

Clóvis Moura e o desvendar do racismo brasileiro: o discurso sobre o negro na literatura de cordel

Alessandra Teixeira* e Karina de Franca Silva Valle**

Resumo:

O artigo pretende resgatar a importância do pensamento Mouriano para o debate sobre a formação da identidade étnica e da consciência racial do povo negro no Brasil. Recorremos, para tanto, à obra *O preconceito de cor na Literatura de Cordel*, na qual o autor empreende uma análise de matriz histórico-materialista para interpretar o desvirtuamento ideológico desse gênero literário, e seu papel como meio de difusão do racismo e de difamação da população negra. Os achados de Moura nesta obra, como as noções de “desarticulação da consciência étnica” e de “negação da identidade racial”, são analisados à luz de formulações do próprio autor, desenvolvidas em obras posteriores, e colocados em conversação com intelectuais que se inscrevem em seu legado.

Palavras-chave: cordel; negritude; branqueamento; consciência racial; racismo.

Clóvis Moura and the unveiling of Brazilian racism: the discourse on black people in cordel literature

Abstract:

This article aims to highlight the importance of Mouran's thinking for the debate on the formation of ethnic identity and racial awareness among black people in Brazil. To this end, we turn to “O preconceito de cor na Literatura de Cordel”, in which the author undertakes a historical-materialist analysis to interpret the ideological distortion of this literary genre and

* Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo. Professora Adjunta da Universidade Federal do ABC (UFABC), São Bernardo do Campo-SP, Brasil. Líder do Grupo de Pesquisa *Resistências: Memória, controle social e interseccionalidades*, certificado no diretório do CNPq. Bolsista Produtividade CNPq (PQ2). End. eletrônico: alessandra.teixeira@ufabc.edu.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2003-3910>

** Doutora pelo Programa de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do ABC (UFABC), São Bernardo do Campo-SP, Brasil. Pesquisadora do Grupo de Pesquisas do CNPq *RESISTÊNCIAS: controle social, memória e interseccionalidades*. End. eletrônico: kfsvalle@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5645-4496>

its role as a means of spreading racism and defaming the black population. Moura's findings in this work, such as the notion of "disarticulation of ethnic consciousness" and "denial of racial identity", are analyzed in the light of formulations he developed in later works, in conversation with intellectuals who are part of his legacy.

Keywords: cordel; blackness; whitening; racial awareness; racism

Introdução

A importância da obra de Clóvis Moura para o pensamento social brasileiro tem sido recentemente recuperada, sobretudo pelo empenho dos movimentos sociais (em especial os movimentos negros), que constituem o lócus de luta e resistência a partir dos quais o caráter revolucionário de sua obra se enunciou.

Neste artigo, nossa proposta será resgatar a importância do pensamento mouriano para o campo dos estudos étnico-raciais, especialmente no que se refere ao debate sobre a formação da identidade étnica e da consciência racial do povo negro no Brasil. Nessa temática, aliás, reside um dos principais elementos de vanguarda da obra do autor, por ter exposto as vísceras do racismo brasileiro a partir de um processo complexo de "negação e desarticulação étnica" do povo negro, num momento em que o mito da democracia racial era ainda pulsante por aqui.

Outro diferencial epistêmico foi a aposta de Moura numa abordagem materialista para compreender a formação de tal fenômeno, pela qual o modo de produção capitalista (escravista e depois dependente) e as relações sociais que a partir dele se organizaram, seriam a chave para interpretar a peculiaridade do racismo brasileiro. Por outro lado, ao reivindicar uma compreensão materialista dos fenômenos culturais e daqueles que dizem respeito aos processos de subjetivação, Moura se opõe também a uma visão ortodoxa do marxismo, aliás muito em voga no pensamento social brasileiro do período, que insistia na centralidade da classe como elemento explicativo das dinâmicas sociais no país, relegando os marcadores de raça e gênero a elementos "identitários" secundários, cuja abordagem prioritária implicaria na dissolução da solidariedade de classe. O debate ainda hoje é muito presente nos ativismos sociais e políticos e nas ciências humanas em geral, o que reforça a importância e a atualidade da obra de Clóvis Moura, e a pertinência de seu resgate.

