

## Macunaíma, embranquecimento e identidade

Ygor Corrêia Leite Pena\*

**Resumo:** O presente artigo pretende discutir as condições de nascimento da identidade política negra nas sociedades racistas da América Latina. A partir de uma hipótese de leitura de *Macunaíma (o herói sem nenhum caráter)* na qual haveria na obra de Mário de Andrade um processo de *embranquecimento* correspondente à viagem do herói para São Paulo, definimos e distinguimos os conceitos de *idiosincrasia de governanças* e *idiosincrasia racial*. Em seguida, apropriamo-nos e movimentamos os conceitos de “consciência e memória”, “sujeito/‘Eu’”, “ser negro” e “perspectivismo das narrativas e da História”, baseados nos escritos de Lélia Gonzalez, para questionarmos a identidade do movimento negro. E, por fim, propomos uma “identidade”/afinidade (*identidade Macunaíma*), para o movimento negro revolucionário contemporâneo, atenta aos processos e políticas de embranquecimento das colônias luso-espanholas.

**Palavras-chave:** Embranquecimento, Identidade, Lélia Gonzalez, Macunaíma, Racismo.

### Macunaíma, whitening and identity

**Abstract:** This article intends to discuss the conditions for the emergence of black political identity in Latin America racist societies. Starting from the presentation of a reading hypothesis of *Macunaíma (o herói sem nenhum caráter)* in which there would be a *whitening* process on the hero's trip to São Paulo, we defined and differentiated the concepts of *governance idiosyncrasy* and not just *racial idiosyncrasy*. After that, we questioned the black movement's identity. And, finally, to propose an “identity”/affinity (*Macunaíma identity*), for the revolutionary contemporary black movement, regarding the whitening policies in the Portugal and Spanish colonies.

**Key-words:** Whitening; Identity; Lélia Gonzalez; Macunaíma; Racism.

*Laroiê Exu!*

### Introdução

O movimento negro brasileiro, podemos quiçá estender para todos os grupos e movimento de discussões “identitárias”, nos últimos quarenta anos, ou pelo menos desde a consolidação da “Constituição Cidadã” de 1988, tem passado por longas discussões sobre a legitimidade de sua existência. Desejosos de indicar a frivolidade desse movimento, repetidas vezes questionam-no sobre quais são seus sujeitos políticos ou quais são as pautas democraticamente relevantes – que não estariam impondo supostos

---

\* Mestrando pela UFRJ. Contato: ygor\_pena@hotmail.com

“ideais segregacionistas” aos moldes norte-americanos ou de “racismo às avessas” – dentro de um país tradicionalmente tido como “cordial”, onde existiu um encontro democrático da miscigenação entre índios, negros e portugueses, a alva princesa “aboliu a escravidão” num gesto de benevolência, e tivemos o “branco mais negro do Brasil” como um dos pais da bossa-nova e gênio da Música Popular Brasileira. Contudo, desde 2012 com a sanção da Lei de Cotas e as Jornadas de Junho de 2013 – talvez possamos apontar para o estado embrionário desses momentos em 2003 e 2008 com as leis (10.639/2003 e 11.645/2008) de inclusão dos aspectos histórico-culturais afro-brasileiros e indígenas na educação básica brasileira –, podemos dizer que os debates raciais iniciaram no Brasil uma nova onda. Uma nova fase que paulatinamente foi se adequando à crescente formação de uma classe média negra com maior escolarização, acesso aos bens de consumo e postos de trabalho. Progressivamente adequada também à hegemonia dos debates raciais norte-americanos/ocidentais, exemplificando, no aumento do consumo brasileiro das produções culturais e intelectuais afro-americanas, no fortalecimento do imaginário da *Black Excellence* ou dos bilionários negros norte-americanos/*Black billionaires*. Ou mesmo ajustada ao aumento do uso de uma linguagem neoliberal que torna palatável as premissas de uma vida mediocrementemente meritocrática, pois vejamos como é suave o uso massivo das palavras: “mérito”; “vontade” e o “trabalho” liberal; “empreendedorismo”; “microempresariado”; “colaboração”; “mercado”; “gastos públicos”; “ser seu próprio patrão”; etc. Enquanto, por outro lado, as discussões políticas de contestação revolucionária ao *status quo* racial, gênero-sexual e socioeconomicamente normativizado foram sendo eclipsadas por uma incessante busca pelos *verdadeiros/melhores e mais autênticos* protagonistas de consumo – político, cultural, econômico, assistencial etc. – no capitalismo e plutocracias atuais. Em resposta ao fortalecimento de um tipo de movimento negro que é “essencialmente” corporativista, conformista e apático, as forças conservadoras e negadoras da vida, dos sacerdotes da branquitude eurocêntrica, não demoraram para adequarem suas antiquadas premissas (como a “democracia racial”, o “bom negro”, o “preto de alma branca”, o “presidente negro” [ou o “amigo negro” do presidente]) às disputas pelo recente espaço público configurado. E o que temos percebido é que – embriagado pela charlatanice de “pretos no topo” – toda criatividade do movimento negro e de um movimento revolucionário aparenta estar sufocada e dependente de nomeações *essas* ou *aquelas* para fundações, secretarias e ministérios estatais.

Motivados pela certeza da possibilidade de um movimento negro revolucionário, forçosamente construído por nomes como Lélia Gonzalez, Abdias Nascimento, Solano Trindade, Lorenzo Kom'boa Ervin, Amílcar Cabral, entre outros. Escrevemos este artigo para resistir ao aparente “beco sem saída” em que se encontraria a criatividade dos que estão às margens: “Sim, ainda há uma canhestra opção!”, gostaríamos de dizer para essa criatura encurralada.

Sendo assim, partindo de uma hipótese de leitura de *Macunaíma – o herói sem nenhum caráter* (1928) sob a perspectiva conceitual de Lélia Gonzalez – nos conceitos de *consciência e memória, embranquecimento, movimento negro político, racismo disfarçado* –, desenhamos estas linhas para discutir as condições de constituição política do *sujeito* para o movimento negro. Para assim propor uma “identidade”/afinidade das experiências do movimento negro (chamaremos de *identidade Macunaíma*) que problematize as colocações metafísicas de um *sujeito/ser negro* racialmente coessencial ou consanguíneo, romântico ou realista.

### **O abandono da consciência para ir a São Paulo**

Comiam de uma perna, [Cunhambebe] segurou-a frente à minha boca e perguntou se eu também queria comer. Respondi: “Um animal irracional não come um outro igual a si, e um homem deveria comer um outro homem?”. Então ele mordeu e disse: “Jauára ichê. Sou uma onça. É gostoso” (Hans Staden)

Segurando *Macunaíma* na mão, esse livro já de muitas exegeses, gostaríamos de lançar uma hipótese, uma opinião, uma estratégia de leitura e de conexões possíveis com o trabalho de Mario de Andrade que nos ajudem a pensar problemas contemporâneos da “identidade” do sujeito e suas experiências no movimento negro brasileiro e da *América Ladina*. Desde já, deixamos nítido que nossos interesses e vontades não se direcionam para uma exaustão ou apresentação das “verdadeiras” intenções do autor ou do projeto modernista brasileiro, mas para a feitura da nossa suposição numa possibilidade de partida para questões. Inspirados na epígrafe aludida acima, tentaremos no artigo reproduzir o ato de Cunhambebe que, com uma mordidela no outro – *Macunaíma* é nosso outro! –, prova do seu próprio gosto e *alteriza* sua existência. Que delícia!

O pedaço do corpo de *Macunaíma* que escolhemos para a primeira mordidela é aquele que antecede a chegada do herói à cidade macota de São Paulo e em que podemos encontrar o detalhamento de um problemático “mito fundador” da identidade brasileira.

Estamos falando do *embranquecimento*, da lavagem do pretume, passado por Macunaíma – descrito no começo da obra como: “preto retinto e filho do medo da noite”<sup>1</sup> nascido na tribo dos Tapanhumas – depois de mergulhar na cova deixada pelo pezão do Sumé no meio do rio em que navegava com seus dois irmãos (Maanape e Jiguê) rumo à cidade paulistana. Está no livro:

O herói depois de muitos gritos por causa do frio da água entrou na cova e se lavou inteirinho. Mas a água era encantada porque aquele buraco na lapa era marca do pezão do Sumé, do tempo em que andava pregando o evangelho de Jesus pra indiada brasileira. Quando o herói saiu do banho estava branco loiro e olhos azuizinhos, água lavara o pretume dele. E ninguém seria capaz mais de indicar nele um filho da tribo retinta dos Tapanhumas.

