.

¹⁴¹ Há ainda outra versão publicada em inglês, em uma edição especial do *Journal of Black Studies*, na qual Nascimento fora editor convidado. Ver “Quilombismo: An Afro-Brazilian Political Alternative”, *Journal of Black Studies*, Vol. 11 No 2, Dec. 1980.

A noção de síntese como envolvendo o conceito também é tratada em alguns trabalhos na literatura sociológica. Nesse sentido, articulamos nossa discussão com base em 3 autores, a saber, Hofbauer (2006), Siqueira (2006) e Guimarães (2002; 2005).

Andreas Hofbauer, em *Uma História de Branqueamento ou o Negro em questão*, trabalha sobre os conceitos de raça, cultura e identidade como conceitos-chave de discursos de inclusão e exclusão (Hofbauer, 2006: 15). A partir dessa noção, o autor aborda a importância dos intelectuais negros no debate sobre a questão do negro.

Na perspectiva do autor, Nascimento representa, por sua biografia, a “metamorfose ideológica e semântica” que sofrera o movimento negro brasileiro entre os anos 1950 e 1980. Para Hofbauer, a ideologia de Nascimento “elucida alguns passos do processo de reorientação radical do ideário do movimento negro” (Hofbauer, 2006: 371). É nesse âmbito que o autor insere a análise de quilombismo.

Para Hofbauer, o livro *O Quilombismo* representa uma síntese no sentido de congregar no discurso do “artista e intelectual” Abdias do Nascimento “ideias que estavam sendo debatidas na época entre militantes negros, e tenta transformá-las em um projeto amplo” (Ibid.: 373). Como enfatizamos anteriormente, esse diálogo com a nova geração ocorria desde *Genocídio*, em especial com intelectuais como Lélia González e Beatriz Nascimento. Boa parte dos novos elementos dessa nova geração incorporados por Nascimento se refere à noção de quilombo, como foco de resistência construído a partir da experiência histórica brasileira.

Também, compondo essa síntese, Hofbauer chama a atenção para a mudança no discurso de Nascimento, em relação a sua ideologia nos anos 1950, que seria “fortemente impregnado por concepções de inclusão e exclusão características do mundo norte-americano, por ideias culturalistas ligadas ao par conceitual ‘etnia e cultura’” (Ibid.: 373). A partir dessa impregnação, Hofbauer delinea as referências mobilizadas por Nascimento nesse contexto, sendo Diop para ideia de racismo e Nyerere para noção de “comunalismo africano”.

Como discutimos no item de Influências, de fato Nascimento instrumentalizava a reflexão de intelectuais africanos em sua ideologia, como forma de aproximação de seu pensamento a um discurso pan-africanista. Contudo, a ideia de Hofbauer em torno da “impregnação norte-americana” não procede, pois, como vimos, a interlocução de Nascimento ocorre quando esse autor interage com o cenário intelectual africano. Mesmo diante das constantes referências a John Henrik Clarke ou Maulana Karenga, os elementos referentes às ideias de pan-africanismo presentes no conceito de quilombismo são provenientes do pensamento africano e não norte-americano, como o autor acredita.

A visão de Hofbauer em torno dos critérios de inclusão e exclusão que marcariam o pensamento quilombista de Nascimento remontam, de fato, a uma visão multicultural. Mas ela

seria mais tributária do esforço que Nascimento realiza em seu discurso ideológico durante os anos 1970 para construir a relação entre a cultura negra brasileira e a cultura africana, em uma perspectiva afrocêntrica. Apesar de levar em consideração as referências que conformam a síntese em torno do conceito, Hoefbauer se atém aos pontos mais ideológicos da noção de quilombismo, o que o faz não enxergar os pressupostos políticos daquele discurso. Ao ressaltar a ideia de sociedade quilombola como símbolo máximo do projeto pan-africanista do autor, Hoefbauer obscurece, portanto, a importância que outros elementos trazidos na abordagem de Nascimento teriam para compor o discurso. Dentre eles, a noção de democracia, questão de gênero, e a defesa de uma abordagem científica afrocêntrica que, juntos, corroboram para que entendamos quilombismo mais como uma proposta de posicionamento do autor no contexto brasileiro enquanto representante do pensamento pan-africanista do que um programa político delimitado e preciso.

José Jorge Siqueira também segue a mesma lógica de Hoefbauer, ao enfatizar a internacionalidade do conceito e valorizar por demais a ideia estabelecida de “alternativa nacional do sistema capitalista desumano” (Siqueira, 2006: 225), como um “receituário pronto e acabado” (Ibid.: 226). Siqueira atribui a análise de Nascimento como “crítica ético-moral maniqueísta” por conta de suas críticas aos modelos científicos e contribuições acerca da historicidade do negro como tributárias dos ideais eurocêntricos. Ora, Siqueira, no entanto, não vislumbra que essas formulações são meramente ideológicas, e se posicionam como forma de Nascimento criar uma clivagem política idealizada, na qual ele se coloca (e, consequentemente valoriza sua própria abordagem) em oposição a outras formulações. Ainda, como demonstramos, não é todo o conhecimento realizado que Nascimento critica: são os autores que, em sua análise ideológica, estariam alinhados aos princípios da democracia racial.

De fato, a crítica de Siqueira sobre quilombismo é construída sobre o propósito ideológico do conceito. Assim, Siqueira enxerga apenas o lado teleológico do discurso de Nascimento, caracterizando-o como “metafísico”, denotando um “reino da utopia e da ficção” (Ibid.: 226). O problema dessa abordagem são dois: (1) levar a proposta ideológica como base do conceito, o que acaba descaracterizando a construção política que o autor realiza em torno das outras pautas que marcam o pensamento do autor durante os anos 1970 – e que estão presentes nos artigos do livro -; e (2) cobrar de Nascimento a mesma construção rigorosa e analítica dos intelectuais brasileiros, como Florestan Fernandes. De fato, a autoimagem construída por Nascimento era de aproximação de sua ideologia como legítima para reflexão acerca das questões raciais e da realidade do negro no Brasil. Contudo, e Siqueira segue por esse caminho, Nascimento não pode ser colocado no mesmo patamar que a construção de outros intelectuais, como da sociologia nacional, pois seu pensamento está estritamente vinculado a seu ativismo

político. Quando Siqueira olha para os pontos teleológicos e o critica dentro deste perspectiva, o historiador acaba, mesmo que negativamente, “caindo nas graças” do discurso de Nascimento: tomando a sério a pauta menos consistente de sua ideologia.

Um autor que consegue depurar a tonalidade entre ideologia e contribuição ao pensamento racial presente em quilombismo é Antônio Sérgio Guimarães. Em dois momentos (Guimarães, 2002 e 2005), o sociólogo faz uma análise do conceito dentro do contexto histórico da reconstituição do movimento negro brasileiro no início dos anos 1980, bem como levando em consideração a “evolução” do pensamento do autor. Como temos seguido nesse estudo, essa abordagem contextual é indubitavelmente necessária para que entendamos onde se situa as ideias propostas por Nascimento em *O Quilombismo*, o sentido da obra e o teor das noções ali mobilizadas. Trata-se, portanto, de levar também em consideração o teor teleológico que desponta em algumas das propostas presentes na caracterização do conceito, mas entende-las dentro do ponto de vista contextual do pensamento negro, perspectiva não adotada por Hoefbauer e Siqueira.

Guimarães aponta duas influências que teriam fundamentado a doutrina quilombista, a saber, o afrocentrismo, de “intelectuais africanos e afrodescendentes radicados na Europa e nos Estados Unidos” (Guimarães, 2002: 100) e o marxismo, da vertente mais próxima ao nacionalismo brasileiro dos anos 1960.

O afrocentrismo estaria presente nas influências de Diop e Asante, e envolveria um projeto de “filiar os negros brasileiros a uma ‘nação’ negra transnacional, de cuja matriz teria evoluído a civilização ocidental, cujas raízes mais profundas se encontram no Antigo Império egípcio e na presença africana na América pré-colombiana” (Ibid.: 100). Guimarães considera, portanto, ser parte de um movimento de invenção de tradições, inserido em uma reivindicação de processo civilizatório negro. Essa abordagem, como mencionamos acima, está presente nos discursos construídos durante o período no autoexílio. O modo como Nascimento articulava cultura negra, arte e elementos da religião de origem africana dera condições para formulações com sentido de criação de mitos, de novos processos de integração na civilização. A construção desse eixo afrocêntrico dos anos 1970 em seu pensamento, como nos lembra Guimarães, teria assumido lugar da “negritude” dos anos 1950¹⁴².

O marxismo como referência seria a base da relação de síntese que conecta o pensamento de Nascimento, em quilombismo, a ideia de emancipação do negro e emancipação da exploração capitalista do povo brasileiro. Poderíamos adicionar um ponto à correta

¹⁴² Apesar de não termos ressaltado na análise das peças, quando comparamos a introdução do autor presente na primeira edição de *Drama para Negros e Prólogo para Brancos* (1961), com a mesma introdução reproduzida (e editada) na segunda edição de *Sortilégio* (1979), percebemos a total supressão do termo “negritude”, que é substituído por “consciência negra” ou “identidade negro-africana”. Ver Nascimento, 1979.

interpretação de Guimarães que é o fato de o recorte à esquerda de suas pautas políticas também ter certa raiz sobre a ideologia pan-africanista dos anos 1970, principalmente em intelectuais como Julius Nyerere, George Padmore e Ron Walters.

Na análise constituída por Guimarães, o quilombismo deve ser visto pelos modos de integração que aquele conceito teria com a realidade brasileira, em especial no movimento de redemocratização, momento do retorno do autor. Nesse sentido, os elementos ideológicos que marcariam o quilombismo são anticapitalismo, biracialismo, noção da maioria (povo) oprimida, exclusão e terror sofridos pelo povo negro, inclusão plena via direitos civis e anti-imperialismo (Guimarães, 2002: 103-105). A conexão desses elementos pode ser identificada, a nosso ver, com duas interlocuções do autor no início dos anos 1980: com a nova geração do movimento negro, especialmente com os militantes do MNU, e com o PDT de Brizola, no qual Nascimento influía em termos de “política negra”.

