

# Poema “Macumba”, de Odailta Alves: uma abordagem do racismo como elemento cultural e ideológico

*Poem “Macumba”, by Odailta Alves: that approaches racism as a cultural and ideological element*

Josemar dos Santos Ferreira  
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)  
[josemar.sferreira@ufrpe.br](mailto:josemar.sferreira@ufrpe.br)  
<https://orcid.org/0009-0003-8154-4674>

Iêdo de Oliveira Paes  
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)  
[iedopaes@yahoo.com.br](mailto:iedopaes@yahoo.com.br)  
<https://orcid.org/0000-0001-5585-1388>

## RESUMO

Quando se trata da formação de uma sociedade de passado colonial, são consideradas implícitas as barreiras que bloqueiam a compreensão das manifestações culturais com seus marcadores étnico-raciais incluídos. Nosso objetivo é evidenciar a representação cultural do poema “Macumba”, da escritora pernambucana Odailta Alves (2016). Destacamos a conscientização sobre a denominação “candomblé” e a estratégia para promover o conhecimento a respeito de suas entidades, cada qual relacionada a um elemento da natureza que representam. A representação cultural do texto analisado projeta um enfoque antropológico, provocando reflexões sobre o lugar das religiosidades afro-brasileiras.

**Palavras-chave:** representação cultural; racismo; religiosidades afro-brasileiras; Odailta Alves.

## ABSTRACT

When it comes to the formation of a society with a colonial past, the barriers that block the understanding of cultural manifestations, including their ethnic-racial markers, are considered implicit. We aim to evidence the cultural representation of the poem “Macumba” by writer Odailta Alves (2016) from Pernambuco. The construction of the understanding of “candomblé” is based on reflexively accommodated images, as the noun “macumba” refers to a depreciative view. We highlight the awareness of the denomination “candomblé” and the strategy to promote knowledge about its entities, each related to the element of nature they represent. The cultural representation of the analyzed text projects

an anthropological approach, provoking reflections on the place of Afro-Brazilian religions.

**Keywords:** cultural representation; racism; Afro-Brazilian religions; Odailta Alves.

## INTRODUÇÃO

Vistos como subcategoria humana, povos africanos eram presos e levados para fins lucrativos, conforme pudessem suportar o esgotamento do corpo. Há registros, como os de Alberto da Costa e Silva, no texto: “O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX” (1984), que destacam a forma de africanos serem forçados a caminhar do centro da África até a costa e, posteriormente, serem levados como mercadorias em navios superlotados. É através deste deslocamento forçado denominado *diáspora* que se compreende o início da história dos africanos trazidos para o Brasil. Nossa hipótese é de que o efeito dessa perspectiva constitui uma *representação* com base na dominação que reforça a justificativa de superioridade dos conquistadores europeus.

A representação pode ser entendida como resultado da projeção de uma imagem que requer o suporte no qual se concretiza. Uma maneira de conceber essa imagem é na presença do que se exhibe (pessoa pública ou objeto). O que está sendo representado tem seu lugar na imagem concebida. A essa imagem, por conseguinte, são disponíveis inúmeros suportes, gerando um mecanismo associativo, de forma que a imagem passa a ser atribuída em substituição de algo ou de alguém ausente (Chartier, 2002a). A representação nos possibilitará observar as alocações da cultura de destaque no funcionamento de uma sociedade que compartilha a ideia de cultura atrelada a uma “unidade sólida” em contraste com “culturas que se fragmentam” (Bosi, 1992; Eagleton, 2003).

Dos diferentes modos de vida, há identidades, comunidades com formação religiosa, linguística, étnica etc., que integram a sociedade brasileira com suas respectivas culturas comunitárias (Munanga, 2012). Uma tensão é gerada pela centralização de uma cultura nacional superior. Atribui-se às culturas consideradas comunitárias a condição de margem, pois passam por uma classificação que exige a incorporação de um horizonte histórico dominante do qual acabam divergindo.

A “margem” é a categorização do não-lugar e ideologicamente produzida pela hierarquia que molda o espaço social. A coexistência dos indivíduos desse macro espaço

de relações dispõe de pontos de vista “mutuamente distintos”, mas integradores do funcionamento e hierarquização. Por ocupar lugar físico, os indivíduos também se desenvolvem pela incorporação de esquemas para fins práticos às condições a que estão submetidos, como a aquisição e uso da língua; tornam-se então agentes sociais (Bourdieu, 1996; 2007).

O não-lugar atribuído à margem relativiza os modos de vida das comunidades. Porém, através de suas atuações, temos a possibilidade de olhar para uma sociedade multicultural, pois compartilham um reconhecimento comum entre seus integrantes, atribuindo-lhes identidade, que é uma caracterização das comunidades quilombolas, indígenas, LGBTQIAPN+ etc. Nota-se a identidade no sentido de identificação e de diferença, uma vez que as comunidades se particularizam ao integrarem a sociedade e se consolidam enquanto grupos sociais.