Nem bem Jiguê percebeu o milagre, se atirou na marca do pezão. Porém a água já estava muito suja da negrura do herói e por mais que Jiguê esfregasse feito maluco atirando água para todos os lados só conseguiu ficar da cor do bronze novo. Macunaíma teve dó e consolou:

– Olhe, mano Jiguê, branco você ficou não, porém pretume foi-se e antes fanhoso que sem nariz.

Maanape então é que foi se lavar, mas Jiguê esborrifara toda água encantada para fora da cova. Tinha só um bocado lá no fundo e Maanape conseguiu molhar só a palma dos pés e das mãos. Por isso ficou negro bem filho da tribo dos Tapanhumas. Só que as palmas das mãos e dos pés dele são vermelhas por terem se limpado na água santa. Macunaíma teve dó e consolou:

– Não se avexe, mano Maanape, não se avexe não, mais sofreu nosso tio Judas!<sup>2</sup>

Ao bem apontar para a constituição étnico-cultural do Brasil e sintetizar as narrativas raciais eugenistas e higienistas que haviam por essas terras (vejamos como negritude é colocada como uma sujeira não/mal lavada), Mario de Andrade é um copista<sup>3</sup> do fenômeno social brasileiro do século XX e suas contradições. Entretanto, para além do caráter rapsodo da escrita de Mario de Andrade, interessa-nos mais, nesse trecho supracitado, um *olhar-através* que leia como um “todo” o processo da viagem, de deslocamento e de transformação<sup>4</sup>, *passado* por Macunaíma. Assim sendo, a poça mágica de branqueamento é apenas uma pontualidade de um “quadro” que envolve a totalidade da chegada dos irmãos em São Paulo e os momentos precedentes da partida, quando, num curioso feito descrito no pequeno parágrafo que inicia o quinto capítulo do livro (*Piaimã*),

---

<sup>1</sup> ANDRADE, M. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*, p.13.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>3</sup> Copiando às vezes textualmente, cf. ANDRADE, M. *A Raymundo Moraes*. *Diário Nacional*, São Paulo, ano 5, nº 1262, 20 set. 1931, p.3.

<sup>4</sup> Cf. MAIA, G. *Mario de Andrade: a viagem e o viajante*.

o “herói sem nenhum caráter” deixa a sua consciência no alto de um mandacaru de dez metros da ilha de Marapatá (a “Ilha da Consciência”)<sup>5</sup>.

No outro dia Macunaíma pulou cedo no ubá e deu uma chegada até a foz do rio Negro pra deixar a consciência na ilha de Marapatá. Deixou-a bem na ponta dum mandacaru de dez metros, pra não ser comida pelas saúvas. Voltou pro lugar onde os manos esperavam e no pino do dia os três rumaram pra margem esquerda da Sol.<sup>6</sup>

Com a perspectiva dos três momentos da viagem pela *margem esquerda da Sol*, três perguntas nos parecem inevitáveis e que, ao serem respondidas por nós, corresponderiam a hipótese de leitura e de conexões que estamos pretendendo com o livro de Mario de Andrade. São elas: Por que Macunaíma deixou sua consciência no alto de um mandacaru? O que é *isso*, denominado por “consciência”, deixado pelo herói na ilha de Marapatá? Qual genealogia podemos estabelecer entre a ida para São Paulo, o abandono da consciência e o embranquecimento do personagem nas águas do rio?<sup>7</sup>

Para evitarmos um falseamento do ponto de partida de nossa argumentação, a pergunta que metodologicamente responderemos por primeiro é a que nos faz pensar em *o que é isso* abandonado por Macunaíma na ilha de Marapatá, pois, se entendermos o que é a “consciência”, talvez consigamos estar mais confortáveis para responder as outras duas perguntas. Sem dúvida, existem várias formas para adentrarmos nessa primeira questão e teorias da consciência não nos faltariam para uma resposta pretensiosamente precisa. Contudo, optaremos neste artigo pelo caminho de uma linguagem que evita a “essência” ou a *quididade* da consciência e tentaremos localizá-la numa topologia da personalidade dos entes humanos. Entendidos, esses últimos, menos por um ideal

---

<sup>5</sup> Cf. Euclides da Cunha em *À Margem da História*. Segundo o escritor, na ilha de Marapatá, os homens atraídos pelas riquezas dos seringais deixam suas consciências para se submeterem a um trabalho que os tornam escravos da economia capitalista mundial da borracha.

<sup>6</sup> ANDRADE, M. *Macunaíma*, p. 45.

<sup>7</sup> Alternativas de interpretações que contestam às perguntas pelo porquê e pela genealogia podemos encontrar em Maia (cf. MAIA, G. *Mario de Andrade: a viagem e o viajante*) e Lima (cf. LIMA, S. *Amazônia babel: línguas, ficção, margens, nomadismos e resíduos utópicos*). Em síntese, as autoras apresentam quatro perspectivas do abandono da consciência para a partida em direção a São Paulo, são elas: 1) Um abandono de impeditivos éticos na jornada de reconquista do Muiraquitã (LIMA, G. Op. cit.); 2) Uma proteção/preservação da consciência indígena, seus valores culturais e língua (MAIA, G. Op. cit.); 3) Um processo, tipicamente modernista, de aceitação do *outro* paulistano, urbano, civilizado (LIMA, G. Op. cit.; MAIA, G. Op. cit.); 4) Relacionando com o momento do retorno do herói e da busca de sua consciência na Ilha de Marapatá, que Macunaíma não consegue encontrar, mas se satisfaz com uma consciência hispano-americana/latino-americana, que marcaria uma proximidade social, histórica e política entre brasileiros e hispano-americanos (LIMA, G. Op. cit.).

universal de humanidade<sup>8</sup> e mais por aqueles humanos marginais ou *quase-humanos*<sup>9</sup> (Macunaíma sendo também um *quase-humano*) que estão em situações de subalternidade, colonialidade, exploração e extermínio. Aqui, nossa principal referência para pensarmos a consciência no *tópos* dos quase-humanos está nos trabalhos de Lélia Gonzalez, mais exatamente, em um artigo, talvez um dos mais conhecidos da filósofa *amefricana*, intitulado *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1980). Nesse artigo, a filósofa brasileira nos apresenta um possível modo de como as narrativas socioculturais e históricas são construídas num *jogo* de exclusões e inclusões<sup>10</sup> entre as localidades da *consciência*<sup>11</sup> e da *memória*<sup>12</sup>. Trata-se de uma proposta de *relativização* da personalidade, da narrativa da História (a *história que a História conta*)<sup>13</sup>, da subjetividade básica político-ocidental (o Eu, o *sujeito*)<sup>14</sup>, entre outros arquétipos da epistemologia ocidental, o que é apresentado por Gonzalez. Não no sentido fraco e medíocre com que os discursos universalistas/totalizantes (do uno ou do múltiplo)<sup>15</sup> denunciam na relatividade uma paralisia ou um “vale-tudo” das ideias. Mas sim numa colocação forte e afirmativa da existência/vida e da forja de valores ou cultura<sup>16</sup> pelos quase-humanos, porque apresenta as instituições pretensiosamente básicas *em relação* às localidades da *consciência* e da *memória* – sem, com isso, excluir outras localidades possíveis.

---

<sup>8</sup> Cf. RAMOSE, M. *Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana*, “Pluriversalidade e Exclusão Filosófica”.

<sup>9</sup> “Tem alguma coisa dessas camadas que é quase-humana: uma camada identificada por nós que está sumindo, que está sendo exterminada da interface de humanos muito-humanos. Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida” (KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*, p. 70). Em Lélia Gonzalez também encontramos referências a essa categoria dos “sub-humanos”, cf. GONZALEZ, L. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*, “A categoria político-cultural da amefricanidade” (1988), p. 330.

<sup>10</sup> “Consciência exclui o que a memória inclui” (GONZALEZ, L. Op. cit., p. 194).

<sup>11</sup> “lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento, e até do saber” e do discurso ideológico (Ibidem).

<sup>12</sup> “[o lugar] do não saber que conhece, [...] de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, [...] da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (Ibidem, nota nossa)

<sup>13</sup> Cf. o samba e samba-enredo campeão da G.R.E.S Estação Primeira de Mangueira de 2019, *História para ninar gente grande* (FIRMINO; DOMÊNICO et al. *História pra ninar gente grande*). Em Lélia Gonzalez, a tensão entre a “história oficial” e narrativas não contadas pelo oficialismo é trabalhado com frequência, veja: GONZALEZ, L. Op. cit., “Lélia Gonzalez: Depoimento” (1980); “A mulher negra na sociedade brasileira” (1981); “De Palmares às escolas de samba, tamos aí” (1982).

