

A cor de Aloísio Resende e a cor preta da pomba*

Roberto Henrique Seidel**
Paulo Robério Castro Rabelo***

Resumo

O presente trabalho traça algumas considerações sobre o poeta baiano, natural de Feira de Santana, Aloísio Resende, que viveu entre 1900 e 1941. Apesar de ter vivido em vários locais do país, foi na cidade de Feira de Santana que publicou a sua obra poética, ao longo da década de 30 do séc. XX. São estabelecidas relações analíticas entre o fato de o poeta ser afro-descendente, uma parte de sua produção poética dedicar-se a temas, tais como o candomblé, e o papel do poeta justamente no período de repressão à cultura e às crenças afro-descendentes, notadamente na era getulista. Por fim, faz-se uma leitura do poema “Pomba”.

Palavras-chave

Aloísio Resende; Poesia afro-brasileira; Candomblé.

Abstract

This paper presents some considerations about Aloísio Resende, a poet from Feira de Santana, Bahia, who lived between the years of 1900 and 1941. In spite of the poet had lived in different cities around Brazil, most of his poetic work was published in Feira de Santana during the 1930s. Some analytical relations are established in this study between the fact that Resende is an Afro-descendent, part of his poetic production is dedicated to themes like candomblé and the role of the poet during the period of repression to Culture and to Afro-descendent beliefs under Getúlio Vargas's government. At the end of the paper an analysis of the poem “Pomba” is carried out.

Key-words

Aloísio Resende; Afro-Brazilian poetry; Candomblé.

* Trabalho nascido no âmbito do Estágio-Docência do mestrando Denilson Lima, do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural da Universidade Estadual de Feira de Santana, na disciplina de Teoria da Literatura II.

** Professor Adjunto de Teoria da Literatura no Curso de Letras, na Especialização em Estudos Literários e no Programa de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural da Universidade Estadual de Feira de Santana.

*** Graduando em Letras Vernáculas pela UEFS.

O poeta e a cidade: uma breve introdução

*Vá cuidar de sua vida
Diz o dito popular
Quem cuida da vida alheia
Da sua não pode cuidar
[...]
Negro falava de umbanda
Branco ficava cabreiro
Fica longe desse negro
Esse negro é feiticeiro*

*Hoje o preto vai à missa
E chega sempre primeiro
O branco vai pra macumba
Já é babá de terreiro*

Vá cuidar de sua vida... (Itamar Assunção. *Vá cuidar de sua vida*. Composição: Geraldo Filme).

De ascendência negra, Aloísio Resende nasceu em 26 de outubro de 1900, em Feira de Santana, na Bahia. Filho do soldado Eufrázio Paulo de Souza e Maria José de Souza, foi adotado por Laura Resende, de quem herdou o sobrenome. Pelo que consta, não completou nem os estudos primários; notabilizar-se-ia, porém, por sua inteligência e pelo brilhantismo de seus versos – estes, decerto, frutos de um notável talento combinado com autodidatismo.

Com respeito ao autodidatismo, não se pode deixar de pressupor que este tenha sido uma opção isenta de conflitos por parte do poeta. Além de supostas violências simbólicas sofridas pelo Aloísio Resende criança, no âmbito escolar, é possível também antever – inclusive a partir de sua obra – uma negação consciente da ideologia do branqueamento. Esta doutrina era corrente em sua época, mas seus resíduos ainda são passíveis de serem encontrados em livros didáticos, currículos, programas e conjuntos de práticas pedagógicas que servem de veículos para determinados estereótipos, que representam positivamente o branco em detrimento de uma representação favorável do negro, cujo resultado final pode ser uma “rejeição ao outro assemelhado” (SILVA, 2001, p. 15-21). Tal pressuposição se baseia na constatação de um poeta sem amarras, no que tange a sua etnicidade explícita no conjunto de poemas que formam a sua antologia africanista.

Alguns artigos da época, segundo pesquisa da professora Cristiane M. Porto (2000, p. 85-88), sugerem que, durante a década de 1920, o poeta viveu em Maceió, São Luís do Maranhão e Salvador, sempre contribuindo com poemas e artigos para jornais locais. Nesta última cidade, trabalhou para o jornal *A Hora*. Como poeta, há registros de colegas de trabalho que disseram ter sido Aloísio um “artífice esmerado, perdendo a noção do tempo” nesse exercício. Seus poemas – coligidos em *Aloísio Resende: poemas com ensaios críticos e dossiê*, de 2000 – foram, na sua quase totalidade, publicados no jornal *Folha do Norte*, de Feira de Santana, entre os anos de 1928 e 1940. A organização da referida obra foi feita a partir de pesquisa empreendida e organizada pela professora Ana Angélica Vergne de Moraes (2000), comemorativa do centenário de nascimento de Aloísio Resende, como parte de um projeto mais amplo de revisitação da memória feirense por meio de seus periódicos.