Particularizados e integrantes de uma mesma sociedade, os diferentes grupos sociais articulam-se numa dinâmica de tensões culturais. É didático pensarmos no olhar adjetivado sobre as *representações culturais* que se manifestam em produtos. A partir desta investigação, vislumbramos evidenciar a representação cultural do poema “Macumba”, da escritora pernambucana Odailta Alves (2016). A dimensão cultural e ideológica do racismo (Fanon, 1956, Escosteguy, 2010) nos conduzirá à representação (Chartier, 2002a) que objetivamos. O aspecto crítico-informativo do poema de Odailta Alves chama atenção para a reivindicação do (re)conhecimento do Candomblé como manifestação religiosa. A análise do poema corrobora para sua representação cultural, projetando seu enfoque antropológico. Dentre os sentidos que o poema provoca, predominam as reflexões sobre o lugar das religiosidades afro-brasileiras, e seus versos contribuem no combate ao racismo.

## UNIDADE E FRAGMENTAÇÕES CULTURAIS

Quando o termo cultura deriva da natureza, entende-se como atividade que em si mesma é uma abstração, pois, ao cultivar a terra, o homem distancia-se de si mesmo (Eagleton, 2003). Esse entendimento projeta um olhar adjetivado sobre o modo de vida de povos autóctones e os afasta da cultura como civilização. Verifica-se, em contrapartida, uma outra dimensão de natureza, proveniente de um “eu” que precisa ser cultivado, em vista do autodomínio e da autorrealização, como assevera Eagleton:

Assemelhamo-nos à natureza na medida em que nós, tal como ela, devemos ser modelados, mas distinguimo-nos dela na medida em que podemos fazê-lo a nós próprios, introduzindo desta forma no mundo um grau de auto-reflexibilidade ao qual o resto da natureza não pode aspirar. Enquanto autocultivadores, somos barro nas nossas próprias mãos, simultaneamente redentor e não regenerado, padre e pecador num mesmo corpo (2003, p. 17).

A cultura como civilização intervém na natureza para extrair-lhe matéria-prima tendo em vista o aperfeiçoamento das condições de vida; recusa-se a conceber o determinismo orgânico e a autonomia do espírito. É porque o homem civilizado reconhece a necessidade de modelar-se a si mesmo – sua “autocultura” –, e, amparado na “civilização”, justifica as diferenças.

De um lado, o cultivo da terra está para quem se envolve com a natureza em sua volta, denotando forma primitiva de existência; do lado oposto, o cultivo do ser está concentrado na preservação centralizadora do “eu”, prática que lhe atribui racionalidade. O fato é que esta dicotomia entre racionalidade e espontaneidade parte de um olhar colonizador, com o objetivo de dominar aqueles que possuem uma “natureza selvagem”, não cultivada, mas que servirá para justificar o estabelecimento de um poder com razões de salvação.

No decorrer da modernidade, a cultura é realçada como refinamento intelectual de um indivíduo ou grupo social, o que ressalta as diferenças nacionais. Em contrapartida, a civilização minimiza essas diferenças (Eagleton, 2003) com seu modo de vida centralizador. O cenário nos leva à atração do Romantismo pelos povos exóticos, compreendendo a cultura como modo de vida priorizado pelo civilizado que, sabendo-se útil às sociedades primitivas, provê a ordem social.

Em continuação a nossa perspectiva antropológica, direcionamo-nos à aceção de uma cultura determinada como unidade, enquanto as mais diversas culturas são vistas como fragmentações, descrições primitivas, características rudimentares de sociedades que se distanciam da civilização. É através da civilização que são definidas formas culturais delimitadas pela normatização do que se diz compreender sua vida política, técnica e social (Eagleton, 2003).

As tensões entre as culturas são provenientes da hierarquização social, e no topo está a vida civilizada. Essa hierarquização expõe seus limites fronteiriços que expandem olhares para a cultura e para as culturas brasileiras. O plural inclui o homem rústico, pobre, sertanejo, interiorano; um homem “[...] ainda não de todo assimilado pelas estruturas simbólicas da cidade moderna” (Bosi, 1992, p. 308). Mas o plural *culturas*

*brasileiras* também nos faz deparar com o homem periférico, que as estruturas simbólicas da cidade moderna condicionam.

A produção cultural da civilização tem referência centralizadora. O que destoa de sua perspectiva é considerado fragmentação, com *status* de ocupar a margem, como a cultura popular que provém e/ou representa o homem rústico, pobre, sertanejo, interiorano, periférico. Isso porque, quando olhamos para o Brasil, temos a noção de cultura erudita atribuída à Cultura Brasileira. Para Alfredo Bosi (1992), a Cultura Brasileira reflete modos da vida acadêmica, enquanto a cultura extra-universitária está associada à vida psicológica e social do povo. Ainda segundo o autor, "a universidade é o lugar em que a cultura se formaliza e se profissionaliza precocemente" (Bosi, 1992, p. 405).