<sup>14</sup> O preconceito (*prejuízo*), o vício linguístico do filósofo ocidental de buscar uma “coisa em si”, uma base estável, neutral, sólida, desinteressada, metafísica, verdadeira “por trás” dos seus valores. Notamos que estamos fazendo uso de um vocabulário nietzschiano de obras como *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*, *Genealogia da Moral* (com destaque para sua primeira dissertação – “‘bom e mau’, ‘bom e ruim’”) e *Além do bem e do mal* (com destaque para o prólogo e o capítulo primeiro – “do preconceito dos filósofos”)

<sup>15</sup> Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1, “Introdução: rizoma”.

<sup>16</sup> Cf. CABRAL, A. *La cultura, fundamento del movimiento de liberación*.

Dessarte, entendendo o conflito de localidades da *consciência* e da *memória*, que podemos entender e legitimar o perspectivismo/relativismo histórico-político das narrativas. Este tipo de perspectivismo/relativismo que nos aponta para as condições em que uma narrativa é criada<sup>17</sup>, com destaque para as narrações construídas nas colônias, sem cair em niilismos da *fake news* ou discursos conservadores que clamam pela “intervenção militar, moral e dos bons costumes da Verdade”, e nos permite auscultar com comprometimento o que é reclamado pelos movimentos subalternos, contra-hegemônicos e de alteridade. Por exemplo, quando os movimentos de negras(os) protestam pela forma como suas memórias e de seus antepassados são contadas, eles dizem: “De quem é a versão histórica que diz que a compaixão de uma princesa libertou os escravos? Escravos? A que *consciência* essas narrativas são pertencentes? Quais são os interesses de nos retratarem em uma posição diminuta e sempre de acordo com a visão permitida pelos brancos? Por que os quilombos, lugares de resistência política e cultural, são definidos como ‘espaços de escravos fugidos’<sup>18</sup>? Por que a capoeira, luta e manifestação cultural de resistência dos negros, é definida como ‘luta dos escravos e dos descendentes de escravos’? ‘Descendentes de escravos’? Com quais interesses nos nomeiam por escravos, como se apontassem uma essência escrava em nós, ao invés de apontarem os verdadeiros responsáveis por *escravizarem* determinados corpos?”. Estarmos atentos a essas outras vozes, muitas vezes gritos de protesto<sup>19</sup>, não envolve cortesia ou o fim da História, mas, talvez, o fim de um determinado paradigma universalista do fazer histórico – morto por suicídio – e o surgimento de narrativas históricas alternativas em que os tensionamento, as divergências e contradições, os *jogos* são expostos.

Voltando a nossa questão após uma pequena contextualização e desenvolvimento do pensamento de Gonzalez. Isso que Macunaíma deixa sobre o mandacaru e denominamos por “consciência” é a localidade (de sua personalidade, do seu “Eu”/sujeito, da sua história...) do tipo constritora, atrativa, seletiva, cortante, que desloca

---

<sup>17</sup> Consideramos Lélia Gonzalez uma filósofa que contribuiu para essa concepção filosófica (“perspectivista”) no Brasil.

<sup>18</sup> Sobre a ressignificação histórica dos quilombos veja: NASCIMENTO, A. O Quilombismo. In: NASCIMENTO, A. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2019, pp. 271-312); e GONZALEZ, L. Op. cit., “A mulher negra na sociedade brasileira” (1981); “Mulher negra, essa quilombola” (1981).

<sup>19</sup> ASSUMPÇÃO, C. *Não pararei de gritar*, “Protesto”, p. 35-36: “Mesmo que voltem as costas/ Às minhas palavras de fogo/ Não pararei de gritar/ Não pararei/ Não pararei de gritar”

e “deixa de lado”<sup>20</sup> o que é oferecido pela memória<sup>21</sup>. Então, a partir desse momento do livro – queremos propor essa leitura –, as memórias de Macunaíma deixam de ser contingenciadas por uma determinada consciência construída até aquela ocasião e passam a ser cortadas – não sem resistência, pois as memórias fluem<sup>22</sup> – por uma consciência paulistana de *embranquecimento* que vai “corrigindo-o” tanto nos seus fenótipos (cor de pele, olhos e cabelo) como na “identidade” cultural/epistemológica da *gente* do herói<sup>23</sup>.

Esta é a nossa hipótese de leitura: a ida para São Paulo não é um simples deslocamento espacial marcado pela eventualidade que torna Macunaíma branco e que atestaria a *idiossincrasia racial* brasileira. E sim a própria viagem, na tríade de momentos, é um deslocamento provocado pela *ideologia de embranquecimento* e pelas governanças

---

<sup>20</sup> Ao definirmos uma localidade para a consciência, estamos de acordo com Foucault quando diz que “[...] o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar” (FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”, p. 73); com as colocações de Gonzalez sobre o racismo enquanto uma ideologia de localização/distribuição racial dos corpos no capitalismo e sociedades multirraciais contemporâneas (Cf. GONZALEZ, L. Op. cit., “Cultura, etnicidade e trabalho” [1979]; “A questão negra no Brasil” [1980]; “A mulher negra na sociedade brasileira” [1981]; “A categoria político-cultural da amefricanidade” [1988]); e com o que os dois filósofos dizem – nas suas especificidades de pensamento – sobre a ideologia, isto é, o reconhecimento do discurso ideológico como um marco constitutivo (e não corruptivo) do sujeito, dizem eles: “o discurso ideológico deforma a realidade, quer dizer, é um discurso de desconhecimento/reconhecimento, na medida em que ele reproduz os interesses de determinados grupos” (Ibidem, p.84) e “Nas análises marxistas tradicionais a ideologia é uma espécie de elemento negativo através do qual se traduz o fato de que a relação sujeito com a verdade ou simplesmente a relação de conhecimento é perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência, por relações sociais ou por formas políticas que se impõem do exterior ao sujeito do conhecimento. A ideologia é a marca, o estigma destas condições políticas ou econômicas de existência sobre um sujeito de conhecimento que, de direito, deveria estar aberto à verdade. O que pretendo mostrar [...] é como, de fato, as condições políticas e econômicas de existência não são um véu ou um obstáculo para o sujeito de conhecimento, mas aquilo através do que se formam os sujeitos de conhecimento e, por conseguinte, as relações de verdade. Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certos ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade” (FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 34).

<sup>21</sup> Localidade fluida que se deixa capturar, ser exclusiva destas ou daquelas consciências, mas também que escapa, é maliciosa, mandingueira e astuta, tem vadição ou “jogo de cintura”, usando um termo de Gonzalez.

<sup>22</sup> É notável a resistência da memória de Macunaíma aos valores paulistanos, por exemplo, na nomeação dos objetos (elevador, carros, bondes, fábricas...) quando o herói chega em São Paulo ou na negação do dia do Cruzeiro, que para Macunaíma é *Pai do Mutum*. Também sobre a resistência da memória, veja que: “A cada aventura do herói [na cidade] há a necessidade de retornar às origens, aos hábitos e costumes da tribo, ao pensamento selvagem, para restaurar a ordem, para re-equilibrar as forças que regem a composição do herói” (MAIA, 2003, p. 172, nota nossa).

<sup>23</sup> Sobre a ambiguidade da categoria analítica do embranquecimento, diz Petrônio Domingues: “o branqueamento ora é visto como a interiorização dos modelos culturais brancos pelo segmento negro, implicando a perda do seu *ethos* de matriz africana, ora é definido pelos autores como o processo de ‘clareamento’ da população brasileira [previsões eugenistas de fim secular da população negra brasileira; promessas de fórmulas químicas para clarear a pele; incentivo ao sexo/casamento inter-racial para ‘melhorar’ o sangue familiar etc.]” (DOMINGUES, P. *Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930*, p. 566, itálico do autor e nota nossa).

institucionais e sociais<sup>24</sup> implicadas na cidade de São Paulo. Quer dizer, as diversas formas de opressões existentes no âmago das sociedades desigualmente distribuídas em valores raciais, acadêmico-científicos, xenofóbicos, econômicos, geográficos, políticos, coloniais. Desse modo, a tríade de momentos (abandono de consciência, embranquecimento nas águas do rio e cidade de São Paulo) passados pelo herói está condicionada à *idiosincrasia das governanças* existentes no embranquecimento da cidade paulistana. Esse é o sentido da genealogia que tentamos traçar nos acontecimentos do quinto capítulo.