A Feira de Santana do tempo de Aloísio Resende já se caracterizava por um perfil econômico pautado na feira livre, “a maior do Brasil em extensão, ocupando uma área de cinco quilômetros quadrados incluída a sua feira de gado, também a maior do Brasil” (MACHADO, 1966, p. 13). Desde meados do século XVIII, Feira de Santana constituía um ponto de confluência de mercadorias e gentes vindas de vários estados brasileiros. A sua posição de uma grande encruzilhada favoreceu o prestígio econômico, por ser o centro de negociações entre o interior e o litoral. Um século depois, passava de região pastoril de pequena dimensão à mais rica e densamente povoada cidade do interior da Bahia. Na década de 40 do século XX, já era uma cidade capitalista de médio porte, em crescente concentração populacional que tinha como impulso um grande fluxo migratório tipo campo-cidade, o que estimulava a ampliação de seu mercado. O fato de ter sido Feira de Santana originalmente uma zona do Recôncavo Baiano, um distrito da cidade de Cachoeira, bem como a sua proximidade geográfica da capital baiana (105 km) foi um elemento que favoreceu o surgimento e a proliferação de terreiros, ou pegis, que na época referida localizavam-se distantes do centro.

No presente trabalho, procuraremos traçar um perfil do poeta negro feirense Aloísio Resende, por intermédio de registros de contemporâneos seus (compilados na obra supra referida), em paralelo às idéias racistas cientificistas da época, as quais, desde a Primeira República, empreendem uma política *higienista* saturada de ideologias

cujas conotações estarão sempre a preterir o indivíduo negro, em favor de um pretense *branqueamento da nação*. Faremos breves exposições de fatos históricos pertinentes às questões étnicas do final do século XIX às décadas de 30-40 do século XX. Também, com o respaldo de conhecimentos da teoria literária, analisaremos o poema *Pemba*, de 1940.

A condição negra antes e depois da abolição: a negação da contribuição africana na construção da nacionalidade

Devemos aqui recolocar a questão da condição do negro escravo enquanto um *amputado* de sua ambiência física e de seu mundo psíquico. Primeiramente condenado à medida de segurança do cativeiro e depois vendido, o “sujeito” tornou-se um *objeto mercadológico* destituído de vontade, sem angariar *status* jurídico de indivíduo humano – o comprador por fim o desejava dócil, a fim de utilizá-lo no trabalho a que o destinaria. O elo que se estabelecia entre ambos somente comporta um tipo de interpretação: ao escravo será tomado qualquer caráter de direito que o constituía responsável por si próprio jurídica e publicamente, ficando a sua relação com a sociedade definida pela figura de seu dono ou senhor, consagrando-se o princípio de propriedade. Desse modo, salvo raras exceções que não serão perseguidas aqui, o negro cativo sempre foi posto como *inferior*, *coisificado* e *impossibilitado* de dispor de si próprio.

Destarte, o sistema escravocrata promovia a *despersonificação* do indivíduo negro. A sua *re-personificação* – que, como bem aponta a historiadora Kátia Mattoso, depende “de uma certa aceitação de sua posição no novo corpo social” (MATTOSO, 2001, p. 102) – era então engendrada pela sua inserção em um mundo dominado pelo homem branco, junto a outros pretos ainda inspirados em padrões africanos, de uma África diversa transladada pelo Atlântico. Tal diversidade deve-se mais precisamente pelo cuidado que os donos de numerosos escravos tiveram em juntar em seus cativeiros negros oriundos de várias regiões do continente africano, impossibilitando um pleno entendimento lingüístico entre eles e, deliberadamente, alimentando rixas provindas de nações do além-mar negro.