Nesse sentido, como Guimarães nos demonstra, é pelas conexões políticas com a realidade que o autor desejava demonstrar que podemos absorver os sentidos implicados na construção de quilombismo. O lado “teleológico” é um dado, a nosso ver, da possibilidade que Nascimento enxergava em si de criar um novo modelo e proposta pan-africanista para o Brasil. Entretanto, o pragmatismo e experiência do autor faz com que ele alce outros elementos mais concretos na interlocução política com os grupos citados.

No artigo de 2005, Guimarães reforça as implicações do diálogo de Nascimento com as teorias transnacionais do pensamento negro internacional. O autor aponta que houve enriquecimento da ideologia política de Abdias, no entanto aquelas ideias oriundas do “mundo anglo-afro-saxônico” não seriam absorvidas de forma isolada. Elas integrariam a “velha matriz da identidade negra brasileira, à negritude brasileira com suas inclinações nacional-populistas, seu anticolonialismo e anti-imperialismo, potenciadas pela noção camusiana de resistência” (Guimarães, 2005: 164). Como tratamos anteriormente, nesse artigo Guimarães faz uma análise da importância que assumiria na ideologia política de Nascimento a adoção das noções presentes em Albert Camus em torno da resistência e revolta. A partir dessa adoção Guimarães confirmaria que o pensamento político de Nascimento sofreria, no final dos anos 1960, uma ruptura ideológica com as ideias da democracia racial, presentes no pacto democrático de vários setores progressistas (incluindo os intelectuais negros do TEN) nos anos 1940 e 1950.

O que Guimarães faz nesse artigo em relação ao conceito é contextualiza-lo em termos das possibilidades de leitura e entendimento que o mesmo poderia ter no cenário em que fora divulgado, no caso o retorno de Nascimento ao Brasil. Aqueles elementos que mencionamos no texto de 2002 são enxergados ali sob a luz da conjuntura política dos anos 1980 e pela

internacionalização da luta negra em conexão com alguns movimentos sociais internacionais, tais como “restabelecimento da democracia na América Latina, defesa dos direitos humanos ameaçados pelas ditaduras instaladas na década de 1960, a luta contra o apartheid e contra as desigualdades raciais e de gênero” (Guimarães, 2005: 165).

Por fim, Guimarães aponta que a real novidade presente no discurso quilombista de Nascimento jaz sobre as influências do discurso afrocêntrico, adquirido durante seu autoexílio. Segundo o autor, “é certamente dele que decorrem os pontos mais virulentos do discurso quilombista: a denúncia do genocídio físico e cultural que estariam sofrendo os negros brasileiros, e apresentação internacional da democracia racial como discurso supremacista branco” (Guimarães, 2005: 166).

O conceito de quilombismo, a nosso ver, também permite externar outras implicações para a trajetória de Nascimento. Agregando, portanto, à análise oferecida por Hoefbauer, Siqueira e Guimarães, adicionamos mais três pontos que podem ser levados em consideração para a reflexão dessa ideia.

I) Primeiramente em relação à definição do conceito de quilombismo. Apesar de Hofbauer e Siqueira retirarem a definição próxima de como ela se encontra no subtítulo, “Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras”, percebemos que durante o texto Nascimento não apresenta uma definição precisa dado as diversas construções que o autor implica para aplicação da ideia. A intenção de reforçar um projeto político comum, que abrangeria os negros da diáspora e os africanos, faz com que o conceito de quilombismo, conforme avança a exposição de seus princípios, tome um sentido teleológico. A falta de uma abordagem mais sistemática acerca do conceito obscurece sua definição e sua singularidade.

Podemos detectar pelo menos 4 sentidos aplicados ao mesmo, a saber: a) Quilombismo como Estado, ou modelo constitucional de organização social (Estado Nacional Quilombista); (b) Quilombismo como Movimento Social ou Partido/ Agremiação Política; (c) Quilombismo como organização de liderança ou vanguarda do ativismo político; e (d) Quilombismo como Modo de organização socio-econômico-cultural alternativo - em oposição ao socialismo europeu e ao capitalismo.

Nesse sentido, podemos entender que Nascimento constrói mais uma ampla plataforma política de atuação do que, mesmo como trata o título, apresenta um conceito científico delineado. De fato, à defesa do autor, o uso que o mesmo pretende fazer da perspectiva “afrocêntrica de ciência”, a qual seria retirada de Diop (1974), permite com que Nascimento faça as devidas apropriações para que no caso, a ideia de científico seja a mesma que político-ideológico.

II) A partir dessa não definição precisa, deslizando entre diversos contextos e aplicações, podemos sugerir que quilombismo é construído como instrumento de intervenção política de Nascimento no contexto brasileiro após seu retorno do auto-exílio. Como Guimarães nos informa, os principais elementos mobilizados naquela ideia se fundamentam na conjuntura política dos anos 1980.

A partir dela, e com uma abrangência ímpar sobre esse conceito, Nascimento consegue instrumentaliza-lo tanto para sua inserção no PDT, quanto para diálogo com os novos movimentos negros. Assim, o discurso quilombista se torna base da intervenção de Nascimento no programa trabalhista de Brizola, que preconizava o “socialismo moreno” e, ao mesmo tempo, mas com outro recorte, fundamentava as intervenções de Nascimento em ações e ativismo em conjunto com grupos como MNU, a exemplo de sua participação na subida à Serra da Barriga¹⁴³ (Alagoas) em 1980.

III) Em relação a sua trajetória, a criação do conceito se coaduna com as reelaborações da autoimagem do autor feitas durante o período do autoexílio. Entretanto, nosso ponto aqui é que o quilombismo é menos a criação dessa autoimagem do que consequência dela. Como temos esboçado nesse capítulos, os escritos político de Nascimento, especialmente as obras de Inserção, refletem a relação que o autor fizera entre sua produção (política e artística), seu ativismo e seu trânsito pelo universo intelectual negro internacional. Esse tratamento, feito como “partes de um todo”, toma ares de projeção pessoal à medida que Nascimento se insere naquele contexto e se coloca como representante do ativismo negro brasileiro, em escala internacional.

Nascimento, portanto, agencia sua condição de autoexilado a partir dos anos 1976 e 1978, indicando o teor contestatário de seu discurso, bem como a amplitude que sua produção assumia. Esse agenciamento marca um novo passo nas obras de Consolidação, na medida em que, na organização de coletâneas e de um novo conceito, quilombismo, Nascimento pretende consolidar de forma linear e conjunta toda sua experiência do autoexílio, evidenciando um lugar de destaque e a autoimagem de “ativista e pensador da diáspora”. Nesse sentido, o quilombismo corroboraria para consolidar externamente o que já estava pautado nos escritos anteriores e para transferir esse status simbólico para a atuação do autor no Brasil, onde retornava no início dos anos 1970.

Dessa maneira, o quilombismo só poderia ser entendido como consequência das imagens estabelecidas anteriormente por Nascimento, de modo que ele as posiciona em uma linha do tempo na qual relê a experiência do autoexílio e as experiências anteriores, como TEN e outras

¹⁴³ Local onde teria se concentrado o Quilombo dos Palmares.

atividades. Essa operação pode ser encontrada principalmente em dois textos: na introdução escrita para a segunda edição de *O Negro Revoltado* (1982) e na reedição traduzida e ampliada de seu depoimento para o livro *Memórias do Exílio*, reproduzida em *Africans in Brazil* (1992).

A percepção de que quilombismo reflete a maturidade intelectual e política de Nascimento, fruto de uma “evolução de seu pensamento”, também é parte da imagem que o autor projeta sobre si mesmo. O modo como constrói a obra e coloca o conceito de quilombismo em destaque faz com que em uma leitura geral essa obra se torne como ponto de consagração de trajetória. O subtítulo do livro brasileiro reforça a ideia: “Documentos de uma militância pan-africanista”. Contudo, a trajetória de Nascimento a partir de sua experiência internacional só poderia ser compreendida no vínculo entre fatos do período anterior, como a ruptura ideológica nos final dos anos 1960, com fatos daquele momento, como a atuação artística, atividade de professor universitário e incorporação de elementos do discurso internacional. Tudo conjuga as bases nas quais Nascimento construíra o conceito em questão. No entanto, como temos defendido aqui, nem tudo pode ser visto como “parte de um mesmo todo”.

Nesse sentido, o quilombismo é uma ideia-valor fundamental na trajetória de Nascimento pela síntese que ela representa das diversas influências e fontes nas quais o autor se baseou para construí-lo. Ele se constitui como um bom ponto de reflexão acerca das interlocuções entre pensamento político brasileiro e internacional, e as convergências em torno de nacionalismo, anti-imperialismo, emancipação social, entre outros. Mas como base para afirmar a construção da autoimagem de Nascimento, ele é apenas consequência, e em grande parte tributária da recepção que Nascimento tivera com *Racial Democracy* e *Genocídio*.

À guisa de concluirmos esse item, as obras de Consolidação expressam a intenção de Nascimento em reconstruir sua trajetória em torno da autoimagem esboçada entre os anos 1976 e 1978. A partir dos fatos neste que sugerimos ser o “pico de experiências” do autoexílio do autor, define-se os sentidos do autoexílio, a incorporação plena do discurso internacional, mediado pela noção de pan-africanismo, e reforça-se a imagem de ativista internacional e pensador da diáspora. Dessa maneira, o quilombismo como conceito destaque das obras de Consolidação marca mais uma consequência e consolidação das imagens construídas do que a criação ou “amadurecimento” delas.

É nesse momento que Nascimento faz para si um balanço do que vivenciara no contexto internacional e relê os ganhos simbólicos e políticos de modo a transpô-los para o contexto brasileiro, em seu retorno no início dos anos 1980. A análise que esboçamos aqui das obras dos anos 1970, assim, pretendia demonstrar como, através do discurso ideológico, Nascimento agencia sua condição e posição no contexto internacional e posteriormente o faz para o

contexto brasileiro. É nesse sentido que podemos afirmar que Nascimento, com certa maestria de controle sobre sua autobiografia, sai artista e retorna liderança. Um “quilombista e pensador da diáspora”, como ele desejara e se via. Um ativista negro de grande importância buscando seu “lugar social”, como nós vemos.