“Mas”, poder-nos-iam perguntar atentamente, “o que tem a ver a cidade de São Paulo?” Ou: “Por que vocês a denunciam com aludida hipótese?” Resposta: Por tudo e por nada. Sem jogo de palavras ou puro efeito linguístico. E sim porque, ao denunciarmos-la por um fortuito infortúnio do *nome próprio* e *comum*, estamos nos referindo a tudo que significava historicamente a cidade paulistana no começo do século XX; e a sua completa dissolução/rompimento material das suas fronteiras enquanto cidade física [o nada]. Dito de outra maneira, ao falarmos de São Paulo – e por consequência do embranquecimento da cidade paulistana –, estamos nos referindo nesta leitura tanto a sua existência histórico-política, como *nome próprio* de uma cidade brasileira do começo do século XX: Uma metrópole industrial e econômica, a segunda maior cidade do Brasil depois do Rio de Janeiro (naquela época capital dos Estados Unidos do Brasil),<sup>25</sup> advinda da economia cafeeira<sup>26</sup>. Um centro de migrações internacionais, segundo ideais de progressões eugenistas de diminuição dos fenótipos negroides na jovem população brasileira<sup>27, 28</sup> e da *Belle Époque* brasileira<sup>29</sup>, ou melhor, uma cidade produto das políticas-econômicas aos moldes e de acordo com os objetivos dados pelos valores do homem branco elitizado, rico, europeu, governante. Quanto nos referimos à existência imaginária da “cidade

---

<sup>24</sup> Sobre as governanças institucionais e sociais – práticas cumulativas de legitimação institucional e social da supremacia mundial dos governantes/opressores sobre os governados/oprimidos –, cf. MORAES, W. *Estadolatρία, plutocracias, governanças sociais e institucionais – preâmbulo de um paradigma anarquista de análise*, 2018.

<sup>25</sup> Cf. PETRONE, R. *A cidade de São Paulo no século XX*.

<sup>26</sup> Cf. MOTA, C. *São Paulo: exercício de memória*. In: *Estudos avançados*.

<sup>27</sup> Paulo Prado (1944 apud DOMINGUES, P. Op. cit., p. 568) em *Retrato do Brasil* (1928) fazia a seguinte previsão: “O que se chama a arianização do habitante do Brasil é um fato de observação diária. Já com 1/8 de sangue negro, a aparência africana se apaga por completo: é o fenômeno do passing, dos Estados Unidos. E assim na cruz continua de nossa vida, desde a época colonial, o negro desaparece aos poucos, dissolvendo-se até a falsa aparência de ariano puro”.

<sup>28</sup> Entre 1890 e 1929, entraram 1,8 milhão de imigrantes brancos em São Paulo (DOMINGUES, P. Op. cit., p. 568). Dos 900 mil imigrantes que entraram em São Paulo entre os anos de 1888 e 1900, 70% foram emigrantes da Itália (CARVALHO, I. et al., *Transformações metropolitanas: São Paulo e Salvador*, 2010).

<sup>29</sup> Cf. DOMINGUES, P. Op. cit., p. 566.

macota lambida pelo igarapé Tietê”<sup>30</sup>. Isto é, no imaginário, o que podemos entrever no uso textual do adjetivo “macota”<sup>31</sup> ou o sentido figurado do verbo “lamber”, São Paulo, todavia poderia ser o *nome comum* de muitas cidades coloniais da América Latina, é uma importante cidade, uma urbe superior, um símbolo do progresso dos homens brancos (“filhos da mandioca”)<sup>32</sup>, suas máquinas e suas fábricas, e marca da ascense civilizatória.

Assim, para concluirmos por ora nossas interpretações, podemos dizer que são duas cidades paulistas (*comum e própria*) e dois processos de embranquecimento (fenotípico e epistemológico ou “psicológico”). Ambos colocados por um conjunto de governanças, pelos quais *passa* Macunaíma na mudança que divisa o livro – poderíamos dizer, inclusive, que há talvez um duplo de Macunaíma na obra de Maria de Andrade, divisado no quinto capítulo, como, no filme homônimo de Joaquim Pedro de Andrade (1968), Grande Otelo e Paulo José eram uma dupla de Macunaíma – e que alteram severamente o personagem nas suas histórias/narrativas (“a história que a História conta” x “a história que História não conta”), na sua existência enquanto sujeito/“Eu” político (Macunaíma negro x Macunaíma embranquecido), no *jogo da consciência e da memória* etc.

### **A identidade Macunaíma**

Resumindo nossas discussões da sessão anterior: sugerimos que o processo de *embranquecimento* passado por Macunaíma, um personagem político, não corresponderia a um problema de exclusividade racial. Não seria a resultante de uma idiosincrasia das raças ou das querelas epidérmicas/*melanodémicas*, mas derivaria, numa perspectividade mais ampla, dos problemas advindos de uma *idiosincrasia de governanças* que determinam – segundo critérios raciais, econômicos, culturais, políticos, jurídicos etc. – quais corpos ou tipos corporais podem criar valores e serem governantes, e quais não podem criar valores e devem ser governados.

Neste segundo tópico do artigo, partindo da hipótese que temos trabalhado e que foi resumida acima, é do nosso interesse a investigação sobre uma proposta

---

<sup>30</sup> ANDRADE, M. Op. cit., p. 42.

<sup>31</sup> Se consultarmos dicionários, podemos encontrar a definição de “macota” como um adjetivo que marca o prestígio, riqueza e exuberância de alguma coisa ou alguém.

<sup>32</sup> O trecho de descrição das máquinas paulistas e da cidade de São Paulo por Macunaíma no 5º capítulo (*Piaimã*) é belíssimo. Das descrições de São Paulo, destacamos também a que é feita pelo herói no 9º capítulo (*Carta pras icamiabas*).

contemporânea – gostaríamos de dizer extemporânea<sup>33</sup> – de construção de um *mito político* da identidade, sob insígnia irônica da *identidade Macunaíma*, para as experiências do movimento negro e de resistência aos problemas raciais e de *embranquecimento*<sup>34</sup> da América Latina. Melhor dizendo, para os movimentos antirracistas das regiões de colonização portuguesa e espanhola – onde houve/há, segundo Lélia Gonzalez, no uníssono da colonização mundial eurocentrada que imprimiu nos colonizados a crença na supremacia do colonizador e justificou diversas formas de exploração/opressão às quais os colonizados foram submetidos, uma das duas faces do racismo americano, no caso, o *racismo disfarçado* da América Latina em contraface ao *racismo aberto* da colonização anglo-saxônica, germânica ou holandesa<sup>35 36</sup>. Para evitarmos a vagueza da solidão argumentativa ou daquilo que costumam chamar de falta de rigor, é importante dizer que a tese que estamos desenvolvendo nesta segunda seção encontra suas orientações dadas nos escritos de Lélia Gonzalez (*Racismo e sexismo na cultura brasileira*), quando a autora nos apresenta um problema-cunaíma das narrativas (afro)identitárias do começo dos anos 80:

(...) basta que a gente pense nesse *mito de origem* elaborado pelo Mário de Andrade que é o Macunaíma. Como todo mundo sabe, Macunaíma nasceu negro, “preto retinto e filho do medo da noite”. Depois ele branqueia como muito crioulo que a gente conhece, que se bobear, quer virar nórdico. É por aí que dá prá gente entender a ideologia de branqueamento, a lógica da dominação que visa a dominação da negada mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais. *Mas a gente não pode esquecer que Macunaíma é o herói da nossa gente* (...). Isto sem falar nos outros como Zumbi, Ganga-Zumba e até mesmo Pelé. Que se pense nesse outro herói chamado de a

---

<sup>33</sup> F. *Schopenhauer como educador*, p. 15: “Quão esperançosos [...] podem ser todos aqueles que não se sentem cidadãos deste tempo; pois, caso fossem, estariam contribuindo para matar seu tempo e parecer com ele – quando, na verdade, desejam despertar seu tempo para a vida, a fim de seguir vivendo nessa vida desperta”.