Tendo sido extinto o tráfico no Reino Unido no ano de 1807, convinha àquele país não permitir que qualquer outra nação fizesse uso do braço escravo em suas lavouras e

em sua indústria. Em consonância com o pensamento da época, acreditava-se que o trabalho escravo fosse mais barato que a mão de obra livre; por outro lado, a mão de obra livre impulsionaria o crescimento do público consumidor em geral. Assim, motivos de ordem puramente econômica fizeram com que a Inglaterra impusesse a extinção da escravatura. E mais: o seu poderio naval é mais responsável pela inevitabilidade da abolição, do que todos os tratados durante mais de oitenta anos. Dessa forma, a abolição viria a instituir uma nova ordem econômica e social no país. Ao pretender-se a promoção da liberdade de determinado grupo social, o que na verdade estava em marcha era o desmantelamento de um regime que entravava o avanço do capitalismo na esfera global.

No final do século XIX, o positivismo se implanta no Brasil, desempenhando um papel político de suma importância para o estabelecimento de uma *ordem* para se alcançar um pretense *progresso*, dentro das novas perspectivas ditadas pelos países centrais no novo panorama capitalista mundial. Os cientistas brasileiros debruçavam-se sobre a espinhosa questão da miscigenação. Com o fim do sistema escravocrata, nasce a preocupação de se definir uma identidade nacional – identidade esta indelevelmente marcada pela presença de uma nova categoria de cidadãos: os ex-escravos. A questão era: como transformá-los, aceitá-los como cooperadores na construção dessa *identidade brasileira*, quando no passado recente (e numa memória coletiva persistente) eram tratados “como coisas e força de trabalho”? (MUNANGA, 2004, p. 54)

Para uma nação que se pensava branca, a heterogeneidade étnica foi um problema para o qual se direcionaram diversos pensadores brasileiros. Aos eminentes pensadores, como veremos, baseados nas teorias científicas da época, a influência negra no estabelecimento de uma identidade brasileira era invariavelmente negativa. Para um desses ilustres pensadores, o Dr. Raimundo Nina Rodrigues, as colaborações índia e negra eram consideradas nulo-negativas na construção de tal identidade, acreditando ser impossível que desse certo uma adaptação (*imposta e forçada*) desses dois elementos a uma *civilização superior*. Para este médico, tal imposição “provocaria desequilíbrios e perturbações psíquicas” (RODRIGUES, 2004, p. 57) aos negros e índios que fossem submetidos a um ajustamento às condições do meio ambiente comum do branco civilizado. Nina Rodrigues propunha a instituição e legalização de uma figura jurídica

denominada *responsabilidade penal atenuada*. Constatadas as desigualdades biológico-mentais entre as raças, urgiam mudanças no Código Penal: sendo a *raça branca civilizada* a única apta a exercer o livre-arbítrio e possuidora da consciência dos direitos e deveres regentes de uma nação civilizada, índios, negros e mestiços são destituídos de tais poderes/saberes. As leis, respaldadas agora pelas ciências, continuaram o seu acréscimo de medidas repressoras a uma multidão que já as conhecia há séculos...

Já Sílvio Romero, outro expoente do pensamento sobre a identidade nacional nos conturbados final do século XIX e início do século XX, acreditava numa *unidade étnica*, chegando mesmo a estimar de três a quatro séculos para se efetivar um processo de *branqueamento*:

[...] porque na mestiçagem a seleção natural faz prevalecer, após algumas gerações, o tipo mais numeroso, que no caso do Brasil é a raça branca, graças à intensificação da imigração européia, ao fim do tráfico negreiro, ao decréscimo da população negra após a abolição e ao extermínio dos índios (ROMERO Apud MUNANGA, p. 56).

Fechando este tópico em que vislumbramos brevemente alguns aspectos e autores da elite brasileira na virada do século XIX para o século XX, para não falarmos apenas de coisas que parecem pertencer a um passado um pouco diacronicamente distante, 120 anos após a abolição da escravatura, o Dr. Antônio Natalino Dantas, então chefe do Colegiado da Faculdade de Medicina da Bahia, declarou que “pode estar havendo uma contaminação das cotas” (para afro-brasileiros), ao comentar a preocupante nota 2 (dois) obtida pelo curso de medicina da UFBA, no último Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes (ENADE). Além da questão das cotas, o Dr. Natalino Dantas pronunciaria, em reportagem para o jornal *Folha de São Paulo* e à emissora de rádio *Band News*, afirmações como: “é uma mistificação essa história da inteligência baiana. Ao contrário, há até deficiência”, ou “o berimbau é um instrumento para quem tem poucos neurônios. A música da Bahia é um batuque, não tem qualidade” (01/05/2008, p.4). Procurado pelo jornal *A Tarde*, de Salvador, para esclarecer as suas afirmações, disse não ser “obrigado a gostar de berimbau. O que eu disse é que é um instrumento primitivo, de uma nota só, gosto é de piano e de violino” (01/05/2008, p.4).