Elegemos para este artigo um estudo menos conhecido de Moura, *O preconceito de cor na Literatura de Cordel*, publicado em 1976, elaborado a partir da análise de 25 cordéis de procedência de diferentes cidades do sertão nordestino e também de Goiás, selecionados aleatoriamente pelo autor. Os achados revelados por Moura, ao lado de sua análise, serão enriquecidos, neste artigo, com formulações por ele desenvolvidas nas obras posteriores *O Negro: do bom escravo ao*

mau cidadão [1977], *A sociologia do Negro Brasileiro* [1988] e *Dialética Radical do Brasil Negro* [1994], que serão aqui também trazidas e discutidas.

Partindo da grande questão norteadora sobre o que implica um discurso e como se dá sua construção social, buscamos apreender, da leitura da obra de Moura, a construção social (e histórica) do discurso acerca das pessoas negras no Brasil, colocando seus insights ainda em conversação com conceitos trabalhados por autoras e autores a ele contemporâneos/as como Lélia Gonzalez (2020), e de intelectuais que se inscrevem na tradição de seu pensamento como Kabengele Munanga (2020).

Branqueamento, mestiçagem e o “abastardamento” dos cordéis

O estudo proposto por Clóvis Moura em sua obra *O preconceito de cor na Literatura de Cordel* (1976) nos remete a práticas discursivas muito bem elaboradas acerca da população negra brasileira, identificado, em uma amostragem de 25 publicações, o preconceito racial presente em uma linguagem reconhecida como “expressão popular”. O empreendimento de Moura vai no sentido de problematizar como um gênero literário tão específico, tão regional, tão brasileiro quanto à literatura de cordel, se transformou em uma ferramenta sofisticada de difusão do preconceito de cor e de difamação da população negra, desestabilizando as relações entre membros da classe trabalhadora.

Em um cenário e num contexto histórico no qual autores desse gênero, embora pertencentes às camadas populares, recebem influência de uma classe dominante, essa literatura acabou por reproduzir estereótipos que colocaram a população negra em uma condição de subalternidade. Moura analisa a transformação da linguagem desse gênero literário, desvirtuada em seu propósito original, a partir do fenômeno do “abastardamento”, pelo qual

os autores dessas histórias passam, então, a funcionar como veículos transmissores de pensamentos conscientemente elaborados para neutralizar o movimento social no campo, e, ao mesmo tempo, difundir uma ideologia conformista e alienada. (Moura, 1976, p. 7).

Moura dedica-se a essa pesquisa no início dos anos 1970, na fase mais brutal da ditadura militar, e atento às investidas que o aparelho ideológico do regime fazia junto às massas e seus meios de produção e difusão cultural, analisa seu efeito no “desvirtuamento ideológico desse gênero de poesia popular” (Moura, 1976, p.7), e sua apropriação como um órgão de comunicação do regime, com a finalidade de manutenção ou mesmo ratificação das formas de subjugação e inferiorização dos grupos racializados. No empenho de reificar o negro como “mão cidadão”, o “abastardamento total” pode ser assim considerado um fenômeno alienador que, como efeito direto, confere sustentação ao racismo, com sua prática discursiva que

mobiliza expedientes renovados de racismo, ora explícito, ora mascarado. A prática discursiva dos cordéis, legitimada socialmente enquanto lugar de enunciação de um saber popular genuíno, cumpria assim a função de inferiorização ontológica dos indivíduos racializados, interessante ao regime autoritário empenhado na desmobilização política e na criminalização dos negros no país.

Refletindo sobre as imagens empregadas nas ilustrações contidas nos cordéis, as amostras de Moura para sua análise, considerando-as para além de ilustrações, pois são verdadeiros documentos constitutivos de discursos, formadores de uma “ética do ver” (Sontag, 2004, p. 13), percebemos a intencionalidade em tornar todos os sujeitos racializados como inferiores, não apenas em se tratando de sua atuação coadjuvante na obra, mas relegando a eles um papel vulgar, de baixa e de indignos.