<sup>34</sup> É muito importante para esta sessão uma ampliação do significado de *embranquecimento* para *ideologia de embranquecimento* como podemos ver em Gonzalez: “[...] [a ideologia do branqueamento] consiste no fato de os aparelhos ideológicos (família, escola, igreja, meios de comunicação etc.) veicularem valores que, juntamente com o mito da democracia racial, apontam para uma suposta superioridade racial e cultural branca” (GONZALEZ, L. Op. cit., “O Movimento Negro na última década” [1982], p. 171, nota nossa).

<sup>35</sup> Cf. GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo brasileiro*. Rio de Janeiro, v. 92, n.º. 93, p. 69-82, 1988.

<sup>36</sup> Gostaríamos de destacar que, para entendermos a diferença das duas faces do racismo, há uma hipótese relevante em Gonzalez sobre a história das sociedades ibéricas (localizadas numa região de antigo contato com diversos grupos étnicos) e *um modelo social rigidamente hierárquico de categorização dos indivíduos* – que podemos exemplificar com as leis normativas de tratamento outorgadas em 1597 por Filipe II de Espanha/Filipe I de Portugal e Algarves. Isto é, distinguindo-se das tradicionais visões sociológicas brasileiras em que o contato ibérico com outros povos teria “abrandado”, “amenizado” ou “cordializado” a severidade da colonização, Lélia Gonzalez propõe que o contato prévio realçou e aprimorou tecnologias hispano-lusitanas de dominação e categorização latentes do “outro”. É importante que, com esta nota, não confundamos as palavras e pensemos que o *disfarce*, em nenhum grau, ameniza uma violência.

Alegria do Povo [Garrincha], nascido em Pau-grande (...). Os heróis oficiais não têm nada a ver com a “alma da nossa gente” (...) <sup>37</sup>.

Em dessemelhança com os “heróis oficiais” que estão nos quadros históricos <sup>38</sup>, Lélia Gonzalez atualizou o mito político de origem de Mario de Andrade para a “questão do negro brasileiro” num contexto pós-fundacional do MNU (Movimento Negro Unificado, fundado em 1978 – curiosamente 50 anos depois da primeira edição de Macunaíma) ao convertê-lo numa *blasfêmia irônica* de anunciação, que ultraja o juízo de Deus – e da Deusa! –, da importância política desse movimento negro emergente de discutir e disputar o imaginário, as narrativas, as mitologias brasileiras e os cidadãos resultantes dessa *paideia* <sup>39</sup>. “Por que em forma de ‘blasfêmia irônica’?” Porque, em Gonzalez, encontramos a altivez herética do dizer “Não” à previsibilidade de um cânone político ocidental dos “ideais em si”, sejam eles “ideais em si” de branquitude ou negritude. Ao apropriar-se da linguagem que “pertenceria”/marcaria a vitória do colonizador, levando-a para outro lugar e elevando essa nova condição da linguagem, a blasfêmia em *pretuguês*, como uma bandeira para o movimento negro (a bandeira *da nossa gente*), Lélia Gonzalez ajudava a construir uma política, disputa de forças, da imanente afinidade dos corpos marcados pela raça, sem exclusividade – porque são notórios os seus trabalhos sobre classe, gênero e os atravessamentos dessas três categorias. Dizendo de outra maneira, nos debates onde, com regularidade, podemos encontrar pessoas discutindo as definições da “identidade em si” (românticas ou realistas), a metafísica da vítima, a *carteira de fala* – que calam ou abrem bocas, acionam

---

<sup>37</sup> GONZALEZ, L. *Primavera para rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*, p. 206-207, grifo e nota nossos.

<sup>38</sup> Cf. nossa décima terceira nota de rodapé e o trecho do samba referenciado ali: “desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento, tem sangue retinto pisado, atrás do herói emoldurado, mulheres, tamoios, mulatos, eu quero um país que não está no retrato” (FIRMINO; DOMÊNICO et al. Op. cit.).

<sup>39</sup> Sobre a disputa da formação multiétnica do cidadão brasileiro, Lélia Gonzalez fez um memorável discurso na passeata pelas ruas do Centro do Rio de Janeiro do dia 20 de novembro de 1983. Cf. Cultne Acervo. (2012, novembro 14). Cultne doc - Lélia Gonzalez: 20 de Novembro de 1983 [Arquivo de vídeo]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BFnvKcsLqJI>>.

<sup>40</sup> Como será melhor pormenorizado no próximo parágrafo (nosso “breve parêntesis”), estamos fazendo uso dos conceitos de “mito político” e “blasfêmia irônica” – gostaríamos de propor também uma leitura desse último conceito fruto da conjunção simples das palavras “blasfêmia” e “ironia” – nas acepções que foram forjados por Donna Haraway. Trata-se de uma proposta nossa de ler o pensamento de Lélia Gonzalez – quando fala em “mito de origem” ou “herói da nossa gente” – com as lentes ciborguianas da feminista estadunidense. Não no sentido de que Lélia Gonzalez ou Donna Haraway tenham-se se lido ou estado em contato, o que não seria impossível se levamos em conta as várias passagens de Lélia pelos Estados Unidos nos anos de 1970-80 (cf. RATTIS, A.; RIOS, F. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010, “Ameiricana: deslocamentos e horizontes de uma mulher negra na diáspora”), mas com o objetivo de estabelecermos comunicações entre essas duas autoras feministas que produziram intelectualmente envoltas de um mesmo habitat de discussões do feminismo negro e das “mulheres de cor” que desestabilizaram os fundamentos do feminismo liberal.

ouvidos para determinadas vozes e fazem falar vozes durante os aplausos, os primeiros sendo abafados pelas palmas e os outros não entendendo aquilo que aplaudem –, Lélia Gonzalez, em alternativa, levou a discussão para uma política não-transcendental, da crueldade que torce corpos, acumula forças, em que se é *inegável e constitutivo* ao negro ladino amefricano o processo de embranquecimento. No local em que havia/há a tendência para as ideias de alienação, corrupção, fratura da identidade negra/preta<sup>41</sup>, Lélia Gonzalez levantou a voz, numa jogada irônica, e fez com que justamente o personagem branqueado<sup>42</sup> fosse o “herói da nossa gente” – ao lado de figuras mitológicas tradicionalmente importantes no movimento negro como Zumbi dos Palmares e Ganga-Zumba, ou mesmo, Garrincha e Pelé. Se fizermos uma careta de dúvida para as afirmações anteriores, veremos que a *transa* de Gonzalez pode ser sintetizada numa pergunta, que se arrastou nos últimos 40 anos, pelo menos, e que podemos traduzir na seguinte forma cotidiana de linguagem do movimento negro: Em que condições podemos pensar num *sujeito* para o movimento negro se existe uma ideologia do embranquecimento ou, o que tem sido muito colocado nos últimos anos por uma parcela da militância negra, uma “passabilidade” entre os corpos melanodérmicos e seus fenótipos?

No ínterim dessa pergunta, para não confundirmos os *mitos* ou as *ironias* e explicitarmos os conceitos elencados nos parágrafos anteriores, abramos um breve parêntesis. Nosso escopo conceitual quando falamos de *mito político*, *blasfêmia irônica* ou simplesmente *ironia* – em muito distante da utilização corriqueira na ortodoxia da filosofia ou do ensino de filosofia ao se fazer ode a uma Hélade reluzente, no socratismo, ou caudilhismo da política brasileira – está baseado no uso feito por Donna Haraway no *Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*

---

<sup>41</sup> Cf. nota 20.