À parte a discussão acerca do gosto do douto professor, vê-se que a questão racial, em nosso país, longe está de ser resolvida e pacífica, sendo que a discussão das cotas para ingresso de afro-descendentes em universidades públicas apenas representa uma pontinha emersa de uma grande questão “nó cego”, isto é, uma questão difícil de ser desatada.

Algumas considerações sobre as transgressões do poeta Aloísio Resende

Dadas as abordagens feitas até então, continuemos pela vereda do *patológico*, pelo menos até este tópico. Existem alguns depoimentos de contemporâneos do poeta Aloísio Resende que tornam conhecida a sua apreciação ética, subentendidamente excessiva (*Jornal Folha do Norte*, 03/03/1943); ou, como o imagina Oliveira – “A fisionomia macerada e o cabelo em ‘guerra com o pente’ indicam que ele passou a noite em alguma farra” – em seu ensaio “Um poeta contra a ordem” (OLIVEIRA, 2000, p. 109-118). Pelas evidências elencadas, torna-se curioso este aspecto biográfico quando inserido num contexto histórico específico, que desdobraremos em duas hipóteses para se somarem à construção de uma imagem transgressora do poeta: primeiro, pela relação histórica do fabrico e concomitante uso da cachaça pelos escravos – o fato de a bebida “ter sido incluída na ração diária servida aos escravos”(SANTOS, 1993, p.80); segundo, pela noção de alcoolismo como doença social (como a loucura, um pouco mais que a tuberculose, sempre atreladas às classes mais pobres e à miséria urbana), já em meados do século XIX, e que se expande pelas décadas seguintes, acompanhando a trajetória do nosso autor.

Em relação à segunda razão pela qual tocamos no assunto, o jornal impresso e outros periódicos, bem como o rádio, tornam-se responsáveis pela expansão da idéia de alcoolismo como uma categoria de doença social pelas incessantes publicações de charges, piadas e destaques a notícias sobre crimes em que pessoas alcoolizadas se encontram envolvidas. Isso nas primeiras décadas do século XX, período em que toma corpo a campanha “anti-alcoolismo”. Para Santos, a construção do alcoolismo como uma categoria patológica vem da organização de uma racionalidade do trabalho, em que vigoraria uma mentalidade preocupada com o lucro, onde não caberiam desvios de energia, nem se permitiria (não sem sanções/interdições/repressões) o mau uso do

corpo, zelando-se sempre pela “saúde física, moral e biológica dos indivíduos” (SANTOS, 1993, p.79).

Nesse sentido, é reiterado o estigma de *transgressor* impingido ao poeta feirense, um homem que negava a si os freios inibitórios, indo de encontro ao poder disciplinar que se instalava pelas instituições sanitaristas que viam a miséria, o vício e o fatalismo como elementos inerentes às camadas menos favorecidas, menos educadas. Um argumento de cunho econômico que tolhia ao negro, escravo, até o direito à embriaguez, aparece em versão literária em 1906: a máscara de folha de flandres.

A máscara fazia perder o vício da embriaguez aos escravos, por lhes tapar a boca. [...] Com o vício de beber, perdiam a tentação de furtar, porque geralmente era dos vinténs do senhor que eles tiravam com que matar a sede, e aí ficavam dois vícios extintos, e a sobriedade e a honestidade certas. Era grotesca tal máscara, mas a ordem social e humana não se alcança sem o grotesco, e alguma vez o cruel [...] Mas, não cuidemos de máscaras (ASSIS, 1906, p. 102).

Religiosidade de matriz (e matiz) afro-brasileira: representações e repressões

Os deuses africanos, em solo brasileiro, são primeiramente misturados aos santos católicos, como único ato dentro de um cenário que não oferecia outras perspectivas de sobrevivência à religiosidade trazida da África. Assim, configurava-se o segundo movimento em solo brasileiro (lembrando que o primeiro tinha sido entre europeus e índios) em direção ao nosso sincretismo. Dissemos nosso e explicamos: Roger Bastide denomina o sincretismo como um fenômeno que “nada tem de genuinamente brasileiro e é mesmo anterior ao tráfico negroiro”. Ele nos lembra que “a evangelização dos negros principiara na África um século ou dois antes da colonização do Brasil, e alguns espíritos daomeanos ou de negros do Congo já tinham sido identificados com santos católicos” (BASTIDE, 1985, p.361). O mesmo autor também nos lembra que no sincretismo existe uma fluidez e mobilidade, tanto no tempo quanto no espaço, por exemplo: determinado *orixá* pode ser identificado com um ou mais santos católicos, a depender de lugares e tempos distintos; isso ocorria porque, entre outros fatores, o Brasil foi formado a partir de pontos de povoamento isolados, sem qualquer comunicação entre si além do mar e dos rios navegáveis.