3.4 - Conclusão

Nesse capítulo percorremos as influências no discurso ideológico de Nascimento e a produção do autor no período do autoexílio. Como explicitamos, essa produção é marcada pela síntese que expressa entre pensamento brasileiro e pensamento internacional sobre a questão racial. Via ideia de cultura negra, o autor percorre as transformações e absorções que sofrem seu discurso ideológico e, ademais, determinam a construção da sua imagem. Um Abdias do Nascimento que sai do Brasil em 1968 como artista, vinculado ao teatro, volta em 1981 como “líder” e com ampla obra que o designa como “ativista e pensador da diáspora”.

Em relação às obras artísticas, percorremos as principais expressões de sua produção no período: pinturas, poesias e peça. Por elas, Nascimento engendrou um vínculo consistente com a ideia de cultura negra e suas relações com elementos religiosos e raízes africanas. Ao mesmo tempo, reconduziu para si mesmo a importância que a produção daquelas expressões tinha para seu ativismo político, corroborando para a autoimagem de um “ativismo de grande amplitude”.

Essa mesma cultura negra fora a esfera por onde Nascimento conduziu seu discurso ideológico do final dos anos 1960, de ruptura ideológica com a democracia racial, para o diálogo e incorporação com as ideias presentes no contexto internacional do discurso negro. Neste, as noções de pan-africanismo e afrocentricidade demarcam uma nova perspectiva que Nascimento apresenta para aquela cultura, que não se pautava em uma imagem nacional e sim no seu vínculo com o legado africano. Sua produção política, que passa por três fases, dialoga a todo momento com duas dimensões: conteúdo e imagem.

O conteúdo envolve o modo como o autor articulava seu discurso para se inserir naquele contexto e tomar parte, por seu ativismo, de denúncia do racismo brasileiro em esfera internacional. A imagem, ou melhor, a autoimagem, imagem construída de si, envolve o modo como Nascimento agencia aquela produção de modo a demarcar sua posição no trânsito entre contexto internacional e brasileiro. Nesse agenciamento, toda a produção é tomada como

conjunto de uma tarefa a qual ele se propunha: o resgate da cultura negra e a denúncia do racismo. Como percebemos no avançar dos anos, e das obras, a intensidade desses objetivos se modifica, dando lugar a pequenas descontinuidades na forma como Nascimento se posiciona, que seriam aparadas no final do período do exílio.

A partir desses fatos e das imagens constituídas caminhamos para o final dessa dissertação, apresentando um pequeno balanço do retorno de Nascimento ao Brasil, em 1981.

Conclusão

Chegamos ao final de nosso sucinto estudo para apontar algumas questões que refletiriam um balanço desse período do autoexílio. Aqui, seguiremos com o marcador de nossa abordagem, o par discurso-imagem, para tentar demarcar as consequências que o autoexílio imprimiu à trajetória do autor.

Como vimos, no capítulo 1 apoiado na literatura sobre o tema, Nascimento sai do Brasil em 1968 como artista vinculado ao teatro e ao ativismo negro. Sua ideologia havia passado por uma recente ruptura, construída desde o período do I Congresso do Negro Brasileiro, e que expressava seu rompimento ideológico e político com o pacto democrático em torno da noção de democracia racial e da mestiçagem (Macedo, 2005, Guimarães, 2005, Guimarães & Macedo, 2008). Assim como outros intelectuais negros do TEN, Nascimento abraça as ideias de negritude e dá seguimento às mesmas se aproximando da formação de uma identidade negra que não estaria contemplada na ideologia oficial da mestiçagem. Nesse sentido, como marcador de diferença, a idéia de negritude com ênfase na questão cultural procura demarcar os caminhos da integração simbólica do negro brasileiro através da incorporação das noções de “resistência” e “revolta” (Guimarães, 2005).

Vimos, a partir dessa discussão de negritude e cultura negra, que Nascimento instrumentaliza o discurso de cultura negra no início de sua estada nos Estados Unidos de diversas maneiras. Na prática artística, em sua atuação como artista plástico, pela qual os elementos culturais afro-brasileiros são sua maior inspiração para composição de suas telas. Também em forma de discurso, sugerindo a ponte direta entre cultura negra brasileira e suas raízes africanas. Nesse aspecto, as religiões afro-brasileiras, como Candomblé, surgem como *locus* privilegiado de detecção dessas raízes. O autor reforça seu argumento ideológico ao incidir sobre essa perspectiva a noção de resistência, delineando uma definição politizada da religião dentro de sua esfera cultural.

Também exploramos, ainda no capítulo 1, alguns elementos em torno da ideia de formação de uma “elite negra”, presente no TEN dos anos 1940 e 1950, especialmente na voz de Guerreiro Ramos. Nossa principal motivação de explorar esse tópico, que a priori seria secundário frente a importância que teve o conceito de negritude, era buscar evidências de uma expectativa de inserção e status dos intelectuais negros do TEN para legitimar suas ideias e reflexões no cenário da discussão racial. Como ilustrado na apresentação realizada por Guerreiro Ramos no Congresso de 1950, havia uma incompatibilidade de projetos e interesses entre os intelectuais negros do TEN e os setores progressistas (intelectuais, políticos) da

época. Esta incompatibilidade não parecia ser apenas em torno da ideia de identidade racial, da negritude, mas também em torno da influência sobre a agenda de investigação dos estudos de área, dentre eles o projeto Unesco. Como nos explicitou Alberto (2011), as expectativas de inclusão como “pensadores negros” (*black thinkers*, na expressão da autora para designá-los) seriam frustradas tanto pela possibilidade de uso de negritude quanto pela possibilidade de reconhecimento das ideias e pautas legítimas em torno do debate sobre o negro.

Como nos mostra a literatura, embora Nascimento não apresentasse nos anos 1950 nenhuma intenção de ser acadêmico ou intelectual (Macedo, 2005, Guimarães, 2005), a construção de sua imagem no período do autoexílio prescreve a sua figura de liderança no autoexílio, se destaca a de “pensador”. Destacamos esse aspecto para tentar demonstrar que, em certa medida, os projetos de liderança internos ao TEN orientariam algumas reconstruções que Nascimento tomaria posteriormente em sua autoimagem no contexto internacional.

Exploramos no capítulo 2 o contexto internacional, no qual Nascimento atuara principalmente como artista plástico, e professor universitário, assumindo cargo de titular na Universidade Estadual de Nova York, em Buffalo, a partir de 1971. Como artista, desde 1969 organizou diversas exposições pelos Estados Unidos. A relativa abertura que existia naquele contexto dos anos 1960 e 1970 para novas áreas de conhecimento, bem como interesse em algumas instituições de conhecerem e se aproximarem das culturas de América Latina, são as prováveis explicações que encontramos para inserção de Nascimento na academia norte-americana. Como enfatizamos, Nascimento entra naquele contexto como artista, posteriormente se destaca como pensador.

A partir de sua atividade como professor universitário e do status de inserção social e profissional vinculado a ela, Nascimento consegue expandir sua atuação no ativismo negro participando de congressos e seminários internacionais. Desde 1973 até o período de seu retorno, sua presença nesses congressos seria fundamental para redefinição de seu discurso ideológico bem como da construção de sua imagem.

Como trabalhamos no capítulo 3, a produção de Nascimento durante o autoexílio é em grande parte marcada por esses eventos, em especial entre 1976 e 1978, que sugerimos haver um “pico de experiências” na trajetória do autoexílio. É nesse período, com as experiências dos congressos, estada na Nigéria como professor visitante, participação do projeto *Memórias do Exílio*, como “patrocinador” e depoente, além dos fatos envolvendo atrito com corpo diplomático brasileiro no FESTAC 77, que Nascimento redefine seu discurso ideológico, incorporando plenamente os elementos conceituais transnacionais do discurso negro

internacional como pan-africanismo e afrocentrismo, e revê sua situação no contexto externo, se compreendendo como “autoexilado político”.

As implicações ideológicas dessa virada estão presentes na suas obras. As obras de inserção apresentariam o diálogo de Nascimento com aquele contexto externo, no esforço do mesmo em vincular suas pautas acerca de cultura negra e história de discriminação e resistência do negro no Brasil como parte da noção de diáspora. Nesse recorte, Nascimento reproduz um discurso mais radicalizado em torno da democracia racial, que agora era mais do que um mito ou falsidade ideológica: era uma estratégia cultural de genocídio do negro. Essa questão também é colocada numa perspectiva transnacional: sendo a cultura negra brasileira parte da diáspora, o “atentado cultural e físico” contra o negro cometido pela democracia racial seria um “ataque às raízes africanas” (Nascimento, 1977, 1978).

Esse tipo de argumentação, de fundo ideológico, permite com que, em discurso, Nascimento aproxime a experiência brasileira a de outros países com problemas raciais de outras dimensões, como EUA e África do Sul. Nesse sentido, seu discurso ideológico presente nas obras seguintes, intituladas de obras de Consolidação, pretende constituir uma unidade identitária negra transnacional, pela qual o afro-brasileiro se espelharia culturalmente no negro-africano. Parte dos sentidos dessa construção advinha da forma como Nascimento absorvera a ideia de Pan-Africanismo: como perspectiva de solidariedade política identitária, via esfera da cultura, e não como doutrina política como era foco de grande parte dos intelectuais africanos nos quais Nascimento se inspirou.

As implicações na autoimagem também são amplas. De modo geral, dois pontos se destacaram nesse trabalho, que ajudam a elucidar minimamente o período: (a) a importância da definição de “auto-exilado” enquanto uma construção; e (b) o descolamento simbólico feito pelo autor para a obra *O Quilombismo*.

Para tratarmos da questão do sentido do “autoexílio” para o autor, reconstituímos sua relação com a repressão política brasileira. Como demonstramos, Nascimento teve problemas efetivos com o governo militar brasileiro. Seu passaporte fora apreendido em 1975, e sua participação do FESTAC 77 veementemente impedida. Contudo, em nenhum momento, até 1976, Nascimento havia se manifestado enquanto exilado político, tanto em suas obras, quanto em seus depoimentos. As correspondências trocadas com amigos que estavam no Brasil, e sua entrevista em 1970 para uma rede de televisão brasileira, reforçam nossa sugestão de que Nascimento não permanecia nos EUA fugindo da repressão.

No entanto, seu discurso começa a se modificar dada suas experiências. O reconhecimento de Nascimento como auto-exilado vem em duas etapas: pelo discurso ideológico influenciado pelas teorias pan-africanistas, de caráter transnacional; e em seguida,

como resposta à repressão direta sofrida por seu posicionamento contra imagem de democracia racial do Brasil.