<sup>42</sup> Nos chama atenção que Lélia Gonzalez em outro momento de seus trabalhos caracteriza um personagem político que também está encaixado no sistema racial de embranquecimento da sociedade brasileira, mas que não é elevado ao status de herói, de mito de origem, e sim é duramente criticado. Estamos falando do *negro jabuticaba*, que com muito humor foi descrito por Gonzalez como: “preto por fora, branco por dentro e com um caroço que não dá para engolir” (GONZALEZ, L. Op. cit., “A esperança branca” [1982], p. 134). Fica-nos a pergunta: Poderíamos traçar uma dualidade entre o *negro jabuticaba* e o Macunaíma branqueado? Acreditamos que sim, mas por questões de objetividade não esmiuçaremos esse tema, mas citaremos outro trecho de Gonzalez sobre o *negro jabuticaba* (ibidem, p. 135): “A psicologia do ‘jabuticaba’ é das mais interessantes. De um modo geral é negro (negra) que ‘subiu de vida’. Como o processo de ascensão social do negro brasileiro ocorre normalmente em termos individuais, ele passa pela lavagem cerebral do branqueamento. Ou seja, cada vez mais distanciados da comunidade negra, ele vai internalizando e reproduzindo os valores ideológicos ‘brancos’ (racismo), chegando ao ponto de se envergonhar e finalmente desprezar sua comunidade de origem. Como ele conseguiu ascender, passa a achar que a negrada não é nada, que não se esforça, que não gosta de trabalho, que é irresponsável, etc. (inclusive, por exemplo, que o povo não está preparado pra votar). Portanto, a negrada é inferior mesmo”.

publicado em 1985. Nesse ensaio, a autora estadunidense se esforça para aproximar os debates feitos no feminismo, no socialismo e no materialismo com os rearranjos da vida e das relações sociais (por consequência, rearranjos nas relações de classe, raça e gênero) inaugurados no “capitalismo tardio” com os avanços científicos e tecnológicos do final do século XX – chamados por Donna Haraway de “informática da dominação”<sup>43</sup> –; e desenvolver à vista da proximidade estabelecida uma moldura para seu conceito epistemológico e político de *ciborgue*<sup>44</sup>. Quer dizer, um mito político ou blasfêmia irônica<sup>45</sup> de construção da “experiência das mulheres” no circuito integrado<sup>46</sup> e politicamente firmados no feminismo, socialismo e materialismo; uma mitologia não correspondente às pretensões holísticas ou de busca por uma linguagem comum ou universal, mas coincidente a “[...] uma poderosa e herética heteroglossia”<sup>47</sup> do anseio de estabelecer conexões<sup>48</sup>, construir “unidade política” desromantizada e hiper-realista/plástica; um mito político de coalização das afinidades e marginalidades, não das identidades naturalizadas/essenciais<sup>49</sup>, em que as dualidades, até então essenciais numa lógica da dominação dos “outros”, são postas em questionamento<sup>50</sup>. Nessas condições que, finalizando a digressão, introduzimos no pensamento de Gonzalez um diálogo com Donna Haraway por meio dos conceitos de *mito político* – como narrativa de relações sociais vividas em que se aponta possibilidade de mundos possíveis – e *blasfêmia irônica*<sup>51</sup> – enquanto uma qualidade do mito político de lidar com o humor/alegria (aquilo que é *gay*, gaia) e o jogo sério, por exemplo, que deve haver na confusão de fronteiras e

---

<sup>43</sup> Destacamos no ensaio de Haraway o quadro das dominações hierárquicas das velhas estruturas capitalistas para as novas estruturas da “informática da dominação”. Cf. HARAWAY, D. *O Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*, p. 59-60.

<sup>44</sup> “Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção. Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ficção capaz de mudar o mundo. Os movimentos internacionais de mulheres têm construído aquilo que se pode chamar de “experiência das mulheres”. Essa experiência é tanto uma ficção quanto um fato do tipo mais crucial, mais político. A libertação depende da construção da consciência da opressão, depende de sua imaginativa apreensão e, portanto, da consciência e da apreensão da possibilidade. O ciborgue é uma matéria de ficção e também de experiência vivida – uma experiência que muda aquilo que conta como experiência feminina no final do século XX. Trata-se de uma luta de vida e morte, mas a fronteira entre a ficção científica e a realidade social é uma ilusão ótica” (Ibidem, p. 36).

<sup>45</sup> Cf. Ibidem, p. 35-36.

<sup>46</sup> Ibidem, “As mulheres no circuito integrado”.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 99.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>49</sup> Cf. Ibidem, p. 46.

<sup>50</sup> Haraway cita longamente as dualidades: “eu/outro, mente/ corpo, cultura/natureza, macho/fêmea, civilizado/primitivo, realidade/aparência, todo/parte, agente/instrumento, o que faz/o que é feito, ativo/passivo, certo/errado, verdade/ilusão, total/parcial, Deus/homem” (ibidem, p. 91).

<sup>51</sup> Ou falamos de Macunaíma como uma proposta de construção de mito político, cheio de ironia e blasfêmia na *identidade Macunaíma*.

na responsabilidade de criá-las – para nos referirmos ao gozo e aflição, existentes nas tensões/marginalidades/contradições não resolvidas e não resolvíveis em totalidades universais, metafísicas, apostatas ou niilistas, que o “herói da nossa gente” (o mito de origem apropriado por Gonzalez ou a nossa *identidade Macunaíma*) invoca. Trata-se de uma proposição de ponte entre as autoras<sup>52</sup>, dentro do nosso objetivo de pensar o sujeito do movimento negro, para ampliarmos o léxico analítico dos trabalhos de Lélia Gonzalez e podermos pensar numa “identidade” da “experiência dos negros” imbuída das provocações pós-modernas feitas por Haraway ao movimento da “experiência das mulheres” com o conceito de *ciborgue*.

Retomando a pergunta que foi colocada e considerando os elementos da digressão, a nossa resposta é direta: As condições para pensarmos um *sujeito* das experiências do movimento negro, mas não só nesse caso – pois acreditamos que esse raciocínio possa ser estendido para os outros movimentos “identitários” –, devem ser aquelas que apontam para sua própria constituição imanente enquanto vida-vivente, perspectividade, simulacro/simulação<sup>53</sup> ou cibernética (regulação e comunicação)<sup>54</sup> das personalidades. Dessa forma, o *ser negro/sujeito* do movimento negro é aquele que é criado/forjado para reunir organismos autodeterminados, cibernéticos (sistemas que se regulam e comunicam em retornos), que são afins, e não que são “coessenciais” ou “consanguíneos” – inexistentes estas qualidades da linguagem comum ou não, elas não são relevantes para a política das resistências.

Em Lélia Gonzalez, podemos encontrar o gérmen dessa tese que estamos tentando defender em pelo menos três momentos distintos<sup>55</sup>, dos quais destacamos um trecho de um discurso em que a filósofa diz: “O nosso movimento não é um movimento epidérmico; o nosso movimento é um movimento político, o nosso movimento faz questão, sim, de

---

<sup>52</sup> Cf. nota 40.

<sup>53</sup> Diz Haraway em nota sobre o que é simulacro/simulação: “[...] a de cópia para a qual não existe nenhum original” (ibidem, p. 103).

<sup>54</sup> Apropriando-nos do pensamento de Donna Haraway, gostaríamos de considerar Macunaíma como um ciborgue da literatura brasileira.

<sup>55</sup> Durante um discurso na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro em 1984 [*Homenagem a Luiz Gama e Abdias do Nascimento*]; num artigo em que defende seu conceito de amefricanidade no ano de 1988 [*A categoria político-cultural da amefricanidade*]; e numa série de aula, artigo e entrevista dadas por Gonzalez entre 1988 e 1990 [*Cidadania de segunda classe* (aula para o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras em 1988 na cidade do Rio de Janeiro); *A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social* (artigo de 1988); *Primavera para as rosas negras* (entrevista publicada em 1990)] em que ela parodia o pensamento de Simone de Beauvoir.

trazer para junto de nós aqueles que realmente escolheram o nosso lado”<sup>56</sup>; e um trecho de uma aula transcrita:

Aí me recordo daquela frase de Simone de Beauvoir quando ela diz: “a gente não nasce mulher, a gente se torna”. Do mesmo modo nós não nascemos negros, nós nos tornamos negros! A gente nasce “pardo”, “azul-marinho”, “marrom”, “roxinho”, “mulato claro” e “escuro”, mas a gente se torna negro. Ser negro é uma conquista. Não tem nada a ver com as gradações de cor de pele! Isso foi o racismo que inventou!<sup>57</sup>

Podemos ver com os trechos supracitados, repetimos para realçar, que “ser negro é uma conquista”, um *tornar-se/devir*<sup>58</sup> que apresenta sua definição nas tensões políticas e de disputa de poder/força na colonialidade<sup>59</sup>; nas manifestações de ruas; assembleias; manifestações culturais e artísticas; na construção das narrativas, dos corpos e das personalidades ou, para lembrarmos os conceitos da primeira seção, na invenção e estabelecimento de conexões entre *consciências e memórias*. Portanto, o que queremos, com o apresentado acima, é mostrar que não é como adereços colocados sobre a “pele que habito” que o posicionamento político do movimento negro existe. Isto é, não há um sujeito *a priori* ou arquetípico ao qual o movimento negro corresponderia. Toda e qualquer coisa tida supostamente como *a priori* no “sujeito” é já uma implicação da política (autodeterminada ou heterodeterminada) que deve ser traída, blasfemada e trazida para o debate do movimento negro.