Voltando ao tempo de vida do poeta Aloísio Azevedo, constatamos que os acelerados processos de urbanização e industrialização colocados em movimento no período getulista trariam mudanças que atingiriam todos os níveis da experiência social brasileira. Tal período foi o mesmo em que em Feira de Santana se instalavam códigos comportamentais modernizantes. As cidades revestidas de alguma importância político-econômica se transformavam, redesenhavam-se diante das novas demandas, agora revestidas sob o binômio capitalismo/consumismo. Ao mesmo tempo, fechava-se, em todo o Brasil, o cerco às macumbas, aos terreiros, aos xangôs, às juremas e aos batuques. Esse cerco vinha de hostilidades por parte da Igreja Católica; por parte de instituições médico-científicas, com suas teorias raciais; bem como por parte da polícia e da imprensa. Ainda falando de sistemas religiosos malvistas pelas elites no início do século XX, entra no elenco religioso brasileiro o Kardecismo, vindo da França no final do século XIX, a que a urbanização iria facilitar uma hibridização com elementos afros, indígenas e misticismos europeus, os quais se dissolvem num coletivo de crenças que iriam confluir em um dos mais disseminados elementos do nosso *patrimônio religioso*, a umbanda¹.

O tempo mais profícuo na literatura de Aloísio Resende, a década de 1930, é o mesmo em que Getúlio Vargas dava continuidade à política de desvalorização das contribuições culturais negras, índias e mestiças na formação daquilo que vem a ser a cultura brasileira, pautando-se no pretense branqueamento dos elementos étnicos formadores da nação. Lembremos que este mesmo presidente já mostrara pendor à prática *da política da boa vizinhança* (Zé Carioca e Carmem Miranda são frutos e provas disto). Neste contexto, o negócio da América são os negócios, o do Brasil era fazer de si mesmo um bom negócio. Como exemplo de um empreendimento-consórcio com os Estados Unidos, o Brasil, em 1942, recebe o cineasta americano Orson Welles, como embaixador do *pan-americanismo* para gravar – subsidiado pelos dois países – um filme que iria ser intitulado *It's All True* (É tudo verdade). No Brasil, Orson conhece

¹ Sobre o termo *umbanda* existe uma profusão de convenções, tais como: “Resultante da convenção feita pelos sete arcanjos, pois ela (a palavra umbanda) possui sete letras”. [...] “Um-ban-da – é dividida em três sílabas, correspondentes ao Pai-Filho-Espírito Santo”. [...] “Segundo o Catecismo de umbanda, ela é uma palavra africana: ymbanda” que “significa, ora o sacerdote, ora o lugar onde se pratica o culto”. [...] Ou, ainda: talvez tenha vindo da Índia: “Aun Bandha, que deu em umbanda”. Cf. WILGES, Irineu. *Cultura religiosa. As religiões do mundo*. 7. ed. rev. e atual. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 128-134.

as favelas cariocas, as jangadas cearenses, a macumba, um misto de *laboratório*, curiosidade, fascínio. Mesmo encantado, foi impossibilitado de levar adiante as gravações por dois entraves: da parte norte-americana viera um “memorando de autoridades em negócios interamericanos [onde se] recomenda que o filme evite qualquer referência à miscigenação” (RISÉRIO, 2007, p.280), ou seja, não deveriam aparecer em destaque negros ou mestiços. Fervilhava nos EUA a segregação violenta do grupo Ku Klux Klan. Pela parte do governo brasileiro, o contrato comercial deixava claro que não queria “um filme onde o Brasil aparece para o mundo, via Hollywood, como o país do carnaval, do samba e da macumba” (RISÉRIO, 2007, p.282)². Veja-se um outro dado esclarecedor do governo de Getúlio Vargas, enquanto mantenedor e promotor de medidas mais duras contra a religiosidade de descendência africana, vista como primitiva e vergonhosa para a imagem que se queria estabelecer do Brasil mundo afora: no dia 12 de outubro de 1931, foi inaugurado um dos marcos turísticos do Rio de Janeiro, sede do governo federal, o *Cristo Redentor*. Era um negócio, um “toma-lá-dá-cá”: a Igreja levou a massa da população católica a apoiar o novo governo, o qual, por sua vez, num decreto assinado em abril daquele mesmo ano pelo presidente, “permitia” o ensino da religião católica nas escolas públicas (FAUSTO, 2000, p.332-333).