O discurso de “exílio” vinculado a uma ótica pan-africanista emerge em seu depoimento para livro *Memórias do Exílio* (1976). Ali, Nascimento define sua condição como “exílio de outra natureza”, ou seja, um “exílio estrutural” por sua condição de descendente africano, sobre a qual afirma: “Hoje mais do que nunca compreendo que nasci exilado” (Nascimento, 1976: 25). O discurso em torno da opressão histórica sobre os negros, de sua transposição forçada para outros territórios fora do continente africano é base dessa formulação. De fato, a construção dessa imagem que tem mais sentido se lida pela intenção de Nascimento, naquele momento, em se aproximar do ativismo internacional.

Já o discurso em torno da repressão do governo contra sua denúncia e acusação de racismo no Brasil é um dos pontos fundamentais de sua “virada”. Como autores demonstram (Green, 2009, Dávila, 2010), o governo militar estabeleceu controle ferrenho da imagem projetada sobre o país no estrangeiro, para manter-se enquanto lugar sem conflitos raciais, paraíso da harmonia racial. Nascimento, através da crítica à democracia racial, se tornara *persona non grata* para o corpo oficial. Nesse sentido, sua atuação o festival é tida como uma vitória simbólica, por ter conseguido distribuir exemplares do texto escrito para no Colóquio, pelo apoio de intelectuais africanos e norte-americanos e da mídia local, e ainda influir nas recomendações finais do colóquio (Nascimento, 1978, 1981; Dávila, 2010). Esse acontecimento teria estimulado o autor considerar sua posição como um representante do ativismo negro brasileiro no contexto internacional. Essa visão se apresenta nos escritos de 1979 e 1980, nos quais Nascimento realiza coletâneas, dando sentido agregador e de unidade linear a sua trajetória de “militante pan-africanista”. É nesse aspecto que Nascimento relê suas experiências, e se define como “auto-exilado político” pela caráter de sua luta e enfrentamento às elites brasileiras: denunciar o genocídio do negro no Brasil.

Sobre o *Quilombismo*, analisamos o livro e o valor do conceito enquanto síntese. A partir de uma discussão mobilizando autores Guimarães, Siqueira e Hoefbauer, apontamos os sentidos de sintetização feito por Nascimento a partir de sua ideologia política anterior, incluindo elementos adquiridos no contexto internacional. Também tratamos, inspirados por Guimarães (2005), sobre o valor que o conceito apresenta em termos dos elementos que o mobiliza politicamente, enxergando seu discurso para além dos tópicos de caráter teleológico (como a ideia do “Estado Nacional Quilombista”), que se constituíam como discurso retórico do autor.

A partir dessa análise, consideramos que o *Quilombismo* representa a consequência de elementos ideológicos mobilizados anteriormente em sua trajetória, via obras de inserção. O

valor de síntese do conceito é importante, dado que Nascimento conseguira cristaliza-lo em apenas um termo. Contudo, é na expressão do discurso ideológico presente nas obras *Racial Democracy* e *Genocídio* e de sua recepção, entre 1977 e 1978, que Nascimento reconstrói sua autoimagem pessoal. *Quilombismo*, portanto, é um conceito importante para detectar a experiência de Nascimento no autoexílio, porém ele reflete mais uma continuidade do que já estava estabelecido durante aqueles anos, do que uma novidade. A nosso ver, este conceito só poderia ter sido criado por alguém com reconhecimento social de liderança de ativismo e reflexão, dentro das expectativas de recepção que envolvem suas ideias. Nesse sentido, as obras de inserção demarcariam esse papel, tanto no contexto internacional, quanto em sua imagem no Brasil, diante da nova geração do ativismo negro.

A complexidade nesse estudo esteve aliada especialmente ao modo como Nascimento reconstrói sucessivamente sua autoimagem que são trabalhadas em seu discurso ideológico sobre cultura negra e na crítica à democracia racial, como também pelas atividades e oportunidades no contexto internacional. Tudo é constantemente relido e resignificado. A atuação como artista plástico é reforçada enquanto parte de sua expressão política, denotando o valor do autor como um “ativista de amplas formas de expressão e contribuição”.

É no momento do *Quilombismo*, ou seja, das obras de Consolidação, que a construção de si, feita paulatinamente em diversos eixos - na ideologia, na atividade de pintura, na docência, - é reunida e resignificada sob égide de sua representação no contexto internacional pan-africanista. Nascimento, assim, erige sua autoimagem como “ativista de amplitude internacional” e “pensador da diáspora”. São imagens. Imagens de si construídas em seu discurso, mas tomadas e endossadas no contexto que o autor atuava, seja pelos intelectuais africanos mais próximos, as redes, a companheira, ou por ele mesmo.

E é desse modo que Nascimento retorna ao Brasil em 1981, no contexto da abertura política em curso, da emergência de novos movimentos sociais entre outros. Vale ressaltarmos que durante o autoexílio, Nascimento visitou o Brasil por três vezes, em 1975 e 1978¹⁴⁴, o que lhe permitiu construir um retorno gradual. Porém dois fatos marcaram seu retorno definitivo, em 1981: (a) relação com novos movimentos negros, e (b) a aproximação com Brizola e a formação do PDT.

A visita feita ao Brasil em 1978, marcou o início do diálogo de Nascimento com a nova geração de militantes negros brasileiros. Sem passaporte - apenas com “salvo conduto” oferecido pelo governo norte-americano - Nascimento participa do ato de lançamento do

¹⁴⁴ As informações sobre essa data são desencontradas. Em *Memórias*, ele afirma ser 1975 e 1976; em *Africans in Brazil*, onde faria a tradução em inglês e ampliação do depoimento de 1976, afirma 1974 e 1975. Pessoalmente Nascimento não conseguia lembrar com exatidão, confirmando a vinda de 1975 (falecimento de Efraim Tomás Bó) e 1978, ato do MNU e o casamento de seu afilhado, filho de Gerardo Mello Mourão.

MNU, nas escadarias do teatro Municipal em São Paulo. Conforme informado anteriormente, a conexão com essa nova geração já ocorria através do contato com as obras e jornais produzidos por esses novos ativistas e destes com o trabalho de Nascimento. *O Quilombismo, por exemplo, foi lançado com apoio do IPCN.*

Nascimento também estabeleceu amizade com diversas figuras daquela nova geração, como Lélia González¹⁴⁵, Carlos Alberto Oliveira e Eduardo Oliveira e Oliveira. Essa proximidade será definitiva para marcar o interesse de Nascimento em se aproximar desses novos grupos, na perspectiva de voltar para o país. Essa interação, contudo, não é duradoura. Nascimento estabelece contato com esses movimentos, mas após seu retorno não se afirma como quadro em nenhum destes, mesmo no MNU de onde tinha amigos. De certo modo, esses laços não duradouros são mútuos: apesar de Nascimento ser uma representação antiga¹⁴⁶ da luta anti-racista para os novos militantes, suas ideias (especialmente o *Quilombismo*) não seriam abraçadas por aquela geração. Precisaríamos investigar mais o pensamento desses novos militantes para apontar as razões precisas, mas o direcionamento à esquerda daquela geração poderia ser um fator dessa não identificação total. Basta pensarmos que as ideias anteriores, em torno da noção de *genocídio* do negro, seriam melhor recebidas, dentro do âmbito do novo radicalismo negro.

A aliança com Leonel Brizola determina a construção de novas possibilidades para trajetória do autor em seu retorno ao país. Apresentado a Brizola por Clóvis Brigagão em 1977, quando aquele estava em Nova York, Nascimento consegue incluir a pauta da questão racial na agenda do novo partido que estava sendo construído. Como relata Brigagão, em uma entrevista para James Green:

“Brizola não entendia a questão negra. Achava que aquilo [racismo] não existia no Brasil. Então reuni na casa onde eu morava Abdias do Nascimento, Zé Almino [de Alencar], Lélia González, que era uma liderança negra nova no Brasil, [e outros novos dirigentes]. E durante a noite inteira Abdias contou a história do Brasil do ponto de vista do negro e da escravidão. Isso acendeu uma luz na cabeça do Brizola, que passou a entender o trabalho do negro na construção do Brasil. Foi a partir daí que Abdias passou ser figura constante ao seu lado, quando ele veio para o governo no Rio de Janeiro [em 1982]. Brizola teve cinco secretários negros” (Green, 2009: 462).

A partir desse contato, Nascimento se torna uma das figuras importantes na fundação do Partido Democrático Trabalhista, fundado no exterior em junho de 1979, e dá vazão a sua

¹⁴⁵ Lélia esteve nos Estados Unidos com Nascimento e também participou da Conferência de Estocolmo, em 1979, com o autor. Eram bastante próximos, e inclusive González prefaciou a coletânea e poesias do autor, *Axés do Sangue e da Esperança*. Para mais informações sobre a trajetória de González, ver Ratts & Rios, 2010.

¹⁴⁶ Em seu depoimento, Anani Dzidzienyo compara a figura de Nascimento, em seu retorno, a de “Luís Carlos Prestes do movimento negro”. Ao mesmo tempo, e não conseguimos que o intelectual ganense nos desse mais indicações sobre um ponto que ele afirma que “Nascimento sabia que sua volta incomodava muita gente”. Restaria saber, talvez no prosseguimento dessa pesquisa, quem exatamente, e por quê? Depoimento em Fevereiro de 2010.

carreira política nos anos 1980 quando volta ao Brasil. Participaria também da Conferência de Estocolmo realizada em 1979, como marco da fundação do partido, e influenciaria a inserção de pautas sobre questão racial na Carta de Lisboa, carta-programa do movimento de Brizola¹⁴⁷. Nascimento constrói uma carreira na vida político partidária destacada por: criação no Partido de uma Secretária de Questões Afro-Brasileiras junto do antigo companheiro do TEN Sebastião Rodrigues Alves; cargo de Deputado federal (1983-1986); cargo de Secretário Estadual da Defesa e Promoção das Populações Negras - Sedepron (primeira Secretaria estadual criada no Brasil com esse foco de atuação); e cargo de Senador, como suplente de Darcy Ribeiro (após falecimento deste em 1997).