Dito de outro modo, a partir do estabelecimento das condições do *ser negro* e do reconhecimento dos mecanismos de embranquecimento, denegação e neurose<sup>60</sup> dos valores africanos e amefricanos (também “ameríndios”) na América Latina, o que interessa a Lélia Gonzalez – compactuamos desse interesse – é a disputa crucial dos corpos *branqueados*, “mestiços”, “pardos” que são politicamente como Macunaíma. Um tipo de disputa que deveria ser levada com uma seriedade maior, por um motivo e duas razões, pelos movimentos antirracistas que querem desmitificar a crença na “supremacia branca”. Já que a luta antirracista não está ganha e porque, em primeiro lugar, a gradação de cor é uma invenção *sui generis* da lógica racista – parecer-nos-ia de pouquíssima potência que movimentos antirracistas baseiem seus argumentos em premissas racistas –

---

<sup>56</sup> GONZALEZ, L. Op. cit., p. 226-227.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 361.

<sup>58</sup> Sobre a mudança na tradicional tradução (“torna-se”) da frase de Beauvoir para *devir*, cf. RODRIGUES, C. Ser e devir: Butler leitora de Beauvoir. In: *Cadernos Pagu*. Campinas, n.º 56, 2019.

<sup>59</sup> Cf. QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*.

<sup>60</sup> Cf. GONZALEZ, L. Op. cit., *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1980) e *A categoria político-cultural da amefricanidade* (1988) para um melhor entendimento da neurose e denegação.

e, em segundo lugar – mas com importância que não é menor –, os indicadores sociais vão de fato na contramão de um escalonamento das tonalidades de pele. Como podemos ver em Osório, quando o autor se pergunta acerca do sentido no uso pelos sistemas estatísticos brasileiros da categoria de *negros* como a soma de declarados *pretos* e *pardos*:

Embora já se tenha proposto que a situação socioeconômica dos pardos seria intermediária entre pretos e brancos, outros estudos com base em *evidências empíricas mais sólidas mostraram haver nenhuma ou pouca diferença entre os dois grupos (...)*. Pretos e pardos distinguem-se bastante dos brancos, mas virtualmente diferem pouco entre si em qualquer indicador de situação ou posição social que se possa imaginar.

A agregação de pretos e pardos tem a vantagem de dissolver o problema do tipo limítrofe entre essas duas categorias, mas acentua o problema da fronteira entre pardos e brancos. A representação do negro, ainda que varie circunstancialmente, aponta para o extremo preto das gradações de cor. Assim, fica difícil conceber o pardo na fronteira do branco com o negro, pois os traços que o relacionam ao “fenótipo” negro estão extremamente diluídos. *Todavia, deve-se lembrar que o propósito da classificação racial não é estabelecer com precisão um tipo “biológico”, mas se aproximar de uma caracterização sociocultural local. O que interessa, onde vige o preconceito de marca, é a carga de traços nos indivíduos do que se imagina, em cada local, ser a aparência do negro. Pardos têm menos traços, mas estes existem, pois se não fosse assim não seriam pardos, e sim brancos; e é a presença desses traços que os elegerá vítimas potenciais de discriminações.*<sup>61 62</sup>

Ou seja, é com base nas características negroides que “pardos”, “pretos” ou as outras pelo menos *130 classificações* populares no Brasil para “pessoas de cor” (eufemismos para a população negra)<sup>63</sup> são potencialmente racializados por um *mesmo* discurso racista. Afinal, não há 130 racismos no Brasil. Contudo, como está de modo sutil no trecho citado de Osório e dito mais nitidamente em outra parte de seu artigo<sup>64</sup>, vejamos

---

<sup>61</sup> OSÓRIO, R. *O sistema classificatório de “cor ou raça” do IBGE*, p. 23-24, grifos nossos.

<sup>62</sup> OSÓRIO, R. *O sistema classificatório de “cor ou raça” do IBGE*, p. 23-24, negritos nossos. Se observamos os dados emitidos pelo SUS (Sistema Único de Saúde), ISP-RJ (Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro), Infopen (sistema de informações estatísticas do sistema penitenciário brasileiro) e IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), veremos que “pretos” e “pardos” apresentam uma semelhança muito grande em suas condições de vida – estamos falando em semelhança de SUS-dependentes, do número de consultas médicas nos últimos 12 meses, mortalidade materna, acidentes de trabalho, taxa de homicídios, morte por intervenção de agente de Estado, homicídios dolosos, população carcerária, diminuta população com ensino superior concluído, distribuição geoespacial da população, etc. – e que ambos apresentam um alarmante contraste com o padrão de vida da população branca brasileira. Se fôssemos concordar ainda em algum grau com os que insistem num escalonamento das tonalidades melanodérmicas ou dos traços negroides, parecer-nos-ia mais interessante, apesar das nuances de sofrimento que esse escalonamento proporcionaria, pensar na construção de um movimento político ativo e propositivo, não apenas reativo e ressentido – onde seus “sujeitos” são aqueles que sofreram alguma discriminação ou violência racial –, que consiga reunir alteridades da governança racial ou “supremacia branca”, pois a lógica das governanças é a mesma.

<sup>63</sup> Cf. GONZALEZ, L. Op. cit., Primavera para as rosas negras (1990), p. 373.

<sup>64</sup> “Portar os traços do grupo discriminado constitui inferioridade e faz que os sujeitos ao preconceito sejam sistematicamente preteridos em relação aos demais. Todavia, a posse de outras características positivamente valoradas, como educação, poder político, projeção social e riquezas, pode compensar, ao menos parcialmente, as marcas” (OSÓRIO, R. Op. cit., p. 21)

que Osório modaliza a discriminação racial – dizemos aqui: o racismo – às características negroides, não sendo estas suficientes por elas mesmas para justificarem adequadamente a exclusão e subalternização existentes nas sociedades desiguais da América Latina. Por isso, persistimos desde o começo do presente artigo na ideia de uma *idiossincrasia de governanças*, em vez de uma *idiossincrasia das raças*, e defendemos a proposta de uma *identidade Macunaíma*<sup>65</sup> para as políticas do movimento negro. Isto é, uma identidade em que o sujeito *embranquecido*, em que há “passabilidade” seja seriamente uma bandeira de disputa no combate ao racismo e às governanças associadas a ele – gostaríamos de marcar nossa total discordância sobre o uso, ultimamente frequente, do termo “passabilidade” como abono à diferenciação de pessoas que em algum grau não seriam tão “coessencialmente” ou “consanguineamente” negras/pretas, e atentarmos para nosso uso da palavra “passabilidade” como a forma pela qual as governanças *passam* pelas pessoas<sup>66</sup> e as constituem enquanto sujeitos políticos.

A *identidade Macunaíma*, advinda daquele personagem (Macunaíma) que é politicamente constituído, refere-se, então, não a um projeto de integralização ou de uma “cortina de fumaça” em que os negros serão tratados mais uma vez como um todo de iguais somados (uma massa imóvel). Mas se refere a um projeto libertário (um “partido” de oposição a todas as formas de governanças institucionais e sociais, como aquelas que passam por Macunaíma embranquecido) em que os problemas de um movimento político (não baseado em essencialidades ou discursos de pureza sanguínea) de criação, estabelecimento e escolha das diferentes conexões são colocados sob observação.

### **Muita Milonga prá uma Mironga só – considerações finais**

---

<sup>65</sup> Em síntese: uma construção mitológica do *sujeito*, não metafisicamente essencialista ou naturalista, para as experiências do movimento negro que aponta para seu processo de constituição enquanto uma perspectiva imanente da política, e para a conseqüente importância de se disputar por afinidades nas marginalidades ou convergências das governanças.

<sup>66</sup> Interessa-nos muito a metáfora que podemos fazer de “passabilidade” como o passar das páginas de um livro, ou dito de outra maneira, somente no passar das páginas, nas seguintes páginas àquela em que o personagem seria descrito, por exemplo, como negro, que podemos nos dar conta da idiossincrasia de governanças que o localizam. No caso do livro escolhido, somente *passando* as páginas de Macunaíma que podemos ler o branqueamento do personagem. Já na vida cotidiana, exemplos não nos faltariam para “preto retintos e filho do medo da noite”, em que, ao “lermos” suas outras governanças, descobrimos que as pautas de libertação da população negra não lhes interessam, não lhes *passam*, ou mesmo lhes são contrárias; ou, por um contraexemplo, para pessoas embranquecidas que, através de “transições”, *transpassagens*, e da arcada das implicações de governanças que esses trânsitos proporcionam, tornam-se militantes do movimento negro e/ou começam a experimentar os entraves do racismo.