Com o golpe getulista de 1937, as intervenções se intensificaram com o intuito de inibir possíveis ações contra a ditadura, as quais poderiam vir do Partido Comunista, das camadas populares e mesmo das chamadas elites intelectuais que se interessavam, entre outros aspectos da cultura brasileira, também pelas manifestações religiosas de origem afro-ameríndia. Em que pese as oposições àquele regime, vale lembrar que:

Nos anos 30 não tínhamos a presença do discurso de orgulho da negritude e ainda não existia nenhum tipo de contestação mais ou menos articulada entre os intelectuais a respeito de valores e idéias da defesa do negro enquanto grupo étnico-racial. Ao contrário, imperava a idéia da mestiçagem cultural [vista, de forma geral, como daninha à formação da nacionalidade] (LIMA, 2005, p. 65).

As primeiras transformações no campo do discurso de identidades, que são consideravelmente recentes, partem do olhar do próprio sujeito violentado, no caso, violentado pelo racismo, pelas ideologias de cor, as quais, para o psicanalista Jurandir

² Ver também: D'ARAÚJO, Maria Celina. O estado novo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 70.

Costa Freire, são a superfície “de uma ideologia mais daninha, a ideologia do corpo”, porque, numa visão mais ampla, “nos mostram que o sujeito negro, ao repudiar a cor, repudia radicalmente o corpo” (COSTA, 1983, p.5). O final da primeira metade do século XX traria, como respostas ao aviltamento secular, estudos e movimentos com tendência de rever a questão negra com um ponto de vista não mais do *outro*, graças a avanços nas ciências humanas que trouxeram para discussão conceitos como etnocentrismo-relativismo cultural, em contrapartida ao eurocentrismo rançoso resistente nos padrões religiosos, artísticos, educacionais, sempre postos como naturais, isto é, como construções culturais, tal qual o mito. Este (o mito) não é um discurso qualquer, pois o seu principal objetivo é encobrir o real com subterfúgios, produzindo uma ilusão que nega a história e a transforma em elemento manipulável. O negro deve saber e sabe que foi o branco que criou não apenas a escravidão, como outras tantas maneiras de dispor do *outro* no decorrer da história.

Assim, também Zinho da Faúla, à sua época, esteve em concordância no sentido de pertencer a uma mesma classe de discurso, com aquilo que leva Jônatas C. da Silva a considerar a década de 1970 como “fundamental para o entendimento da história do movimento negro mais recente”, quando foram criados o MNU (Movimento Negro Unificado) e o bloco afro Ilê Aiyê (SILVA, 2006, p.79-99). Estas conquistas, mais de três décadas depois da morte de Aloísio Resende, são apenas citadas aqui para se dar a devida dimensão de *solidão* em que se encontrava o poeta, na prática de uma escritura que seria apenas re-descoberta com o recente aparecimento de discussões, nas quais a questão de identidades culturais encontra um espaço em expansão. Tal entendimento legitima a literatura como um lócus de descobertas, reconstruções, re-significações e disputas por uma voz que se apropria do sujeito falante, e de sua própria história pelas suas memórias, agora suas, não mais de um *outro*.

O conhecimento do poeta feirense sobre os *orixás* e a magia vinda da África transforma-se num dos principais eixos temáticos deste poeta *semi* marginal (dizemos *semi*, pois não fosse a *forma* com que escreveu, o teria sido por inteiro). Este aspecto é um dos elementos pelo qual podemos afirmá-lo enquanto um poeta conhecedor e vivenciador de toda a problemática que lhe envolve a pele.

A poesia inscrita na pele, a cores

A poesia, além de ser uma das formas de expressão mais significativas da linguagem humana, posto que nos fale muito da interioridade exposta no jogo de palavra em que autor e leitor se complementam de sentidos, por meio de simbologias coletivas que ultrapassam a vivência pessoal, amplia o horizonte cultural.