A cultura erudita estaria à serviço de bens simbólicos que são expandidos no campo escolar. Isso porque o funcionamento desse campo transmite a "cultura legítima", o que requer do aluno um certo capital cultural. São privilegiados aqueles alunos que têm "[...] familiaridade com obras de arte, a qual só pode advir da frequência regular ao teatro, ao museu ou a concertos (frequência que não é organizada pela escola, ou o é somente de maneira esporádica)" (Bourdieu, 2007, p. 45).

Os alunos que dispõem de pouco ou nenhum capital cultural requerido no campo escolar sofrerão o que Pierre Bourdieu chama de violência simbólica. Em contrapartida, os alunos que possuem acesso ao capital cultural requerido para novos aprendizados estão em vantagem. Um dos obstáculos culturais se relaciona ao conhecimento e uso da língua no seio familiar, "[...] sobretudo nos primeiros anos da escolaridade, quando a compreensão e o manejo da língua constituem o ponto de atenção principal na avaliação dos mestres" (Bourdieu, 2007, p. 46). A língua que o campo escolar prioriza é uma forma de *bem simbólico*.

A norma padrão do uso da língua tem prioridade na cultura erudita. Seus bens simbólicos desapropriam a cultura popular à serviço do entretenimento e da comercialização de produtos culturais, lançando mão dos modos de vida do sertanejo, do pobre, do periférico etc. como fator estético à pretensão de alcance comercial. A reflexão sobre a centralidade cultural diante das tensões entre culturas nos resume a representação dos produtos como meio de um maior alcance dessa centralidade.

O campo escolar privilegia a cultura erudita que, no campo cultural, ocupa o topo da hierarquia. Os mecanismos para manter a representação e o poder no campo cultural

perpassam violências simbólicas neste campo, pois, como já vimos, há outras culturas que se distinguem como fragmentações culturais. A partir disso, partiremos para o entendimento da força da representação no campo cultural, mais especificamente no que tange à produção literária no Brasil. Nossa pretensão é referenciar a pluralidade cultural a serviço do reconhecimento de complexidades inerentes à formação de grupos sociais que se formam e reconfiguram o campo social.

Direcionamo-nos à perspectiva formativa do campo literário brasileiro. Entendemos que a formação de um cânone é estabelecida por meio de uma arbitrariedade que lhe serve de base. A seleção de obras e de autores que incorporam o horizonte histórico a serviço da ideia de nação consolidam o cânone literário brasileiro. Em vista disso, “cultura brasileira” e “literatura brasileira” são coesas ao que se atribui à “cultura erudita”.

A classificação de quem se considera participante do campo literário configura a manutenção de uma hierarquia. O conceito de campo é “uma possibilidade mais versátil de entendimento da engrenagem que envolve a produção, a circulação e o consumo do material artístico” (Coutinho, 2003, p. 54). Para o movimento dessa “engrenagem”, as obras canônicas continuam atualizando-se como centro. A relação social do artista é ampliada com a representação do seu produto como capital cultural de grande valor. Atualiza-se o campo literário com a incorporação do horizonte histórico pela obra do artista, mantendo-se uma relação com o passado negado ou incorporado (Chartier, 2002b, p. 141). O passado negado aos afro-brasileiros na construção e no pertencimento à nação é fundamental para definir a imposição de uma legitimidade cultural.

Observemos o ponto de conflito entre a formação do campo literário brasileiro e a população afro-brasileira. Ao percorrer os fundamentos da ideia de nação nesse campo, deparamo-nos com a própria formação da sociedade. Para o passado africano, atribui-se lugar na diáspora e na marginalização do corpo negro. Este é um dos motivos pelos quais a literatura afro-brasileira se constitui, reivindicando e contribuindo para que a história e a cultura *afro* (fator étnico-racial que compreende a continuação africana no Brasil) sejam valorizadas e evidenciadas positivamente.

A Literatura *afro* integra a Literatura Brasileira, sendo inerente a esta, pois não se pretende dicotômica ou à margem. Ao contrário, torna-se legítima no campo literário, contribuindo com a ocupação negra de direito. As autoras e os autores negros

[...] são representantes de um movimento literário fecundo e amplo, escrevendo a partir da perspectiva de *se saberem* e de *se quererem negros*,

assumindo a sua identidade e suas origens, marcando seus textos com o fogo dessa experiência de vida própria, carregada de emoção e altivez (Augel, 1997, p. 185, grifos da autora).

Moema Parente Augel pontua a ação de querer-se negro a partir do conhecimento sobre o racismo. Devidamente legitimada, a Literatura Afro-Brasileira é impulsionada pela problematização do racismo e promove autorrepresentação negra na cultura nacional. No campo literário brasileiro, a produção da literatura afro-brasileira integra a autorrepresentação dos povos negros como um espaço de voz motivado por um presente de lutas e de conquistas. No que tange à autorrepresentação, temos uma literatura que incorpora a vida desses povos com o seu dizer e com os seus modos de vida; é uma literatura que reivindica seu lugar no campo escolar legitimado pela cultura hegemônica. Através dela, faz-se reconhecer o pertencimento *afro* na construção da sociedade brasileira. A condição de margem é então ultrapassada pela ressignificação de querer-se negro/a.