**A grande peleja de José Mariano com
Cícero Ferreira de Lima** (sem autoria)

Eu vi uma negra lá em Tambaú
com cada coxa que só um pilão
no pescoço dela eu passei a mão
ela era filha de João Calú
abraçou-me dizendo meu filho Zulú
vamos para as águas para nós mergulhar
eu sou uma fêmea e você um macho
tu fica por cima eu fico por baixo
eu sou uma fêmea e você um macho
dá certo nós dois por dentro do mar
(Moura, 1976, p. 26)

Em relação às mulheres negras, a linguagem dos cordéis operava no reforço dos estereótipos que normalizam sua objetificação e a violência sexual contra elas promovida, inscritas na lógica de funcionamento das práticas coloniais, desde o “escravismo pleno”. Assim, no material analisado transcrito acima, Moura flagra tanto a imagem hipersexualizada da mulher negra, a serviço do desejo do homem branco, como também sua representação desumanizada, que a constituindo como “fêmea-não mulher”, assim como seu par racial, o homem negro, como “macho-não homem”, expressões do pensamento dicotômico e hierárquico instituído pela modernidade, aqui como manifestação direta daquilo que María Lugones chamou “colonialidade de gênero” (Lugones, 2020).

Além de ser hipersexualizada e objeto de investida sexual do homem branco, a mulher negra ocupou uma posição estratégica responsável pela reprodução social no regime escravista, nas figuras da mucama, da ama de leite, reatualizada desde o ocaso da escravidão na trabalhadora doméstica que, nos dizeres de Lélia Gonzalez, se constituirá como a “mucama permitida”, o “burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas” (Gonzalez, [1984], 2020, p. 82). Não por acaso Gonzalez enxerga na doméstica o outro lado da exaltação (e objetificação) da

“mulata”, mas não deixa de vislumbrar que ambas as representações são incidentes sobre as mesmas sujeitas, e a consagração de uma durante o carnaval harmoniza-se, e não ilide, a subjugação e subalternidade cotidiana a que a outra se vê submetida, cotidianamente, no restante do ano. No cordel abaixo, a mulher negra retratada é uma “ama”, uma reminiscência às trabalhadoras escravizadas no contexto doméstico, que vivem no contexto contemporâneo os efeitos de uma espécie de prolongamento interminável das sujeições herdadas da escravidão. O desrespeito e a humilhação dirigidos a essa mulher nos dão conta do rebaixamento de status a que tais trabalhadoras são expostas:

**Exemplo de um Ateu que atirou na
Imagem de São José** (autoria de Francisco Sales Areda)

A ama saiu correndo
no meio daquela zuada
Renovato deu-lhe um chute
que a pobre negra coitada
caiu no meio do terreiro
se levantou derrengada.
(Moura, 1976, p. 27)

Com relação aos homens negros são destinadas as representações, verbais e imagéticas, que os constroem como ligados ao mal, abjetos, com falhas de caráter, além de agressores sexuais *insitos*, em desconcertante semelhança à construção do “mito do estuprador negro” de que nos fala Angela Davis (1983), ao trazer a retórica que legitimava a violência, perseguição, segregação e morte dirigidas aos negros estadunidenses, durante o extenso período da segregação racial naquele país. Em outro cordel selecionado por Moura, cuja estória se passa no sertão de Teresina, o personagem “Topa tudo” corporifica a narrativa de rebaixamento de status do homem negro, na qual diversos elementos racistas irão se combinar traduzindo a complexidade do racismo brasileiro.

O Mascarado da Noite ou o Ladrão de boa-fé

(sem autoria)
(...)Este dito fazendeiro
tinha um negro valentão
por nome de Topa Tudo
mais forte do que o Sansão
lhe chamavam cascavel
venoso do sertão.
(...)
No dia em que Topa Tudo
não tinha com quem brigar
nem comia nem bebia
sua vida era insultar
a quem pudesse matar

Ou por outra carregava
donzela e mulher casada
pra fazenda onde tinha
uma casa abandonada
e lá ele praticava
a sua ação depravada
(Moura, 1976, p. 28)