O poema pinçado para o breve trabalho que aqui toma corpo inscreve-se num espaço cultural/literário específico, *marginal*, embora escrito à moda parnasiana e com traços simbolistas, no ano de 1940 (ano de sua publicação), tempo em que, no eixo centro-sul do país, grassava, à velocidade urbano-industrial, o modernismo entre alguns autores. Cabe então falarmos do paradoxo que assume toda a obra de temática *africanista* do poeta de Feira de Santana, como revelador de uma tensão que reside especificamente entre quem escreve e a tradição em que este que escreve está inserido. É nesta contradição que reside a virtude modernista de Aloísio Resende: por tratar de temas negados por autores que tinham (ou teriam, ou tiveram) em comum com o poeta feirense, tanto o apego à *forma*, quanto a mesma cor de pele.

É certo que Aloísio Resende não deixou de vivenciar na pele os discursos e preconceitos que atravessariam anos: interdições e exclusões, separações e rejeições, enfim, oposições que se entremeiam nas construções de *textos* que dizem respeito muito especialmente a classes específicas como uma população alforriada sem respaldo político-representativo e econômico numa sociedade em que resistem, camufladas ou não, representações sobre o negro, caracterizando-o pejorativamente. Aloísio Resende irrompe, senão heroicamente, ao menos solitariamente, no cenário artístico feirense/baiano, como um ponto de referência e resistência que traz à tona *coisas*, arquétipos e especificidades condizentes com aquilo que vem a constituir um dos importantes legados de seus antepassados, fazendo um mergulho profundo em suas raízes étnicas.

Depois de um longo período que trataria de desapropriar o negro de personalidade (nome, cognome, bens materiais e imateriais – sendo a literatura a melhor representante destes últimos), a publicação de *Aloísio Resende: poemas com ensaios críticos e dossiê*

vem endossar um filão literário que constata o negro como produtor de uma lírica única e reparadora da imagem de si, para si e o outro.

À forma fixa, pela insistência dos versos alexandrinos, acrescida do emprego de rimas raras, bastante usadas pelo poeta, soma-se o que também caracteriza a sua produção africanista: o apelo aos símbolos; as comparações subjetivas; e a preocupação com a forma como recurso sublinhador da sonoridade de seus versos.

Em *Pemba*, Aloísio Resende mostra, na maturidade de sua vivência poética, um conhecimento incontestável sobre simbologias que permaneceriam secretas a um não iniciado nos ritos do candomblé. É um trabalho de *tradução*, pois tudo neste são símbolos: o pó, as cores, as sensações físicas e espirituais, as intenções e os poderes embutidos nos matizes descritos em cada quadra:

Pemba, não é só do bem como do mal,
Que os pretos nos pegis fazem segredo,
A sua força, o seu poder é tal
Que dela o preto, muita vez, tem medo.

Pó que se torna aos olhos, invisível,
Soprado atrás de alguém, jamais ilude,
Pois o efeito se faz sentir, incrível,
Que em cada cor possui certa virtude.
[...]
Quer seja para o mal ou para o bem,
Seu mágico poder, porém, consiste
Na intenção com que é posta sobre alguém
E à qual humano nunca resiste.

Entre as diversas pembas, todavia,
Para tudo de ruim levar-se à cabo
Tem a preta, de fato a primazia,
Pemba, pemba do mal, pemba do diabo!
(RESENDE, 2000, p.9-116)

Quanto ao caráter simbólico das cores, o *Dicionário de símbolos* nos diz que “na África a cor é um símbolo igualmente religioso, como o é o preparado à base de giz”, e símbolo de alguns mistérios. Além disso, o pó *pemba* é “carregado de sentido e poder. As diferentes cores são outros tantos meios de chegar ao conhecimento do outro e de

agir sobre ele. Elas se revestem de valor mágico” (CHEVALIER, GHEERBRANT, [200-], p.277).

O poema é composto por trinta e dois versos assimétricos, sendo cada quarteto uma descrição correlativa entre cor/intenção, cor/efeito, cor/poder e cor/evocações contidos/sugeridos pelo *preparado mágico, pomba*. Assim como outros recursos mágicos (e poéticos), o pó *pomba* pode ser entendido não só como um dado/fato/objeto imbuído de poderes que assumem características ambíguas na velha dicotomia (vícios ocidentais) que põe em extremos opostos *bem* e *mal*, mas também como um instrumento de resistência pertencente ao âmbito da afirmação da etnicidade. Hoje talvez possamos afirmar, como o faz poeticamente Itamar Assunção no início deste trabalho, que a *pomba* seja um objeto de domínio público (no sentido de mais uma mercadoria religiosa), mais um meio de manipulação por intermédio de simbologias que têm efeito sobre o outro via oráculo/consulta, resposta/trabalho, escrita/leitura e tantas outras possibilidades.