## **REPRESENTAÇÃO DE FRONTEIRAS CULTURAIS: RACISMO COMO ELEMENTO IDEOLÓGICO E CULTURAL**

Homi Bhabha (1998) argumenta que sem polarização não há entremeio, e, conseqüentemente, nos remete aos limites que determinam a confluência das diferenças. Quando entendemos que as tensões entre as culturas de grupos sociais geram fronteiras determinantes à mobilidade social, chegamos mais próximo de sua causalidade. Nas palavras de Bhabha (1998, p. 20), "o que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e focalizar aqueles momentos ou processos produzidos na articulação das diferenças culturais".

A cultura como refinamento intelectual de um indivíduo ou grupo social da vida civilizada já não poderia ser percebida sem seus momentos de contato, de forma que não poderia mais ser admitida sem inclusão e integralização. Quando as fronteiras da cultura hegemônica são ultrapassadas nesses momentos, também é ultrapassada sua representação. A fronteira passa por ressignificação paradigmática e sua resistência cultural condiz com uma pluralidade dialógica.

A intenção de separação que a fronteira estabelece não se distancia da necessidade de se romper os limites fronteiriços. Somente assim para que haja inclusão e para que se

possa alcançar direitos, experienciar intercâmbios, adentrar numa outra forma de estar no mundo. O início de um acontecimento incorpora o fim de outro, demarcando a passagem, a transformação, sendo imprescindível o contato através da vida social.

Se pensássemos na fronteira apenas como algo intransponível, o que ocorreria? Os posicionamentos em função das fronteiras são ideológicos e investem em um isolamento de ordem prática. Quando há momentos de contato na fronteira, a articulação cultural é possível, permitindo imbricamentos que podem ou não gerar novas culturas. Diante do que venha a suceder, preserva-se características das diferentes culturas que se relacionam, pois são preservadas características identitárias.

Kabengele Munanga ressalta o seguinte: “além da identidade nacional brasileira, que reúne a todas e todos, estamos atravessados/as por outras identidades de classe, sexo, religião, etnias, gênero, idade, raça etc., cuja expressão depende do contexto relacional” (2012, p. 6). O autor pontua a identidade como realidade da qual falamos, embora não se possa dizer o que significa e no que consiste exatamente. O antropólogo resume que

[...] o verdadeiro significado, ou seja, a verdadeira função da identidade individual é ontológica (sendo a ontologia, no campo da filosofia, que estuda as propriedades mais gerais do ser). Neste sentido, a identidade individual faz parte do processo de construção do ser, significando sua existência (Munanga, 2012, p. 9).

Ao atribuirmos um nome a uma pessoa, estamos atribuindo uma característica. A função que assume essa característica é a mesma que a do nome atribuído a uma nação, país, etnia etc., pois confere identidade. Se a partir dessa perspectiva quisermos falar sobre identidade coletiva, é imprescindível considerarmos a seleção de elementos chamados pelos antropólogos de “sinais diacríticos”. São exemplos: o complexo cultural (língua, religião, sistema político, economia etc.), a história e os traços de personalidade adquiridos por interação social (Munanga, 2012, p. 9).

A identidade coletiva revela o lugar de onde se fala, de autodefinição ou autoatribuição. Mas também “pode ser uma identidade atribuída por outro grupo através de outros sinais diacríticos que não foram selecionados pelo próprio grupo” (Munanga, 2012, p. 9-10). A propósito de provocarmos uma discussão sobre o Candomblé, podemos tomá-lo como componente cultural atrelado à identidade *afro* no contexto de hierarquização do campo cultural brasileiro.

Estamos voltando-nos para a formação do Brasil, em que povos compartilham de suas culturas e se expandem em uma extensa comunidade negra. Esse Brasil torna-se o lugar para onde veio “[...] uma multidão de cativos que não falava a mesma língua,

possuindo hábitos de vida diferentes e religiões distintas” (Verger, 201-, p. 8). A comunidade negra se expande com o contato entre os povos bantos (provenientes da África central, de regiões que hoje são chamadas de Angola, Congo, Gabão e Cabinda), jejes (provenientes da Costa da Mina, África Ocidental) e iorubás/nagôs (também da África Ocidental, de uma região denominada “Costa dos Escravos”).

Considerando o complexo sistema de relações entre esses povos em território brasileiro (mas especificamente na Bahia), Verger resume:

A palavra Candomblé, que designa na Bahia as religiões africanas em geral, é de origem bantu. É provável que as influências das religiões vindas de regiões da África situadas nas imediações do quadro não se limitem apenas ao nome das cerimônias, mas tenham dado aos cultos gêge e nagô, na Bahia, uma forma que os diferencia, em certos pontos, dessas mesmas manifestações na África (201-, p. 17).