Na estória, Topa Tudo é descrito como um valentão, vil, violador de donzelas (brancas e ricas, por suposto), que além do mais deseja possuir e se casar com Ritinha, a filha do fazendeiro, tomando do patriarca branco ambas as propriedades (a filha e a fazenda), constituindo-se assim como duplamente ameaçador à ordem hegemônica branca, tanto em sua dimensão simbólica como material. Então Topa Tudo arma uma trama atroz, mascarando-se para assassinar o patrão, e apresentar-se como o protetor de Ritinha e da viúva, mas recebe de ambas a recusa, que vem expressa em um repúdio em relação ao enlace inter-racial. Assim a viúva dissipa as pretensões de Topa Tudo:

A viúva disse: eu posso
tudo a você confiar
minha casa pra você
com cuidado vigiar
porém nem eu nem Ritinha
consigo não quer casar.
(Moura, 1976, p. 29)

A viúva esclarece que o único lugar admissível ao negro é o de feitor, trabalhador de confiança, mas jamais proprietário, marido ou patriarca. No panfleto, a ira de Topa Tudo frente à recusa converte-se em mais vilania, levando-o a simular o roubo de uma peça de roupa de Ritinha, para acusar o “filho de uma velhinha” do crime, e então também assassiná-lo, o que é seguido da morte também da mãe, por desgosto. Diante de tamanha atrocidade, emerge um herói para salvar a pobre donzela, e então ocupar o lugar do fazendeiro. É Faísca Elétrica, irmão do rapaz injustamente assassinado, esperadamente um homem branco, “munheca bem respeitada” que denuncia a trama. Ele desmascara Topa Tudo lhe proferindo as seguintes injúrias:

Nesta voz Faísca Elétrica
investiu ao negrão
e disse: negro nojento
subejo e resto do cão
você agora me paga a morte do meu irmão
(Moura, 1976, p. 31)

Ritinha então obriga Topa Tudo a confessar os crimes, e ela mesma vinga os mortos, cravando um punhal “no peito do assassino”. O “gran finale” vem então com o restabelecimento da paz e da ordem na região, pela eliminação do sujeito perigoso e abjeto, causador de todo o mal e intranquilidade, e essa ordem é selada com o casamento intrarracial.

E por generosidade
ela mandou enterrar
o corpo de Topa Tudo
e depois foi abraçar
Faísca Elétrica, o herói
e tratou de casar

Enquanto o negro vivia
ali não ia ninguém
nas depois da morte dele
quando um vai outro vem
graças a Faísca Elétrica
e a Deus do céu também
(Moura, 1976, p. 32)

Moura (1976) destaca esse último aspecto como o mais importante na arquitetura da narrativa da peça: a objeção determinada ao casamento interétnico. E conclui: “Em todas as sociedades onde há preconceito racial o seu epicentro é exatamente esse: o casamento inter-racial, especialmente quando a mulher é branca e o macho é negro” (Moura, 1976, p. 32).

Por essa constatação, Moura refuta o principal argumento mistificador acerca da democracia racial do país: a consagração da mestiçagem como elemento cultural pacificador. Se em Freyre (1983) os intercursos sexuais entre senhores brancos e mulheres negras escravizadas, marcados pela violência ou no mínimo pela assimetria nas posições de poder (elementos obnubilados na análise culturalista do autor), levaram à miscigenação na formação demográfica do país, nem por isso os casamentos interraciais foram aceitos ou legitimados socialmente, menos ainda quando o par inter-racial fosse composto pelo homem negro e a mulher branca. Moura (1976) recorda que, não obstante o preconceito generalizado, ainda assim os relacionamentos inter-raciais ocorrem no país, às vezes no seio mesmo do grupo tradicional, mas destaca que nesses casos há um esforço transgeracional para o “branqueamento do elemento de cor que nele se introduziu” (Moura, 1976, p. 32), através dos atributos distintivos de status social ou de posição econômica.

Para Moura, compreender como a ideologia do *branqueamento* foi se constituindo no país como elemento marcante do preconceito de cor, exige uma análise histórico-materialista, que ele empreenderá sobretudo em trabalhos posteriores, como em *Dialética Radical do Negro no Brasil* [1994] (2021). É na

emergência de uma segunda e mais complexa fase do escravismo brasileiro, o “escravismo tardio”, a partir da década de 1850, quando o “crescimento rápido e acentuado das relações capitalistas” (Moura, 2021, p.83) se implementa no país, mantendo-se, contudo, o escravismo como a base da organização social e do modo de produção, que uma política deliberada de branqueamento tem início.