Durante anos 1980, continua também participando de congressos internacionais, mas com menor frequência¹⁴⁸. A partir desse período, concomitante à vida na política, se destaca como ativista “independente”, ou seja, sem vínculo pleno aos movimentos organizados brasileiros do período. Em 1981, com sua esposa Elisa Larkin-Nascimento, funda o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO) que seria uma instituição nacional de referência para estudos e eventos sobre a temática racial. Atualmente esta instituição detém o acervo do material de Nascimento. Em 1990, passa uma estada em Temple University, como professor visitante, onde trabalhou junto de seu amigo dos tempos de autoexílio Molefi Asante.

À guisa de conclusão, inserimos uma pequena reflexão em torno dessas imagens. Valendo-nos das reflexões de Lilia Schwarcz sobre Lima Barreto, poderíamos trazer aqui a questão das ambivalências que constituem a trajetória de um indivíduo em busca de seu lugar de destaque. Guardadas as devidas proporções e diferenças entre os dois personagens, Nascimento também poderia ser observado pela frase “a biografia fermenta a literatura e vice-versa” (Schwarcz, 2010: 16). No caso do nosso autor, “literatura” significa discurso ideológico. Nascimento é ambivalente, é complexo. Não obstante as formas de categorização de seu pensamento ou auto-imagens que tentamos realizar nesse estudo, elas sempre se configuram como contextuais, e podem ser resignificadas a cada dado novo da realidade.

Nesse sentido, a ideia emprestada de Schwarcz nos ajuda aqui a elucidar relativamente os significados desse período do autoexílio para trajetória de Nascimento. Suas ambivalências na imagem e discurso, e por vezes inconstâncias, denotam as expectativas do autor em assumir uma posição honrada dentro de sua trajetória, enquanto ativista, enquanto líder dos

¹⁴⁷ Informações fornecidas no depoimento de Clóvis Brigagão, Outubro de 2011.

¹⁴⁸ Alguns deles estão retratados no livro *Africans in Brazil* (1992).

movimentos negros. Isso responderia, portanto, o porque do autor permanecer no estrangeiro com um discurso e reflexão com foco no Brasil.

A incorporação da atuação como artista, poeta, pensador são iluminadas a partir da crença de Nascimento de seu papel enquanto “homem político”, de luta e batalha. Essa visão, por vezes romanceada, nos faz compreender quais os sentidos que tais imagens poderiam ter na vida do autor: suas posições no cenário das questões raciais nacional e externo, se converteriam em destaque. Destaque como artista plástico que pintava telas sobre elementos religiosos em um contexto onde pouco se conhecia sobre cultura negra. Destaque como professor universitário, que mesmo sem a fluência do idioma inglês, mobilizava atenção de intelectuais, estudantes e pesquisadores interessados em torno da questão do negro no Brasil. Destaque como pensador e representante do ativismo negro brasileiro em um contexto onde, não apenas faltavam tais representações, como os elos políticos estavam abertos às conexões que poderiam fortalecer uma pauta política em prol daqueles países recém libertos. Destaque por ser o único com discurso anti-oficial em um contexto a imagem pública não deveria ser atingida.

As ambivalências em torno das autoimagens criadas por Nascimento em sua trajetória no autoexílio permitiriam que ele pudesse se reinventar e se reconstruir em uma posição de destaque e atuação que, de fato, no Brasil não seria possível. O contexto histórico explica as oportunidades que surgiram para o autor no âmbito internacional. Porém, acreditamos que os déficits do passado, de um lugar de destaque não atingido, ajudam a explicar as readequações constantes de imagem e discurso que marcam a trajetória de Nascimento em seu autoexílio.

O “Exílio”, nesse sentido, se constitui uma fronteira na trajetória de Abdias do Nascimento. Uma fronteira simbólica, que perpassa a descoberta de novas possibilidades, oportunidades e condições de reconstruir a si mesmo e determinar sua memória em relação ao passado, presente e futuro em sua trajetória. O exílio, ou melhor, o autoexílio, é portanto um “começo”, marco em todas as suas potencialidades, incluindo discurso e principalmente imagem.

Concluimos trazendo a ideia de “começo”, de acordo com que Edwards Said nos ensinou:

“In retrospect we can regard a beginning as the point at which, in a given work, the writer departs from all other works; a beginning immediately establishes relationships with works already existing, relationships of either continuity or antagonism or some mixture of both. But the moment we start to detail the features of a beginning - a moment likely to occur in examining many sorts of writers - we necessarily make certain special distinctions” (Said, 1985: 3).

E são essas distinções na trajetória de Abdias do Nascimento que tentamos demonstrar aqui.

Abdias do Nascimento e Maulana Ron Karenga - Los Angeles, 1983

FIM

ANEXO I - Lista Obras do Exílio (por texto, ano, local de publicação)

Abaixo listamos as principais obras (livros, artigos) publicados por Abdias do Nascimento no período de exílio, que são material principal de nossa pesquisa. Além desses, adicionamos também os catálogos de exposições coletados em campo e dois trabalhos publicado posteriormente, mas que trazem em grande parte materiais produzidos no período entre 1968 e 1981.

Obras do Exílio:

- *The Negro Theater in Brazil*, 1971, in: *Black Academy Review*, Vol. 2, N. 1 & 2 (Spring-Summer), 1971. [Texto publicado anteriormente no periódico *African Forum* 4: primavera de 1967]
- *An Interview with Abdias do Nascimento & Afro-Brazilian Culture*, 1972, in: *Black Images, a Critical Quarterly on Black Culture*, Vol. 1, N. 3 & 4 (Autumn & Winter), 1972 **[texto inédito, não listado em sua bibliografia oficial]**.
- *Afro-Brazilian Art: a Liberating Spirit*, 1976, in: *Black Art, an International Quarterly*, vol. 1, n. 1 (Fall), 1976.
- *Influences of African Culture in Development of Brazilian Art*, 1976. Working paper written at the request of UNESCO, para “Second World Black and African Festival of Arts and Culture”- Symposium on Black Civilization and Education; escrito Dezembro de 1975, datado de Dezembro de 1976 **[Este na verdade seria o texto original que deveria ser apresentado por Abdias no FESTAC de 1977. Publicado posteriormente, sem nenhum comentário adicional em *African Culture in Brazilian Art*, *Journal of Black Studies*, Vol. 8, No. 4 (Jun., 1978), pp. 389-422; e também, com poucas alterações, em “African Presence in Brazilian Art,” *Journal of African Civilizations* 3:2 (November 1981). 1981a.]**.
- *Memórias do Exílio*, 1976, org. em colaboração com Paulo Freire, Nelson Werneck Sodré e Clóvis Brigadão [provável contato que o indicou para dar depoimento]. Lisboa: Arcádia, 1976.
- *Sortilege: Black Mystery*, trad. de Peter Lownds. Chicago: Third World Press, 1976. [reproduzida depois novamente em outros periódicos, como em *Callaloo*, 1995]
- *Sortilégio II (mistério de Zumbi redivivo)*, 1979. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 [espécie de “segunda edição” de *Sortilégio*, com acréscimo de personagens e inclusão de uma perspectiva “Quilombista” para obra teatral. De fato, faz parte da remodelação intelectual que passa pela produção de Nascimento, nesse caso, na produção artística – teatro -, colocando-a em nível mais amplo. Será traduzida posteriormente e republicada em inglês no livro *Crosswinds*, de William B. Branch, 1993].
- “*Racial Democracy*” in *Brazil: Myth or Reality*, (trad. Elisa Larkin Nascimento). Ile-Ife: University of Ife, 1977.
- “Afro-Brazilian Theater, a Conspicuous Absence,” *Afriscopes* VII:1 (Lagos, January 1977), 1977. **[não encontrado]**
- *O Genocídio do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. (reeditado em 2002)

- “Teatro Negro del Brasil: una Experiencia Socio-Racial,” In: Luzuriaga, G. *Popular Theater for Social Change in Latin America, a Bilingual Anthology*. Los Angeles: UCLA Latin American Studies Center, 1978. **[não encontrado]**
- *Mixture or Massacre*, (trad. Elisa Larkin Nascimento). Buffalo: Afrodiaspora, 1979 [2a edição 1989].
- *Three Black Brazilian Plays* (trad. Elisa Larkin Nascimento). Buffalo, NY: Amulefi Publishing, 1979c. **[não encontrado]**
- “Reflections of an Afro-Brazilian,” *Journal of Negro History* LXIV:3 (Summer 1979), 1979.
- *Journal of Black Studies*, v. 11, n. 2 (December 1980) (Edição especial). 1980.
- *O Quilombismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980. (reeditado em 2002)
- *Sitiado em Lagos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981. (reeditado em 2002).

Catálogos de Exposições:

- Exposição “Abdias do Nascimento: a Brazilian Brother”, Museum of the National Center of Afro-American Artists, Feb. 28 – Mar. 17, 1971.
- Exposição “Abdias do Nascimento”, Langston Hughes Center for the Visual and Performing Arts, April 21 0 May 12, 1974.

Obras de publicação posterior a volta de Nascimento do auto-exílio:

- *O Negro Revoltado*, 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- *Axés do Sangue e da Esperança: Orikis*. Rio de Janeiro: Achiamé/ RioArte, 1983.
- *Africans in Brazil: a Pan-African Perspective*, co-author Elisa Larkin Nascimento. Trenton: Africa World Press, 1991a.
- *Orixás: os Deuses Vivos da África/ Orishas: the Living Gods of Africa in Brazil*. [Bilingual, fully illustrated volume of artwork with poetry, texts, 74 color reproductions of the author’s artworks, and critical essays by an international selection of authors including Ola Balogun, Anani Dzidzienyo, Molefi Asante, Roger Isaacs, Muniz Sodré, Clóvis Brigagão and others. Distributed in the U.S. by Temple University Press]. Rio de Janeiro: IPEAFRO, 1995.

ANEXO II – Produção pictórica de Abdias do Nascimento e Exposições

Listaremos aqui as exposições nas quais Abdias do Nascimento participou, seja individualmente seja coletivamente, e as telas listadas nos catálogos coletados e livro “Orixás: deuses vivos da África”.