As diferenças com que os cultos das religiosidades afro-brasileiras se assumem também as constitui como identidade das comunidades negras. Há outras questões condizentes com outras relações religiosas que modificam o estar cultural-religioso dos povos afro-brasileiros, como o que ocorreu com o batismo forçado pela Igreja, com a justificativa de “salvação das almas” desses povos. Não nos deteremos nesta questão para não nos distanciarmos de nossa atenção ao Candomblé enquanto componente cultural da identidade *afro*.

Não podemos deixar de perceber uma identidade formada a partir dos povos africanos, e que “[...] se refere à história comum que o olhar do mundo ocidental ‘branco’ reuniu sob o nome de *negros*” (Munanga, 2012, p 12, grifo nosso). A cor da pele não é a única característica que os membros dessa comunidade têm em comum, pois também recai sobre eles o fato de “[...] terem sido na história vítimas das piores tentativas de desumanização e terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas de destruição, mais do que isso, ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas” (Munanga, 2012, p. 12).

As manifestações culturais afro-brasileiras que resistiram em sua consolidação, como o Candomblé, até hoje sofrem a influência negativa de sua representação. O termo “macumba” associado ao Candomblé, por exemplo, cunhou-se pejorativamente, como veremos na análise do poema de Odailta Alves, e carrega consigo a negação da existência desta manifestação religiosa como legítima. Projeta-se uma tentativa reducionista para fins de distanciamento, desprendendo-se a ideia de uma cultura pagã, de um modo de vida selvagem.

As representações tratam de percepções do social, pois são construídas, o que quer dizer também que de forma alguma concebem discursos neutros. Roger Chartier (2002a, p. 18) afirma que elas “produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas”.

Nesta perspectiva, as representações erguem fronteiras de cunho estritamente ideológico. O termo “macumba”, portanto, pode carregar implicações culturais e ideológicas atreladas ao racismo quando o incorpora. O racismo como elemento ideológico e cultural considera a raça como fator identitário que, no Brasil, volta-se para as discussões em torno do negro. Isso porque “raça ainda é o termo que consegue dar a dimensão mais próxima da verdadeira discriminação contra os negros, ou melhor, do que é o racismo que afeta as pessoas negras da nossa sociedade” (Gomes, 2005, p. 45). É também por isso que devemos atenção para a forma como nos deparamos com o termo “raça”, em vista de não confundi-lo com determinismos biológicos nas discussões entre as relações de negros e brancos na sociedade brasileira. Se voltarmos ao determinismo biológico para definir raça, estaremos corroborando para a ideia de “raça superior” *versus* “raça inferior”, como no século XIX (Gomes, 2005).

O Movimento Negro e os sociólogos envolvidos na compreensão de raça foram fundamentais para entendermos as dimensões social e política nas discussões empreendidas no combate ao racismo. Isso porque

[...] a discriminação racial e o racismo existentes na sociedade brasileira se dão não apenas devido aos aspectos culturais dos representantes de diversos grupos étnico-raciais, mas também devido à relação que se faz na nossa sociedade entre esses e os aspectos físicos observáveis na estética corporal dos pertencentes às mesmas (Gomes, 2005, p. 45).

Nilma Lino Gomes explica que o racismo advém do comportamento – aversão a pessoas de pertencimento racial distinto, considerando-se cor da pele, cabelo, nariz, dentre outros aspectos visíveis –, e do conjunto de ideais e de imagens empreendidas para a noção de grupos sociais superiores e inferiores. “O racismo também resulta da vontade de se impor uma verdade ou uma crença particular como única e verdadeira” (Gomes, 2005, 52).

O conjunto de ideias e de imagens que são empreendidas pelas formas individual e institucional do racismo leva a atos discriminatórios, pressupondo uma verdade particular no âmbito social. As formas individual e institucional com que o racismo se

manifesta complementam-se. A primeira com atos discriminatórios cometidos por indivíduos através do uso da violência, e a segunda com a ação do Estado ou seu apoio indireto, como o isolamento de negros em bairros, escolas e empregos específicos.

Estas práticas racistas manifestam-se, também, nos livros didáticos tanto na presença de personagens negros com imagens deturpadas e estereotipadas quanto na ausência da história positiva do povo negro no Brasil. Manifestam-se também na mídia (propagandas, publicidade, novelas) a qual insiste em retratar os negros, e outros grupos étnico/raciais que vivem uma história de exclusão, de maneira indevida e equivocada (Gomes, 2005, p. 53).

As imagens e textos a serviço do discurso de que “eles são assim mesmo”, “só pode ser esse tipo de gente”, imprimem um enquadramento do negro a nível do exótico. Ganha mobilidade a ideologia estruturada no determinismo biológico de raça superior, interferindo na história com uma imposição de “verdade absoluta”, com o objetivo de dominação.

A ideologia, difundida pelo uso da linguagem como um sistema de decodificação (Escosteguy, 2010), encontra no suporte material um poderoso amparo para sua circulação. A ideologia também é compreendida “[...] como um sistema de regras semânticas, isto é, como um nível de significação presente em qualquer discurso” (Escosteguy, 2010, p. 92); ela predetermina uma visão sobre a reprodução social em que é “[...] encarada como um componente indispensável para a reprodução material e simbólica da sociedade, para construir o consenso e a coesão social” (Escosteguy, 2010, p. 93).