Como dissemos na introdução deste trabalho, o movimento negro identitário (romântico ou realista) dos últimos anos tem sido encurralado por forças retrógradas/conservadoras e seus “capitães-do-mato”. Entretanto, isso não ocorreu por um hiperdesenvolvimento da direita e seus lambe-botas, pois os argumentos utilizados por eles não são muito distintos de premissas do antiquado capitalismo-colonial brasileiro ou da América Latina, mas se deu por uma persistência última de parcelas próprias do movimento negro de se deixarem anexar pelas estruturas governantes do Estado, da plutocracia, do capitalismo, da burocracia, do neoliberalismo, da metafísica ocidental e sua linguagem essencialista e eugenista. Essa persistência, como vimos durante o texto, tem elipsado cada vez mais a existência de um movimento negro político-revolucionário de contestação às governanças institucionais e sociais – raciais, acadêmico-científicas, xenofóbicas, econômicas, geográficas, políticas, coloniais... – que *passam* pelo *ser/sujeito negro no status quo*, enquanto se comercializa um *black way of live* inalcançável para a maioria da população negra e melanodérmica, convencida em “ideais em si” de uma negritude, uma raça pura e superior, nação/nacionalismo negro, corporativismo étnico ou messianismo retinto. Falamos em “estilo de vida inalcançável”, pois, como pudemos ver durante o artigo, a maior parte dos entes amefricanos marginalizados dificilmente poderão tê-lo, sê-lo, alcançá-lo, comprá-lo, possuí-lo etc. Na medida em que suas existências estão subordinadas e determinadas não somente por uma governança racial, mas sim por um conglomerado de governanças institucionais e sociais (*idiosincrasia de governanças* – como a governança econômica que empobrece) de legitimação das desiguais distribuições entre governantes e governados. Isto é, como percebemos em Osório<sup>67</sup>, a *passabilidade* da potência da violência e discriminação racial para o ato está dada no “sujeito” marcado pela raça de acordo ou sob influência, também, das outras governanças.

Por conseguinte à repetição massiva desse padrão de vida inalcançável e não crítica aos outros modos de governanças presentes nas sociedades desiguais da América Latina, o que temos percebido é que a autoflagelação, quer dizer, o estabelecimento moral de uma existência pacata, ressentida, mansa, passiva, obediente e irresistível – sem força política de resistência e criação de valores, amarrada como ovelha a seu pastor, como o escravo ao seu senhor –, torna-se nos dias atuais o único modo de vida possível para o “negro mais autêntico”. Nesse interim, o tipo de “sujeito” ideal para a organização política do movimento negro é aquele que sofre – preferencialmente a vítima que mais sofre –,

---

<sup>67</sup> Cf. nota 64.

porque, como as antigas virgens, castos e ascetas que aceitavam longas penas durante a vidas, esperando pelo salvador, no caso mais recente, àqueles que melhor colaborarem durante as duras penas, talvez, a providência do Mercado e as suas mãos invisíveis (o deus da *gig economy*) concedam suas graças e lhes façam “vencer na vida”, chegar ao topo, acumularem fortunas de nove zeros. Foi aqui que o movimento negro tornou e torna-se repetidamente impotente às investidas do conservadorismo político.

Opostos às recentes e enfraquecidas vinculações do movimento negro e desejosos por uma saída revolucionária – segundo princípios anticapitalistas, antirracistas, autodeterminados, comunalistas/coletivos, socialistas, etc. – do “beco sem saída” metafísico que o mesmo se encontra, propusemos uma hipótese de leitura política de *Macunaíma*. Na qual, o banho de branqueamento das personagens é uma parte da “totalidade” do embranquecimento que envolve a íntegra da viagem rumo à cidade embranquecida dos “filhos da mandioca” paulistanos e a *idiosincrasia de governanças* existente nessa urbe. Em seguida, exploramos essa hipótese para chegarmos aos problemas identitários do movimento negro contemporâneo – resumidos nas perguntas: quem é o “sujeito” desse movimento? Em que condições podemos pensá-lo? –; e propormos, por fim, uma “outra” concepção de sujeito – a marginalizada *identidade Macunaíma* – que mergulhasse nas temporalidades das vivências ou relações sociais vividas e dos mundos possíveis de serem criados (i.e., um *mito político*) e disputasse com humor e jogo sério (i.e., pleno de ironia) as fronteiras pelos corpos governados e marginalizados para se reconstruir ou reafirmar o caráter político-revolucionário das lutas antirracistas.

### **Referências bibliográficas**

ANDRADE, M. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Ubu, 2017.

ANDRADE, M. *A Raymundo Moraes*. *Diário Nacional*, São Paulo, ano 5, nº 1262, 20 set. 1931, p.3.

ASSUMPÇÃO, C. *Não pararei de gritar: poemas reunidos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

CABRAL, A. “La cultura, fundamento del movimiento de liberación”. *El Correo*, UNESCO, ano XXVI, n. 11, 1973

CARVALHO, I; PASTERNAK, S.; BÓGUS, L. Transformações metropolitanas: São Paulo e Salvador. In: *Caderno CRH*. Salvador, v. 23, nº. 59, 2010, p. 301-321.

Disponível em: < <https://www.scielo.br/pdf/ccrh/v23n59/07.pdf>>. Acesso em: 20 de abril de 2020.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol.1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DOMINGUES, P. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930. In: *Estudos afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, v. 24, n.º. 3, 2002, pp. 563-600. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ea/v24n3/a06v24n3.pdf>>. Acesso em: 15 de abril de 2020.

FIRMINO; DOMÊNICO et al. *História pra ninar gente grande*. Samba-enredo 2019 da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira. Disponível em: <<https://liesa.globo.com/2019/por/03-carnaval/sambasenredo/mangueira/mangueira.html>>. Acesso em 02 de maio de 2020.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, R. (org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018, pp. 55-86.

GONZALEZ, L. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Rio de Janeiro: Diáspora Africana, 2018.

\_\_\_\_\_. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo brasileiro*. Rio de Janeiro, v. 92, n.º. 93, p. 69-82, 1988.

HARAWAY, D. O Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, T. (org.). *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp. 33-118.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019

LIMA, S. *Amazônia babel: línguas, ficção, margens, nomadismos e resíduos utópicos*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014.

MAIA, G. Mario de Andrade: a viagem e o viajante. In: *Organon*. Rio Grande do Sul, v. 17, n.º. 34, 2003, pp. 157-179.

MORAES, W. *Estadolaria, plutocracias, governanças sociais e institucionais – preâmbulo de um paradigma anarquista de análise*. OTAL, 2018. Disponível em: <<http://www.otal.ifcs.ufrj.br/estadolaria-plutocracias-governancas-sociais-e-institucionais-preambulo-de-um-paradigma-anarquista-de-analise1/>>. Acesso em: 5 de abril de 2020.

MOTA, C. São Paulo: exercício de memória. In: *Estudos avançados*. São Paulo, v. 17, n.º. 48, 2003, pp. 241-263. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ea/v17n48/v17n48a20.pdf>>. Acesso em: 05 de abril de 2020.

NASCIMENTO, A. O Quilombismo. In: NASCIMENTO, A. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2019.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer como educador: considerações extemporâneas*. São Paulo: Mundaréu, 2018.

\_\_\_\_\_. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. São Paulo: Hedra, 2014.

\_\_\_\_\_. *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral, Genealogia da Moral*. São Paulo: Hedra, 2008.

OSÓRIO, R. *O sistema classificatório de "cor ou raça" do IBGE*. Brasília: IPEA, 2003. Disponível em: <[https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td\\_0996.pdf](https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_0996.pdf)>. Acesso em 08 de fevereiro de 2020.

PETRONE, R. A cidade de São Paulo no século XX. In: *Revista de História*. São Paulo, v. 10, nº. 21-22, p. 127-170, 1955. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/36445/39168>>. Acesso em: 05 de abril de 2020.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, Clacso, set. 2005. p. 107-131

RAMOSE, M. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. In: *Ensaios Filosóficos*. Rio de Janeiro, v. IV, out.-2011. Disponível em: <[http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE\\_MB.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf)>. Acesso em: 09 de março de 2020.

RANCIÈRE, J. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

RATTS, A.; RIOS, F. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RODRIGUES, C. Ser e devir: Butler leitora de Beauvoir. In: *Cadernos Pagu*. Campinas, nº. 56, 2019.

Recebido em 13/06/2020  
Aprovado em 23/08/2020