Exposições (durante auto-exílio):

Individuais

01. The Harlem Art Gallery, New York, 1969.
02. Crypt Gallery, Columbia University, New York, 1969.
03. Yale University School of Art and Architecture, New Haven, 1969.
04. Malcolm X House, Wesleyan University, Middletown, CN, 1969.
05. Gallery of African Art, Washington DC, 1970.
06. Gallery Without Walls, Buffalo, NY, 1970.
07. Puerto Rican Studies and Research Center, State University of New York at Buffalo, 1970.
08. Department of Afro-American Studies, Harvard University, Cambridge, MA, 1972.
09. Museum of the National Association of Afro-American Artists, Dorchester, MA, 1971.
10. Studio Museum in Harlem, New York, 1973.
11. Langston Hughes Center, Buffalo, NY, 1974.
12. Fine Arts Museum, Syracuse, NY, 1974.
13. Gallery of Howard University, Washington DC, 1975.
14. Inner City Cultural Center, Los Angeles, 1975.
15. Ile-Ife Museum of Afro-American Culture, Philadelphia, 1975.
16. Galeria do Banco Nacional, São Paulo, Brazil, 1975.
17. Galeria Morada, Rio de Janeiro, Brazil, 1975.
18. Museum of African and African-American Arts and Antiquities, Center for Positive Thought, Buffalo, NY, 1977.
19. El Taller Boricua and Caribbean Cultural Center, New York, 1980.

Coletivas e Coleções Permanentes

01. Everson Museum of Art, Syracuse, NY, 1972.
02. Galeria Salomé, New Orleans, LA, 1973.
03. Rainbow Sign Gallery, Berkeley, CA, 1975.

04. Artists '79, United Nations Headquarters, New York, 1979.

05. Permanent Collection, Museum of African and African-American Arts and Antiquities, Buffalo NY (two pieces).

06. Permanent Collection, Latin American Studies Institute, Columbia University, New York.

Obras – Catálogo exposição 1971 (09 - Individual)¹⁴⁹

1. Synthesis around Ifa's Eye (Síntese em volta do olho de Ifa)
2. Theme for Lea Garcia "Oxunmare" (Tema para Lea Garcia)
3. Three Orixas: Oxoce, Xango and Ogun (Efrain Bocabalistico)
4. (Guerreiro Ramos Arrow) "Oxoce" A Flexa do Guerreiro Ramos
5. Pomba Gira, The Cosmical Female of 7 Exus (Pomba-Gira, fêmea de 7 Exus)
6. Peace and Power (Paz e Poder - dedicated to Leroi Jones)
7. Xango
- 8- Godorixa
9. Young Egun
10. Pink Mulata, study for Oxun, Goddess of Love (Mulata cor de rosa)
11. Metamorphosis (Metamorfose no. 4)
12. Pachoro, Cosmogonic Phalus (Pachoro, falo cosmogônico)
13. The Martyrdom of Malcolm X or Xango Crucified (O Martírio de Malcolm X ou Xango crucificado)
14. Fan of Oxun with Ifa's Eye (Abade de Oxun com olho de Ifa)
15. Ritual Objects (Objetos rituais)
16. Germinate" Ank" (Germinal - no. 2)
17. Ogun, the Avenger (Ogun vingador)
18. Oxunmare (no. 5)
19. The Valley of Exu (O Vale de Exu)
20. Blue Omulu (Omulu Azul)
21. Oxala on the Cross (Oxala na cruz)
22. Exu Black Power
23. Ritual Objects (Objetos Rituais - no. 3)
24. Stained glass window of Xango and Oxunmare (Vitrail de Xango e Oxunmare)
25. Ossain (no. 2)
26. The two faces of Xango's Axe (As duas faces do machado de Xango)
27. Independence Day (7 de Setembro)
28. Saint Marie of Egypt (Santa Maria Egípcia - no. 2)
29. The Mass (A Missa - no. 1)
30. The Holy Trinity (A Santíssima Trindade - no. 2)
31. Moonlite Yemanjá (Yemanjá enlustrada)

¹⁴⁹ As informações das pinturas são as mesmas reproduzidas no catálogo. Para padronização, no catálogo de 1971 e 1974, retiramos o tamanho dos quadros. As datas, que aparecem no catálogo de 1974, não estão presentes no de 1971.

32. Yemanjá, mother of the waters and all the Orixas (Yemanjá, mãe das águas e de todos as Orixas)
33. The Black Christ (Cristo Negro – no. 2)
34. The Oxun's Fan (O leque de Oxun)
35. The hermaphrodite Orixá (Orixá hermafrodita)
36. The double personality of Oxunmare (A dupla personalidade de Oxunmare)
37. Ritual blood (Ritual do sangue)
38. The house of silver's moon (A casa da lua prateada)
39. Three huts (Três cabanas)
40. Butterflies (Borboletas)

Obras – Catálogo Exposição 1974 (11 – Individual)

1. Theme for Lea Garcia "Oxunmare" (Tema para Lea Garcia) - 1969.
2. Oxunmare Ascends (Oxunmare Ascende) - 1972.
3. The Double Personality of Oxunmare (A dupla personalidade de Oxunmare) - 1971.
4. The Guerreiro Ramos' Arrow "Oxosse" (A flexa do Guerreiro Ramos) - 1971.
5. Lady of the Dead and the Cemeteries "Yansan" nº 2 (Senhora dos mortos e dos cemitérios) - 1972.
6. Front of a Temple (Frontal de um templo) - 1972.
7. Ritual Quartet nº 5 (Quarteto ritual) - 1971.
8. Afro-Brazilian Theogony no. 2 (Teogonia Afro-Brasileira) - 1972.
9. Metamorphosis nº 4 (Metamorfose) - 1969.
10. Pomba Gira, the Cosmical Female of Seven Exus (Pomba Gira, cósmica fêmea de sete Exus) - 1970.
11. Young Egun - 1970.
12. Pachoro, Cosmogonic Phalus (Pachoro, Falo Cosmogônico) - 1973.
13. Pink Mullato Woman, study for Oxun, Goddess of Love (Mulata cor-do-rosa, estudo para Oxun, Orixá do Amor) - 1970.
14. Xango - 1970.
15. The Dream no. 2 (O Sonho) - 1973.
16. Yaô of Oxun - 1971.
17. Yaô of Yemanjá - 1971.
18. Efrain Bocabalístico - 1969.
19. Mediation no. 1 (Mediação) - 1973.
20. Mediation nº 2 (Mediação) - 1973.
21. The Fiat - 1973.
22. The Eternal Presente (O Presente Eterno) - 1973.
23. The African Simbiosis nº 3 (Simbiose africana) - 1973.
24. The Creation nº 2 (A Criação) - 1973.
25. Fan of Oxun with Ifa's Eye (Abebe de Oxun com olho de Ifá) - 1969.
26. The Eternity (A Eternidade) - 1972.
27. Cap Cod's Evocation (Evocação de Cap Code) - 1970.
28. Martyrdom of Malcolm X or Xango Crucified (Martírio de Malcolm X ou Xangô crucificado) - 1969.

29. 306 West Street - 1969.
30. Isabel, Orixá's Mother (Isabel, mãe de Orixá) - 1971.
31. The Hermaphrodite Orixá (O Orixá hermafrodita) - 1969.
32. Synthesis around Ifa's Eye (Síntese em volta do olho de Ifá) - 1969.
33. Xango and his 3 wives (Xangô e suas 3 mulheres) - 1968.
34. The Valley of Exu - The Last Judgment (O Vale de Exu - O Juízo Final) - 1969.
35. Godorixa - 1970.
36. Exu-Dambalah nº 2 - 1973.
37. The Mythical Bird (O Pássaro mítico) - 1973.
38. Independence Day (7 de Setembro) - 1970.
39. Oke Oxosse! - 1971.
40. The Cathedral nº 2 (A Catedral) - 1973.
41. The Primal Egg (O Ovo primal) - 1972.
42. Bastideana nº 3 - 1972.
43. The red mask (A máscara vermelha) - 1972.
44. Peace and Power (Poder e Paz) - 1970.
45. The Oxun's Fan (O leque de Oxun) - 1970.
46. The Cactus Flower (Flor de cactus) - 1970.
47. Ritual Quartet no. 3 (Quarteto ritual nº 3) - 1971.
48. The creatures of the Sea (Seres do mar) - 1972.
49. Yemanjá, mother of the waters and all the Orixas (Yemanjá, mãe das águas e de todos os Orixás) - 1968.
50. Ritual Quartet nº 6 (Quarteto ritual nº 6) - 1971.
51. Saint Marie of Egypt nº 2 (Santa Maria Egípcia) - 1968.
52. Germinate nº 2 (Germinal) - 1969.
53. Exu Black Power - 1969.
54. The Warrior Saint Against the Dragon of the Badness (O Santo Guerreiro contra o Dragão da maldade) - 1971.
55. Composition no. 2 (Composição) - 1971.
56. Nocturnal Invocation to the Poet Gerardo Mello Mourao "Oxosse" (Invocação noturna ao poeta G.M.M.) - 1972 (Nº 3).
57. Crossing into the blue nº 2 (Travessia dentro do azul) - 1971.
58. Butterflies of Franca (Borboletas de Franca) - 1973 (no. 2).
59. The Fish (O Peixe) - 1970.
60. The Totem of the Liberty (Ponto riscado da liberdade) - 1974.

ANEXO III – Reprodução de Pinturas¹⁵⁰ de Abdias do Nascimento

Neste anexo, reproduzimos algumas das pinturas realizadas por Abdias do Nascimento durante período do auto-exílio. Como percebemos nos títulos das telas, grande parte de suas pinturas tem como temática os elementos culturais do Candomblé. Essas pinturas foram material de exposição durante aqueles anos, e foram reproduzidas no livro “Orixás: deuses vivos da África” [de onde as escaneamos].

Tema para Léa Garcia, 1969, Nova York.

¹⁵⁰ Reprodução autorizada pelo IPEAFRO. Proibida cópia sem autorização. Direitos autorais reservados a todas as imagens e fotografias reproduzidas neste trabalho.

Xangô Rodrigues Alves, 1970, Middletown.

Oxum em seu Labirinto, 1975, Buffalo.

Flecha do Guerreiro Ramos: Oxóssi, 1971, Buffalo.

Oxum em Êxtase, 1975, Buffalo.

Senhora dos Mortos e dos Cemitérios: Iansã, 1972, Buffalo.

BIBLIOGRAFIA

- Obras Abdias do Nascimento

Nascimento, A. "Mission of the Brazilian Negro Experimental Theater," *The Crisis* 56:9 (October 1949), 1949.