O racismo se efetiva como elemento ideológico justamente por determinar o lugar que negros e negras devem ocupar na estrutura social, com a utilização de representação de suas condições reais de existência (Escosteguy, 2010, p. 93). Seu investimento em âmbito institucional objetiva nutrir um sistema social hierarquizado por raça. Os discursos que imprimem o enquadramento do negro a nível do exótico também são uma forma de simplificação que tenta impedir a “confrontação cultural” – constatação de ordem prática das fronteiras –. Frantz Fanon (1956, p. 13) comenta que esses discursos estão a serviço de “[...] uma cultura que se atribui qualidades de dinamismo, de desenvolvimento, de profundidade. Uma cultura em movimento, em perpétua renovação. Frente a esta, encontram-se características, curiosidades, coisas, nunca uma estrutura”.

Podemos concluir com Fanon que não há atos racistas inconscientes. A forma como se estrutura a percepção fragmentada do exotismo tem sua base nas imagens acomodadas reflexivamente. É um processo sistemático de reforço por toda uma

sociedade com profundos resquícios de um pensamento escravocrata. “Em pleno coração das ‘nações civilizadoras’, os trabalhadores descobrem finalmente que a exploração do homem, base de um sistema, toma diversos rostos. Neste estágio, o racismo já não ousa mostrar-se sem disfarces” (Fanon, 1956, p. 15).

Como elemento cultural, o racismo gera a depreciação de modos de vida e impõe valores a uma mesma moeda. Em um dos lados da moeda há o rosto que se apresenta em contraste com o numérico, ou seja, há uma unidade coerente enquanto o numérico assume o “quantificável”. A ilustração com a moeda somente a representaria uniforme se do lado oposto tivéssemos o número 1. Mas nossa representação numérica assume valor “> 1” e não exige a descrição das possibilidades de rostos impressos, mas com ela podemos dizer que “o racismo avoluma e desfigura o rosto da cultura que o pratica” (Fanon, 1956, p. 19). A moeda pode, de forma didática, representar a sociedade pelo lado quantificável e a ideia de nação assumindo um rosto.

Para a ideia de nação, o sistema cultural se mantém válido, e “a constelação social, o conjunto cultural, são profundamente remodelados pela existência do racismo” (Fanon, 1956, p. 16), como acontece com a imposição de uma religião única e verdadeira, de um deus único e verdadeiro – provindos de uma civilização única e verdadeira.

## **DO SOM DA MACUMBA AOS ECOS IDENTITÁRIOS DE ODAILTA ALVES**

Odailta Alves é mulher negra, escritora e poeta brasileira, educadora, atriz, ativista, lésbica e mãe por adoção de três filhos. Nasceu no dia 14 de julho de 1979, no Recife, capital pernambucana, passando parte de sua vida na favela de Santo Amaro, localizada na zona central da cidade.

É comum a escritora mencionar a influência da oralidade nos seus textos. Seu interesse pela escrita se manifestou na época em que era requisitada para ler e escrever cartas. Ela nos compartilha o seguinte: “Sendo a única pessoa alfabetizada dentro de casa, essa minha habilidade era muito requisitada, pela família e pela vizinhança, virei a leitora e escritora de cartas da rua” (Alves, 2020). Na transcrição dos desejos e pensamentos “alheios”, o contato com a pronúncia das palavras influenciou na elaboração de uma escrita de caráter poético. Salientamos os momentos que escrevia cartas a pedido de seu irmão Odailton, auxiliando-lhe em suas “declarações de amor”.

Depois dos 30 anos de idade, Odailta Alves passa a ler textos de autoras e autores afro-brasileiros que já escreviam há décadas. Ela comenta ter se aproximado de uma escrita de resistência “[...] à invisibilidade dessa sociedade, silenciamento que contribui para fortalecer o imaginário racista que exclui os corpos negros dos espaços de poder, de intelectualidade, de sensibilidade” (Alves, 2020).

O contato com a Literatura torna-se pungente para a autora *saber-se* negra, com reflexões sobre a representação do corpo negro, sobretudo da mulher em obras literárias, como contextualiza:

Nos versos dos poetas, eu não fui a musa idealizada, no máximo, a “mulata” hipersexualizada e estereotipada. No romance, sofri com o racismo naturalizado nas personagens de Rita Baiana e Bertoleza, nunca fui a rainha do lar, nem de coisa alguma. Minha realeza foi escravizada. Na literatura infantil brasileira, via a imagem da minha mãe, preta, gorda, cozinheira, sendo desrespeitada, até uma boneca de pano conseguia ser mais inteligente que Tia Anastácia, sempre inferiorizada, apenas com dotes para a cozinha, mas o livro de receitas, era de Dona Benta (Alves, 2020).