Para entender como ela foi empreendida neste momento, é preciso levar em conta as escolhas e apostas das elites políticas e econômicas quando do processo que levaria à Independência em 1822: a intensificação, e não a abolição, do tráfico de escravizados e da escravidão. Assim, diante da iminência da ameaça do ocaso da escravidão, advinda de pressões crescentes da Inglaterra, uma série de medidas foram tomadas para “redobrar a aposta” na escravidão e no tráfico (já ilegal) transatlântico de escravizados, nos termos de Inaê Lopes dos Santos (2022). A partir de 1850, contudo, com o processo de modernização crescente e a derradeira e incontornável proibição do tráfico de escravizados, inicia-se o conjunto de “medidas modulares” (Moura, 2021) para que a passagem para o trabalho livre fosse realizada de modo a preservar a estrutura agrária de alta concentração de propriedade e garantir a manutenção do grupo negro em permanente sujeição e subalternidade, por estratégias de asfixia e imobilidade social, que levarão ao que Moura designará “barramento social”.

Para compreender como essas medidas foram basilares para a política de “branqueamento” da população brasileira, operando ao mesmo tempo como programa eugenista e ideal emancipador (inalcançável) do grupo oprimido, é importante destacar ao menos a centralidade que duas dessas medidas desempenharam nesse processo: a Lei de Terras e a Política Imigrantista. A Lei de Terras foi responsável por criar uma barreira real para a aquisição de propriedade pelos ex-escravizados, uma vez que requeria poder econômico que, obviamente, sua condição lhe restringia ou mesmo vedava. Para além dessa precisa interdição, com a Lei de Terras se visava também custear a política imigrantista, ou seja, a vinda dos trabalhadores brancos estrangeiros para explicitamente branquear a massa trabalhadora, ressoando a retórica que vinha sendo ornada pelo racismo científico à época, sobre a desqualificação do trabalho negro, embora tenham sido suas mãos e sua expertise as únicas a construir o país até aquele momento. Segundo Moura,

o que se desejava, em última instância era, através dessa estratégia de modernização, conservar-se a grande propriedade, mas com o trabalhador livre importado, descartando-se, assim, definitivamente a integração do trabalhador nacional, especialmente do ex-escravo negro, após a Abolição (Moura, 2021, p.108).

O branqueamento será a ideologia na qual as práticas racistas se assentam na passagem do escravismo (pleno e tardio) para o “capitalismo dependente”, no pós-abolição. Ele estará na base de um conjunto de práticas institucionais mais acintosas ou mesmo de segregação da população negra no país, como a criminalização da vadiagem e da capoeira, a perseguição policial às práticas religiosas e culturais afro-brasileiras, e, enfim, do escrutínio à vida cotidiana à marginalização do povo negro.

Se antes da Era Vargas tais práticas mantinham-se bem ornadas pelo racismo científico, a partir da década de 1930, a ideia de uma mestiçagem “positiva” vai se definindo como a marca pacificadora da identidade nacional brasileira, amparada na própria teoria social que lhe dará contornos acadêmicos, ao lado de empreendimentos nacionalistas de caráter assimilacionista durante o Estado Novo. Nesse contexto, o processo de obliteração da consciência étnica dos negros no Brasil acentuou-se, ao lado mesmo de sua marginalização crescente. A estratégia para fugir do racismo mascarado era, assim, segundo Moura, os expedientes de negação da raça e da cor, que produzirão, internamente ao grupo racializado, fissuras que irão aprofundar sua alienação racial ou ainda a “neurose” em que se encontravam mergulhados (Moura, 2019). Os cordéis a seguir apresentados são ilustrativos desses processos.

Identidade negra e consciência de classe

Imerso no mito da democracia racial, um processo que será bem sucedido em estabelecer, nos dizeres de Moura (2019) “uma ponte ideológica entre a miscigenação (que é um fato biológico) e a democracia (que é um fato político)” (Moura, 2019, p. 89), a ideologia do branqueamento se sofisticará a partir dos expedientes de escamoteamento do próprio racismo, apresentando-se na própria negação da negritude.