Nascimento, A. *Relações de Raça no Brasil*. Rio de Janeiro: Quilombo, 1950.

Nascimento, A. *Sortilégio (mistério negro)*. Rio de Janeiro: Teatro Experimental do Negro, 1959.

Nascimento, A. *Dramas para Negros e Prólogo para Brancos*. Rio de Janeiro: TEN, 1961.

Nascimento, A. *Teatro Experimental do Negro: Testemunhos*. Rio de Janeiro: GRD, 1966a.

Nascimento, A. "Carta Aberta ao Festival Mundial das Artes Negras," *Tempo Brasileiro*, ano IV, número 9/10 (April-June 1966), 1966b.

Nascimento, A. *Oitenta Anos de Abolição*. Rio de Janeiro: Cadernos Brasileiros, 1968a.

Nascimento, A. Teatro Negro do Brasil: uma experiência sócio-racial. *Civilização Brasileira* v. 4 n. 2 (Jul 1968). Rio de Janeiro: 1968b.

Nascimento, A. "Poder Negro poderá chegar até aqui?". *Jornal da Senzala* v. 1 n. 1 (Jan-Mar 1968), São Paulo, 1968c.

Nascimento, A. "Open Letter to the First World Festival of Negro Arts," *Presence Africaine* XXX:58 (Summer 1968), 1968d.

Nascimento, A. "The Negro Theater in Brazil," *African Forum* II:4 (Spring 1971), 1971.

Nascimento, A. "Afro-Brazilian Culture", *A Critical Quartely on Black Culture* v. 1 n. 3 & 4 (Aut. & Winter 1972), 1972.

Nascimento, A. "Afro-Brazilian Art: a Liberating Spirit," *Black Art: an International Quarterly* I:1 (Autumn 1976), 1976.

Nascimento, A. Depoimento. In: *Memórias do Exílio: Brasil 1964/ 19?? Vol. 1. de muitos caminhos*. (orgs.) Paulo Freire e Nelson Werneck Sodré. Lisboa: Livramenti, 1976b.

Nascimento, A. *Sortilege: Black Mystery*, (trad. Peter Lownds). Chicago: Third World Press, 1976c.

Nascimento, A. *"Racial Democracy" in Brazil: Myth or Reality*. (trad. Elisa Larkin-Nascimento). Ile-Ife: University of Ife, 1977.

Nascimento, A. "Afro-Brazilian Theater, a Conspicuous Absence," *Afriscopes* VII:1 (Lagos, January 1977), 1977b.

Nascimento, A. *O Genocídio do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

Nascimento, A. "Teatro Negro del Brasil: una Experiencia Socio-Racial," in *Popular Theater for Social Change in Latin America, a Bilingual Anthology*, ed. by Gerardo Luzuriaga. Los Angeles: UCLA Latin American Studies Center, 1978b.

Nascimento, A. *Brazil Mixture or Massacre*, (trad. Elisa Larkin Nascimento). Buffalo: Afrodiaspora, 1979.

Nascimento, A. *Sortilégio II: Mistério Negro de Zumbi Redivivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979b.

Nascimento, A. Nascimento, A. *Three Black Brazilian Plays* (trad. Elisa Larkin Nascimento). Buffalo, NY: Amulefi Publishing, 1979c.

Nascimento, A. "Reflections of an Afro-Brazilian," *Journal of Negro History* LXIV:3 (Summer 1979), 1979d.

Nascimento, A. *Journal of Black Studies*, v. 11, n. 2 (December 1980) (special issue). 1980a.

Nascimento, A. *O Quilombismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980b.

Nascimento, A. *Sitiado em Lagos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

Nascimento, A. "African Presence in Brazilian Art," *Journal of African Civilizations* 3:2 (November 1981). 1981b.

Nascimento, A. *O Negro Revoltado*, 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

Nascimento, A. *Afrodiaspora: Revista do Mundo Africano*, nos. 1-7. Rio de Janeiro: IPEAFRO, 1983-86.

Nascimento, A. *Axés do Sangue e da Esperança: Orikis*. Rio de Janeiro: Achiamé/RioArte, 1983.

Nascimento, A. *Jornada Negro-Libertária*. Rio de Janeiro: Ipeafro, 1984.

Nascimento, A. *Povo Negro: A Sucessão e a "Nova República"*. Rio de Janeiro: IPEAFRO, 1985.

Nascimento, A. *Brazil: Mixture or Massacre*, 2^a ed. trans. Elisa Larkin Nascimento. Dover: The Majority Press, 1989.

Nascimento, A. "Quilombismo: the African-Brazilian Road to Socialism," in *African Culture: the Rhythms of Unity*, ed. Molefi K. Asante e Kariamu W. Asante. Trenton: Africa World Press, 1990.

Nascimento, A. *Sortilege II: Zumbi Returns* (theater) in *Crosswinds: an Anthology of African Diaspora Drama*, ed. by William B. Branch. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Nascimento, A. & Larkin- Nascimento, E. *Africans in Brazil: a Pan-African Perspective*. Trenton: Africa World Press, 1992.

Nascimento, A. *Orixás: os Deuses Vivos da África/ Orishas: the Living Gods of Africa in Brazil*. [Bilingual, fully illustrated volume of artwork with poetry, texts, 74 color reproductions of the author's artworks, and critical essays by an international selection of authors including Ola Balogun, Anani Dzidzienyo, Molefi Asante, Barry Gaither, Roger Isaacs, Muniz Sodré, Clóvis Brigagão and others. Distributed in the U.S. by Temple University Press]. Rio de Janeiro: IPEAFRO, 1995.

Nascimento, A. *Thoth: Pensamento dos Povos Africanos e Afrodescendentes*, n. 1-6. Brasília: Senado Federal, 1997-98.

Nascimento, A. & Larkin-Nascimento, E. *Reflexões sobre o Movimento Negro no Brasil, 1938-1997*. In: Guimarães, A. S. A. & Huntley, L. (orgs.) *Tirando a Máscara: Ensaio sobre racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

Nascimento, A. & Larkin-Nascimento, E. "Dance of Deception: a Reading of Race Relations in Brazil". In: HAMILTON, C. V. et al. *Beyond Racism: Race and Inequality in Brazil, South Africa and the United States*. Colorado: Lynne Rienner Publishers, 2001.

Nascimento, A. *O Brasil na Mira do Pan-Africanismo*. Salvador: Federal University of Bahia Press, 2002a.

Nascimento, A. *O Quilombismo*, 2d. ed. Brasília/ Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares, 2002b.

Nascimento, A. *Sortilege II: Zumbi Returns*, trans. Elisa Larkin Nascimento. *Black Drama*, Digital Anthology of African and African Diaspora Dramatic Works. Alexandria: Alexander Street Press, 2002c.

Nascimento, A. *Sortilege: Black Mystery*, trans. Peter Lownds. *Black Drama*, Digital Anthology of African and African Diaspora Dramatic Works. Alexandria: Alexander Street Press, 2002d.

Nascimento, A. *Quilombo: Vida, Problemas e Aspirações do Negro. Edição em Fac-Símile do jornal dirigido por Abdias do Nascimento, 1948-50*. São Paulo: Editora 34, 2003.

Nascimento, A. & Sémog, E. *O Griot e as Muralhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

Nascimento, A. “O negro e o parlamento brasileiro”, co-autoria com Elisa Larkin Nascimento. In Munanga, Kabengele, org., *O negro na história do Brasil*. Brasília: UnB/ Fundação Cultural Palmares, 2004, pags. 105-151.

Nascimento, A. *Abdias Nascimento 90 anos – Memória Viva*. Catálogo Exposição 90 anos Abdias Nascimento. São Paulo/ Rio de Janeiro/ Paris, 2004b.

Nascimento, A. “Quilombismo, um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira”. In: Elisa Larkin Nascimento (org.), *Afrocentricidade, Uma abordagem epistemológica inovadora*, Coleção Sankofa v. 4. São Paulo: Summus/Selo Negro, 2009.

DVD : *Abdias do Nascimento : um afro-brasileiro no mundo; e National Archive (former National Mint)* – ambos parte da coleção da exposição “Abdias do Nascimento – 90 anos Memória Viva”, realizada pelo Ipeafro, Fundação Cultural Palmares, patrocinada pela Petrobrás.

Acervo Abdias do Nascimento (IPEAFRO):

Pasta Cartas de 1964 - 1977

Pasta Cartas de 1969 - 1975

Pasta Cartas de 1968 - 1989

Pasta Recorte de Jornais Anos 1960 a 1980

Pasta C2 - Abdias - FESTAC 77: Textos

Acervo Microfilmado TEN

Acervo Microfilmado IPEAFRO - Revista Afrodiáspora

- Outras Referências

- Achebe, C. *Things Fall Apart*. New York: Anchor Books, [1959] 1994.
- Alberti, V. & Pereira, A. A. (orgs.) *História do Movimento Negro no Brasil: Depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- Alberto, P. L. *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.
- Almada, S. *Abdias do Nascimento*. Coleção Retratos do Brasil Negro. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.
- Andrews, G. R. *Negros e Brancos em São Paulo (1888 -1988)*. São Paulo: EDUSC, 1998.
- Andrews, G. R. *Afro-Latin America: 1800-2000*. New York City: Oxford University Press, 2004.
- Appiah, K. A. *Cosmopolitismo: la ética em un mundo de extraños*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Asante, M. K. *The Afrocentric Idea*. 2nd (Revised and Expanded Edition). Philadelphia: Temple University Press, 1998.
- Asante, M. K. *Cheik Anta Diop: an Intellectual Portrait*. Los Angeles: University of Sankore Press, 2007.
- Asante, M. K. *Maulana Karenga: an Intellectual Portrait*. Malden: Polity, 2009.
- Azevedo, T. *Democracia Racial*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- Barbosa, M. *O Personalismo do Negro em Guerreiro Ramos*. SP: Tese de Mestrado do Departamento de Sociologia, USP, 2004.
- Bastide, R. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, [1958] 2009.
- Bastide, R. & Fernandes, F. *Brancos e Negros em São Paulo*. São Paulo: Nacional, 1971.
- Bastide, R. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- Bastide, R. *As Américas Negras*. São Paulo: Difel/ EDUSP, 1974.
- Bastide, R. "The present Status of Afro-American Research in Latin America", n.º103, 1974b.
- Botelho, A. & Schwarcz, L. M. (orgs.) *Um Enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- Bourdieu, P. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- Bourdieu, P. *A Distinção*. Porto Alegre/ São Paulo: Zouk/ Edusp, 2006.