No campo literário brasileiro, Odailta Alves se compromete com o estímulo do olhar crítico de leitoras e leitores diante da representação do corpo negro, como foi a contribuição de Solano Trindade em sua vida:

A escola não me trouxe escritoras nem escritores negros, vim descobrir Solano Trindade sozinha, ao acaso de um poema perdido num livro didático, ainda me lembro da emoção adolescente quando li “Sou Negro/ meus avós foram queimados pelo sol da África/ minh`alma recebeu o batismo dos tambores...”. Eu estava ali, eu e minha avó existíamos naquele livro. Nós cabíamos no poema! (Alves, 2020).

A fim de contextualização, o trecho do poema citado por Trindade no excerto acima, refere-se a “Sou Negro”, retirado do livro *Cantares ao meu povo*, de 1961.

Já no livro *Clamor Negro* (2016), de Odailta Alves, do qual analisaremos o poema “Macumba”, a África está tão presente quanto o Brasil. Na escrita do livro, acolhe-se a mulher, o homem, a criança etc. A poeta volta-se para a ressignificação da cultura e da história da África e dos afro-brasileiros, ressaltando a necessidade de rompermos as fronteiras culturais e ideológicas empreendidas pelo racismo. Ela também contribui para a contestação da história deturpada pela sociedade escravista que sempre investiu na depreciação da imagem da negra e do negro.

No poema “Macumba”, “as forças da natureza adormecem o mal”. Elas nos remetem ao sagrado, pois são forças que refletem o estar na Terra e na ancestralidade. Os

colonizadores nunca prestaram atenção a elas, senão com o intento de destruir a natureza do “outro-selvagem”. Leiamos o poema na íntegra:

Se a macumba  
Não fosse apenas  
Um instrumento  
Macumbeira eu seria  
As forças da natureza  
Adormecem o mal  
E acordam minha poesia  
O Fogo de Xangô  
Os raios de Oyá  
O amor de Oxum  
As águas de Yemanjá  
Cada verso é uma guia  
De cocar na cabeça  
Pés descalços  
Arco e flecha na mão  
Para Oxóssi, eu danço  
E dançaria...  
Sou negra de Axé  
E para o seu governo  
O nome da minha religião  
Não é macumba  
É candomblé!  
(Alves, 2016, p. 32).

“As forças da natureza” também “acordam a poesia” que as palavras poéticas tecem com a ação ativa do/a leitor(a). Poesia acordada pela leitura que Octavio Paz denomina “consagração do instante”, acrescentando que “o poeta consagra sempre uma experiência histórica, que pode ser pessoal, social ou ambas coisas ao mesmo tempo” (Paz, 1972, p. 57). Através da consagração da experiência como instante, tanto o poeta quanto o leitor nutrem o texto de sentidos e de significado. A cada novo texto, a cada nova leitura, uma outra experiência se consagra, um novo instante se realiza.

“O Fogo de *Xangô*, os raios de *Oyá*, o amor de *Oxum*, as águas de *Yemanjá*”, esses nomes destacados são dos orixás vindos da África, cultuados pelos iorubás. Verger nos explica que

A religião dos iorubás, tal como se apresenta atualmente, só gradativamente tornou-se homogênea. Sua uniformidade é o resultado de adaptações e amálgamas progressivos de crenças vindas de várias direções. Atualmente, setenta anos depois, ainda não há, em todos os pontos do território chamado Iorubá, um panteão dos Orixás bem hierarquizado, único e idêntico. As variações locais demonstram que certos Orixás, que ocupam uma posição dominante em alguns lugares, estão totalmente ausentes em outros (Verger, 201-, p. 2).

No Brasil, os orixás que destacamos compõem as religiosidades de matrizes africanas, dentre as quais vimos ressaltando o Candomblé. Na região habitada pelos povos

iorubás, os orixás também figuram como protetores de cidades. Vejamos a ocupação territorial de alguns dos orixás:

O culto de Xangô, que ocupa o primeiro lugar em Oyó, é oficialmente inexistente em Ifê, onde um deus local, Oramfé, está em seu lugar com o poder do travão. Oxum, cujo culto é muito marcante na região de Ijexá, é totalmente ausente na região de Egbá. Yemanjá, que é soberana na região de Egbá, não é sequer conhecida da região de Ijexá. A posição de todos estes Orixás é profundamente dependente da história da cidade onde figuram como protetores. Xangô era, em vida, o terceiro rei de Oyó. Oxum, em Oxogbô, fez um pacto com Larô, o fundador da dinastia dos reis locais, e em consequência a água nessa região é sempre abundante (Verger, 201-, p. 2).

Os orixás possuem uma “natureza ancestral” de antepassados protetores espirituais, atribuídos à representação das florestas, dos rios, dos mares, do fogo, do ar etc. – natureza que se regenera constantemente.

No poema, os orixás são evocados em cada verso, sendo cada verso uma “guia” (colar geralmente usado por iniciados no Candomblé e em seus rituais). A evocação é uma forma de cultuá-los, concluindo com uma dança para Oxóssi, orixá da contemplação, amante da arte, das coisas belas e guardião das florestas. Na África,

a religião dos Orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O Orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceria vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o travão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização o poder, axé, do ancestral- Orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada (Verger, 201-, p. 3).