Assim, Moura flagra, na análise dos cordéis, o branqueamento também pela via da *assimilação*. Uma forma do negro garantir sua humanidade é sua tentativa de se assemelhar aos modos e costumes dos brancos, com o intuito de fugir da inferiorização. “Ao invés, portanto, de uma defesa da sua cor, o que faz é procurar passar por branco através da assimilação daquilo que para ele representa as virtudes características da raça tida como superior” (Moura, 1976, p. 34).

No cordel abaixo, encontramos o duelo entre dois personagens, Maria Roxinha, uma mulher parda e José Gustavo, um homem negro.

Peleja de José Gustavo com Maria Roxinha na Bahia

(autoria: José Gustavo)

MR - De boi se espera a pontada
do vulcão lava e cratera
da cobra se espera o bote
e da montanha uma fera

do burro se espera o coice
do negro o que se espera?

JG - Roxinha não é a cor
que recomenda o sujeito
que sua mãe era branca
e que miséria tem feito?
e por causa de uma delas
você nasceu desse jeito

MR- Eu não gosto de quem canta
falando em mãe e avó
se pessoalmente ofendo
receba a ofensa só
vem agora esse crioulo
chumbregar meu caritó

JG - Eu também nunca fiz isto
mas agora fui forçado
para ver se a senhora
se lembra do passado
que é melhor preto puro
do que branco misturado

MR - Negro em banho perde três coisas
o tempo a água é só sabão
quanto mais ele esfrega
mais fica um tição;
queres tomar meu conselho?
tu deixas banho de mão

JG - Eu sou um dos pretos brancos
digo, não é pabulagem
e não é com todos os brancos
que faço camaradagem
pois conheço porca branca
que ronca e bebe lavagem
(...)
(Moura, 1976, p. 33)

O embate entre eles é uma manifestação, ao mesmo tempo do “racismo de marca” que caracterizaria o fenômeno no país, nos termos propostos por Oracy Nogueira [1955] (2006), quanto da desarticulação étnica do grupo racializado que, ao invés da percepção do fenômeno opressor da racialização e do racismo que operam à serviço da hegemonia branca, se divide internamente, rivalizando-se segundo o gradiente cromático. Assim, a pessoa parda (pejorativamente classificada como “mulata”, categoria nativa muito operante no período) busca-se refugiar na maior

proximidade cromática e fenotípica ao branco redentor, recorrendo para isso aos elementos diacríticos que a distanciam da identidade negra, a qual repudia recorrendo ao mesmo discurso racista que a poderia atingir em outra cena identificadora. Já a pessoa preta defende-se buscando atacar a indefinição racial do mestiço, atribuindo-lhe um defeito ínsito de moral ou de caráter, buscando-se ainda refugiar numa espécie de pureza racial que também está, em verdade, à serviço do supremacismo branco e da branquitude. Moura observa que o sujeito identificado como negro no cordel (chamado de “crioulo” pela mulher parda) chega a se branquear ao aceitar os valores brancos, inferiorizando os mestiços que representariam a mistura racial, numa espécie de revigoração do racismo científico das primeiras décadas do século XX.

É uma soma que resulta zero para o grupo negro, atestando as dificuldades e óbices para a configuração da identidade negra, ou seja, da negritude, no período. Na obra *A Sociologia do Negro Brasileiro* [1988] (2019), Clovis Moura nos apresenta o já antológico catálogo de cores autoatribuídas pela população brasileira no censo demográfico de 1980: nada menos do que 136 diferentes tipos de classificação que iam de cores a frutas e vegetais, além de adjetivos e expressões variadas como “queimada”, “cor de burro quando fuge”. Moura enxerga nessas classificações uma estratégia de “fuga simbólica” dos indivíduos racializados, que buscam a todo custo escapar da realidade étnica e da identidade negra, que os diferencia, hierarquiza e inferioriza. Mas, como ele aponta, a tentativa de “compensar a discriminação” não surte o efeito desejado, pois ela está baseada em mecanismos alienadores que reificam o mito da democracia racial ao invés de denunciá-lo, o que contribui para o agravamento do racismo e da discriminação e não em seu enfrentamento.