- Camus, A. *O Homem Revoltado*. São Paulo : Record, [1961] 2008.
- Carneiro, E. *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro : Globo, 1950
- Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 2000.
- Collins, L. G. & Crawford, M. N. (ed.) *New Thoughts on the Black Arts Movement*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2006.
- Costa Pinto, L. A. *O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raça numa Sociedade em Mudança*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1998.
- Costa, S. *Dois Atlânticos: Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Minas Gerais: Humanitas/ Editora UFMG, 2006.
- Cruse, H. *The Crisis of the Negro Intellectual*. New York: New York Review Books, 2005.
- Cunha, M. C. *Negros Estrangeiros: Os Escravos Libertos e a sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- Custódio, T. "Caminhos e Trajetos: a trajetória intelectual de Abdias do Nascimento no exílio (1968-1981)" IN: Rodrigues, V. & Johnson, J. (Ed.) *Retratos e Espelhos. Raça e Etnicidade no Brasil e nos Estados Unidos*. São Paulo: FEA/USP, 2009.
- Dávila, J. *Hotel Trópico: Brazil and The Challenge of African Decolonization, 1950-1980*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Decraene, P. *O Pan-Africanismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.
- Degler, C. *Nem Preto Nem Branco: Escravidão e Relações Raciais no Brasil e nos EUA*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1971.
- Diop, C. A. *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Chicago: Lawrence Hill & Co., 1974.
- Du Bois, W. E. B. "The Conservation of Races." In *Du Bois Writings*, by Willian Edward Burghardt Du Bois, 815-826. New York: The Library of America, 1996.
- Du Bois, W. E. B. "The Souls of Black Folk." In *Du Bois Writings*, by Willian Edward Burghardt Du Bois, edited by Nathan Huggins, 357-548. New York: Library of Congress, 1996.
- Du Bois, W. E. B. "The Talented Tenth." In *Du Bois Writings*, by Willian Edward Burghardt Du Bois, 842-861. New York: The Library of America, 1996.
- Du Bois, W. E. B. "The Talented Tenth Memorial Address" (1948). In: Henry Louis Gates, Jr. & Cornel West. *The Future of Race* (Alfred A. Knopf, 1996), pp. 159-177.
- Dzidzienyo, A. *The Position of Blacks in Brazilian Society*. Minority Rights Group, 1971.

- Elias, N. *Mozart, Sociologia de um Gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- Ellison, R. *Invisible Man*. New York: Vintage Books: 1989.
- Fanon, F. *Toward the African Revolution*. New York: Grove Press, 1964.
- Fanon, F. *Black Skin White Masks*. New York: Grove Press, 1967.
- Fernandes, F. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: v. 1 & 2. Rio de Janeiro: Globo, [1965] 2008.
- Fernandes, F. *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Global, [1972] 2007.
- Frank, J. *Dostoiévski: as Sementes da Revolta, 1821 a 1849*. São Paulo: EDUSP, 2008.
- Freyre, G. *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global, [1933] 2004.
- Gilroy, P. *O Atlântico Negro. Modernidade e Dupla Consciência*. São Paulo, Editora 34/ Rio de Janeiro UCAM, 2001.
- Green, J. N. *Apesar de Vocês: Oposição à ditadura brasileira nos Estados Unidos, 1964-1985*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- Guimarães, A. S. A. *Classes, raças e Democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- Guimarães, A. S. A. “A Modernidade Negra”. In; Teoria e Pesquisa, n. 42 e 43, Janeiro-Julho de 2003
- Guimarães, A. S. A. “*Démocratie Raciale*”. In: Cahiers du Brésil Contemporain, n° 49-50. Paris, 2003, pp. 11-38.
- Guimarães, A. S. A. “*Intelectuais negros e modernidade no Brasil*”. Working Paper Number CBS-52-04: Oxford, 2004. Artigo disponível no site www.fflch.usp.br/sociologia/asag.
- Guimarães, A. S. A. “*Intelectuais Negros e Formas de Integração Nacional*”. In: Revista Estudos Avançados, n°. 50. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2004b.
- Guimarães, A. S. A. “*Resistência e Revolta nos 1960 – Abdias do Nascimento*”. GT Teoria Social. Caxambu: ANPOCS, Out. 2005. Artigo disponível no site www.fflch.usp.br/sociologia/asag.
- Guimarães, A. S. A. “A Recepção de Fanon no Brasil e a Identidade Negra” in: Novos Estudos n. 81, Julho, 2008.
- Hall, S. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- Hanchard, M. G. *Orfeu e o Poder*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

Hanchard, M. *Party/Politics: Horizons in Black Political Thought*. New York: Oxford University Press, 2006.

Hofbauer, A. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Unesp, 2008.

James, J. *Transcending the Talented Tenth: Black Leaders and American Century: 1919-1963*. New York: Routledge, 1997.

Larkin-Nascimento, E. *Pan-Africanism and South America: Emergence of a Black Rebellion*. Buffalo: Afrodiaspora, 1980.

Larkin-Nascimento, E. *Pan-Africanismo na América do Sul: Emergência de uma Rebelião Negra*. Petrópolis: Vozes, IPEAFRO, 1981.

Larkin-Nascimento. *Dois Negros Libertários: Abdias do Nascimento e Luis Gama*. Rio de Janeiro: IPEAFRO, 1985.

Larkin-Nascimento, E. *O Sortilégio da Cor: Identidade, raça e Gênero no Brasil*. Rio de Janeiro: Selo Negro, 2003.

Lewis, D. L. W. E. B. *Du Bois: Biography of a Race: 1868-1919* (Henry Holt and Company, 1994).

Lewis, D. L. W. E. B. *Du Bois: The Fight for Equality and the American Century: 1919-1963* (Henry Holt and Company, 2001).

Macedo, M. *Abdias do Nascimento : a trajetória de um negro revoltado*. Dissertação de Mestrado : Departamento de Sociologia, USP, 2005.

Maio, M. C. *A História do Projeto UNESCO: Estudos Raciais e Ciências no Brasil*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1997.

Maio, M. C. & Santos, R. V. *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

Marable, M. & Mullings, L. (ed.) *Let Nobody Turn Us Around: Voices of Resistance, Reform, and Renewal, An African American Anthology*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2000.

Marable, M. *Malcolm X: A life of Reinvention*. New York: Viking, 2011.

Martins Jr., Waldo. *The Mind of Frederick Douglass*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.

Martins, L. M. *A Cena em Sombras*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

Maués, M. A. M. *Negro sobre Negro: a Questão Racial no Pensamento das Elites Negras Brasileiras*. Tese de Doutorado, IUPERJ, Rio de Janeiro, 1997.

Mbembe, A. "As Formas Africanas de Auto-Inscrição." *Estudos Afro-Asiáticos*, 2001:

171-209.

Minority Rights Group. *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*. London: Minority Rights Publications, 1995.

Moore, C. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Minas Gerais: Maza Edições, 2007.

Moore, C. *Fela Esta Vida Puta*. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

Mota, C. G. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*. São Paulo: Editora 34, [1977] 2008.

Moura, C. *Rebeliões da Senzala*. São Paulo: Edições Zumbi, 1955.

Nucci, P. "Abdias do Nascimento e as elaborações da África". *Working-paper* apresentado em XIV Congresso Brasileiro de Sociologia, Rio de Janeiro, 2009.

Ongiri, A. A. *Spectacular Blackness: The Cultural Politics of the Black Power Movement and the Search for a Black Aesthetic*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2010.

Pallares-Burke, M. L. G. *Gilberto Freyre: um Vitoriano dos trópicos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

Police, G. *Abdias do Nascimento. L'Afro-Brésilien reconstruit, 1914-1944 (2 vs.)*. Rennes, 2000. Tese (Doutorado), Département de Portugais: Université Rennes 2, Haute Bretagne.

Posnock, R. *Color & Culture: Black Writers and the Making of the Modern Intellectual*. Boston: Harvard University Press, 1998.

Ramos, A. *Culturas Negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1946.

Ramos, Alberto Guerreiro. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. 2nd. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1995.

Ramos, Arthur. *A Aculturação Negra no Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1942.

Ratts, A. *Eu Sou Atlântida: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2007.

Ratts, A. & Rios, F. M. *Lélia Gonzalez*. Coleção Retratos do Brasil Negro. São Paulo: Selo Negro Edições, 2010.

Said, E. W. *Beginnings: Intention & Method*. New York: Columbia Press, 1985.

Santos, J. T. dos. *O poder da Cultura e a Cultura no Poder: A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2005.

Sarlo, B. *Modernidade Periférica: Buenos Aires 1920 e 1930*. São Paulo: Cosac &

Naify, 2010.

Saunders, F. S. *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters (Who Paid the Piper?)*. New York: The New Press, 2000.

Schwarcz, L. M. "Lima Barreto: termômetro nervoso de uma frágil República" in: Barreto, L. *Contos Completos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Siqueira, J. J. *Entre Orfeu e Xangô: A emergência de uma nova consciência sobre a questão do negro no Brasil 1944/1968*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

Skidmore, T. E. *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

Smethurst, J. E. *The Black Arts Movement: Literary Nationalism in the 1960s and 1970s*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.

Soyinka, W. *Myth, Literature and The African World*. New York: Cambridge University Press, [1976] 2005.

West, C. "The Dilemma of the Black Intellectual." In *Keeping the Faith: Philosophy and Race in America*, by C. West, 67-87. New York: Routledge, 1993a.

West, C. & Gates Jr., Henry Louis. *The Future of the Race*. New York: Knopf, 1999.

West, C. *Brother West: Living and Loving Out Loud, a Memoir*. New York: Smiley Books, 2009.

West, C. *Race Matters*. Boston: Beacon Press, 1993b.

Wintz, C., ed. *African American Political Thought: 1830 – 1930* (M. E. Sharpe, 1996).

Wright, R. *Filho Nativo*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1966.

Wright, W. D. *Black Intellectuals, Black Cognition, and Black Aesthetic*. Praeger, 1997.