Nos últimos versos do último quarteto do poema *Pomba*, ocorre a tri-repetição da palavra *pomba*, além da aparição das palavras *preta*, *mal* e *diabo*, nos versos que tratam da referida cor desse objeto mágico: “Pomba preta, pomba do mal, pomba do diabo!”. Para uma explicação da aliteração ali ocorrida e do paralelo entre a cor *preta*, o *mal* e o *diabo*, não bastará a constatação de que o preto, a escuridão, pode ser o abrigo de um inimigo que nos espregueia. Antes, e talvez principalmente, trata-se de recurso irônico, o que pode ser demonstrado pelo fato histórico de ter sido, sempre, o *branco* o elemento adversário, que promove a desintegração de um caráter negro em seus aspectos culturais, religiosos etc. É a velha ambigüidade, ou contraposição de cores, de uma sobreposição arbitrária que traria, como resposta, contra-teorias baseadas na dignidade humana. Traria também, após muita luta, o princípio de um processo que busca não só a derrocada de lugares-comuns que tiveram, ou têm o papel de fazer do indivíduo negro um ente demoníaco, mas também um caso de reparação simbólica de seus antepassados.

Destarte, Aloísio Resende é um porta-voz de um povo que conseguiu fazer sobreviver, às vezes às custas de negociações/sincretismos, elementos vindos na diáspora africana e que aqui se mostram como um dos principais pilares da cultura

brasileira. Restaria, para fazer justiça à sua luta solitária em tempos de adversidade e perseguições as mais variadas – como o foram o período em que produziu – ver o poeta feirense incluído em antologias de literatura afro-descendente, hoje, felizmente, cada vez mais comuns.

Referências

- ASSIS, Machado de. Pai contra mãe: *Contos escolhidos*. V. 17. Rio de Janeiro: Klick, [1906].
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 2. ed. Trad. De Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Pioneira, 1985.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. 16. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, [200-].
- COSTA, Jurandir Freire. Prefácio. In: SOUZA, Neusa Santos. *Tronar-se negro: as vicissitudes do negro em ascensão social*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- D'ARAÚJO, Maria Celina. *O estado novo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 8. ed. São Paulo: EDUSP/Fundação para o Desenvolvimento da Educação, 2000.
- Jornal A Tarde*, Salvador, quinta-feira, 1º/5/2008. Primeiro Caderno, p. 4.
- Jornal Folha do Norte*, Feira de Santana, Bahia, n. 1.760, de 03 de março de 1943.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus-nação: ressignificando velhas histórias*. Recife: Bagaço, 2005.
- MACHADO, Franklin. *Feira de Santana: álbum*. 2. ed. São Paulo: Cacimbinha, 1966.
- MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. Trad. de James Amado. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- OLIVEIRA, Clóvis Frederico R. Moraes. Um poeta contra a ordem. In: MORAIS, Ana Angélica Vergne de et al. *Aloísio Resende: poemas com ensaios críticos e dossiê*. Feira de Santana: UEFS, 2000.
- PORTO, Cristiane de Magalhães. Notas à margem. In: MORAIS, Ana Angélica Vergne de et al. *Aloísio Resende: poemas com ensaios críticos e dossiê*. Feira de Santana: UEFS, 2000.
- RESENDE, Aloísio. Pamba. In: MORAIS, Ana Angélica Vergne de et al. *Aloísio Resende: poemas com ensaios críticos e dossiê*. Feira de Santana: UEFS, 2000.

RISÉRIO, Antônio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Ed. 34, 2007.

SANTOS, Fernando Sérgio Dumas dos. Alcoolismo: algumas reflexões acerca do imaginário de uma doença social. *Physis – Revista de Saúde Coletiva: Corpos, nervos e sangue: Instituições e Saúde*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ/Relume Dumará, 1993.

SILVA, Ana Célia da. *Desconstruindo a discriminação do negro no livro didático*. Salvador: EDUFBA, 2001.

SILVA, Jônatas Conceição da. *Vozes quilombolas: uma poética brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2006.

WILGES, Irineu. *Cultura religiosa. As religiões do mundo*. 7. ed. rev. e atual. Petrópolis: Vozes, 1994.