Kabengele Munanga [1999] (2020), em um já clássico estudo sobre a mestiçagem no Brasil, constatou como ela teria operado como ferramenta poderosa de aniquilamento da identidade negra e afro-brasileira¹. Munanga destaca, em consonância a Moura (2019), a função alienadora que ela teria desempenhado junto aos afro-brasileiros que

interiorizaram os preconceitos negativos contra eles forjados e projetam sua salvação na assimilação dos valores culturais do mundo branco dominante. Daí a alienação que dificulta a formação do sentimento de solidariedade necessário em qualquer processo de identificação e de identidade coletivas. Tanto os mulatos quantos os chamados negros “puros” caíram

¹ A obra de Munanga é anterior às políticas de ação afirmativa no Brasil e, portanto, seus possíveis efeitos relativos à identidade negra não foram aferidos. Clóvis Moura também não viveu para vê-las operando, embora em suas últimas entrevistas tenha sido pessimista quanto ao modus de sua implementação futura. É de se registrar, no entanto, que os últimos dois censos demográficos (2010 e 2022) registraram um aumento notável da população que se autoatribui como negra (pretos e pardos), o que levou à prevalência dos negros na composição demográfica do país.

na armadilha de um branqueamento não qual não terão todos acesso, abrindo mão da formação de sua identidade de “excluídos” (Munanga, 2020, p. 89).

A análise sobre a formação e a tomada da consciência racial em Moura, contudo, acontece levando em conta não apenas os elementos culturais, mas antes interpretando-os a partir das relações e das dinâmicas socioeconômicas estabelecidas na ordem capitalista. As relações de classe, nessa perspectiva, não podem ser apartadas de uma interpretação sobre o *modus operandi* do racismo, ganhando um contorno específico em uma sociedade que prolongou a escravidão e ainda consagrou o mito da democracia racial.

Um cordel em especial trazido por Moura (1976) em que Lampião decide disputar com Lúcifer a “presidência do inferno”, e para tanto ele acaba por “branquear o inferno”, tomado por “diabos negros” sob a gestão de Lúcifer. Nessa fabulação popular, Lampião assume uma personalidade conservadora e capitalista, que busca erradicar a “vadiagem”.

A chegada de Lampião no Inferno

(autoria: José Pacheco)

Todos os diabos votaram
do dia da eleição
contaram todos os votos
no fim da apuração
Lampião ganhou 500
Lucifer ganhou 600
e cinquenta em um milhão

(...)

Lampião disse: negrada
hoje a porca torce o rabo
na vida material
lutei quase que me acabo
hoje boto no caderno
que dentro deste inferno
não fica nem um diabo.

(...)

(Moura, 1976, pp. 46-47).

O exército mobilizado por Lúcifer para enfrentar Lampião (esse último embora derrotado democraticamente, pretende tomar o poder à força) é todo ele composto por “demônios negros”, com nomes sugestivos como “Cão Gazolina”, o que revela, segundo Moura (1976) que nessa simbologia popular no Nordeste o “Cão”, e seu sinônimo “Diabo”, são negros e não vermelhos. E prossegue a luta:

O negro pegou a pista
e seguiu na desfilada
quando chegou no inferno

Lampião de retaguarda
deu-lhe um tapa sutil
que a muchila foi cair
perto da tábua lascada.
(...)
Lampião só de diabo
matou cinco mil e cem
(...)
Aqui só fica
diabo trabalhador
(...)
Demais aqui eu não boto
gente ruim na minha lista só tem vaga no inferno
pra homem capitalista
como bem para doutor
mecânico e aviador
engenheiro e motorista.
(Moura, 1976, pp. 48 e 50).

Lampião vence a luta, realizando uma verdadeira limpeza racial, e instaurando no inferno uma empresa capitalista, dotada de uma ética do trabalho e do “empreendedorismo”, numa subversão radical do ethos cangaceiro que o imortalizou na região. Embora desse ethos se retenha a violência, sob o efeito do “abastardamento” no discurso do cordel retratado ela opera à serviço de uma ideologia que não poderia ser mais estranha à experiência vivida do cangaço.

Mais uma vez deve se apontar a abordagem materialista na obra de Clóvis Moura, e seu esforço em não dissociar sua interpretação sobre a formação do racismo brasileiro de uma análise que levasse em conta a dimensão socioeconômica, a caracterização nacional do modo de produção capitalista (dependentista), e assim as conexões inextricáveis entre a *consciência de classe* e *consciência étnico-racial* para o sucesso de qualquer projeto emancipador. Além de atestar, pelos dados socioeconômicos, o quadro de marginalidade e privação social resultantes das estratégias de barramento e imobilismo social empreendidas contra a população negra desde a abolição incompleta, Moura destaca a funcionalidade do racismo para a existência do sistema capitalista, sobretudo para as formas de exploração que ele opera, ressoando reflexões tecidas pelo marxismo negro estadunidense, em período próximo.

A perspectiva mouriana, bastante vanguardista àquele tempo, associa capitalismo e racismo como dois fenômenos inextricáveis, sendo impossível, em seus termos, debelar um sem enfrentar o outro, razão pela qual seu possível pessimismo com políticas de justiça social de caráter afirmativo, e não transformativo. Sem enfrentar os processos que continuam a *expropriar* a força de trabalho racializada (Fraser, 2020), e que moldam a divisão racial do trabalho (e suas

estratégias de invisibilização) no capitalismo contemporâneo, as lutas anticapitalista e antirracista perdem qualquer potência emancipatória e transformadora.

É desse modo que Moura (1976) conclui, na sua análise do preconceito de cor na literatura dos cordéis, sobre o devir da consciência étnica dos negros no Brasil interconectado à consciência da opressão de classe

Na sociedade capitalista, somente quando o negro adquire a consciência de classe e conclui pela impossibilidade de diluir o preconceito se extingui esse tipo de sociedade, pode adquirir um horizonte projetivo autoconsciente e vê a ligação que há entre a sua situação racial e o problema social. Na medida em que ele é mantido - pelo sistema de compressão social - nos últimos extratos socioeconômicos e sente que o problema de cor está ligado, em um país de passado escravista recente, ao problema de classe, pode assimilar uma ideologia desalienadora, capaz de orientá-lo na solução de seu problema que se confunde e se identifica com os das camadas mais proletarizadas da sociedade brasileira atual (Moura, 1976, p. 38).

Considerações finais

Na análise empreendida por Moura sobre a literatura de cordel foi possível destacar dois grandes eixos de interpretação: um voltado ao esforço de representação dos negros a partir de sua subjugação, sua inferioridade étnica e baixa moral, e outro que é a expressão dos elementos desarticuladores da consciência étnica, a ideologia da mestiçagem como “ponte ideológica” que sustenta o mito da democracia racial. Esses dois eixos, a da inferioridade ontológica étnica do negro, e seu mascaramento pela ideologia da mestiçagem, irão compor o centro de um constructo definido por Moura como a “(des)articulação da identidade racial do negro brasileiro” cujo efeito será a reprodução do racismo.

Para Moura, contudo, para compreender como opera o racismo é imprescindível uma análise que leve em consideração, numa perspectiva histórica, as condições materiais de produção da subordinação e da marginalidade dos negros, do sistema escravista ao capitalismo dependente. Empreender esse tipo de interpretação permitirá compreender como o racismo se interconecta à exploração de classe, para operar como a pedra de toque de um sistema moldado, desde seu alvorecer, na subjugação de grupos racializados e em sua desumanização, como condição básica para sua manutenção.

Referências

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.

- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). *Pensamento feminista brasileiro – formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). *Pensamento feminista hoje – perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo,, 2020.
- MOURA, Clóvis. *Dialética Radical do Brasil Negro* [1994]. São Paulo: Anita Garibaldi, 2021.
- _____. *Sociologia do Negro Brasileiro*. [1988]. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- _____. *O preconceito de cor na literatura de cordel* (Tentativa de Análise Sociológica). São Paulo: Editora Resenha Universitária, 1976.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, vol. 19, n. 1, 2006.
- SANTOS, Inâê Lopes dos. *Racismo Brasileiro*. Uma história da formação do país. São Paulo: Todavia, 2022.
- SONTAG, Susan. *Sobre fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.