O Candomblé está intimamente ligado à cosmogonia dos povos iorubás, à natureza dos seres, à força de cada elemento que podemos contemplar no mundo material, assim como à ancestralidade que se conjuga com o sagrado.

O poema possui um caráter informativo para quem atribui o nome “macumba” ao “candomblé”. A voz poética infere que não se trata de uma mera substituição, ou algo que não se tenha conhecimento do nome “correto”. A questão é o que está em sua representação, ou seja, “a imagem da macumbeira” (poderíamos dizer também “a imagem da pagã”). Trata-se de uma imagem pejorativa quando a religiosidade de matriz africana não tem o nome de “macumba” e pessoas sem vínculo à expressão ancestral se prontifica em adjetivá-la. O caráter informativo do poema se acentua em tom irônico: “Sou negra de Axé/ E para o seu governo/ O nome da minha religião/ Não é macumba/ É

candomblé!”. Todavia, a voz poética não pretende se distanciar do que informa: “Se a macumba/ Não fosse apenas/ Um instrumento/ Macumbeira eu seria”.

Percebemos um recurso descritivo para envolver o interlocutor com o nome dos orixás, reforçando que é preciso conhecer o que cada orixá representa no Candomblé. O termo “macumba” perde força no poema quando, junto a ele, não há nenhuma entidade que não seja relativizada pelo “governo de alguém”. A relativização dos orixás pela associação à macumba é uma prática que se observa atrelada à discriminação.

O racismo está em operação como elemento cultural que deprecia, é integrador de modos de vida “autênticos”, tendo como base ideológica a doutrina que nega o Candomblé como manifestação religiosa. Se o Deus cristão não condiz com as práticas religiosas “pagãs”, ele não está do lado de quem as pratica, e a essas práticas é atribuído um discurso violento, como o da demonização do Candomblé. O que ocorre com a utilização do nome “macumba” revela o investimento de uma representação negativa. De acordo com Fanon,

se a cultura é o conjunto dos comportamentos motores e mentais nascido do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante, devemos dizer que o racismo é sem sombra de dúvida um elemento cultural. Assim, há culturas com racismo e culturas sem racismo (Fanon, 1956, p. 7).

No poema, a representação do nome “macumba” não disfarça a operação do racismo. Não estamos desvendando nada do que se percebe no dia a dia. Quando a alguém praticante do Candomblé lhe é dito “macumbeira” ou “macumbeiro”, há uma intenção contrária à representação positiva dos que são iniciados nessa religiosidade e não se utilizam de tal denominação.

Retornamos à Odailta Alves para destacar a conscientização do Candomblé como resistência *afro* e manifestação religiosa legítima na cultura brasileira. A autora mobiliza o reconhecimento dos povos que vieram da África, com reinados desfeitos no desenvolvimento da história do Brasil. Ela afirma que “[...] traz à tona a voz, o rosto (re)interpretados em emoções próprias para registrar e se autorrepresentar no território da Literatura”. (Alves, 2010, p. 185). Alves se inscreve em sua escrita e como mulher negra, compromete-se com o combate ao racismo. Sua “voz-mulher”, como diz Miriam Alves (2010) a respeito das escritoras afro-brasileiras, irrompe as fronteiras e ocupa lugares.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cultura, vista como um marcador de qualidades, determina o que cada pessoa representa e, em consequência disso, condiciona representações que categorizam as ações classificadas humanas. O coletivo, constituindo-se dessa maneira, perde seu olhar fraterno diante de grupos que lhe “ameaça”, pois são “estranhos” enquanto “outros”. Em prol de uma possível “autodefesa”, cria-se estratégias para a legitimação de poder sobre esses grupos. O racismo como elemento cultural e ideológico nos foi observado nessa proporção, a partir da ideia de raça superior atrelada ao civilizado, e de raça inferior ao não-civilizado.

Em nosso percurso, consideramos as dimensões individuais e coletivas na definição de identidade, de modo que a identidade *afro*-brasileira não se trata de “algo” à parte na formação da “cultura brasileira”; é uma das particularizações que constitui a sociedade e que se fundamenta na luta pela igualdade racial em todos os campos sociais.

A depender de como as manifestações culturais afro-brasileiras estejam representadas, criam-se estereótipos sobre os aspectos étnico-raciais, como vimos com a análise do poema “Macumba”, de Odailta Alves. A apropriação do nome “macumba”, em função do modo de vida de pessoas “pagãs”, provoca um estímulo à aculturação, implícito à época da civilização colonizadora.

Odailta Alves traz consigo a resistência negra através da luta pelos direitos de existir. Seu poema foi evidenciado como um produto cultural afro-brasileiro pertencente ao campo literário de tal maneira *afro*; como Literatura Afro-Brasileira, identidade negra no seio da Literatura Brasileira. A literatura afro-brasileira enquanto identidade da escrita representativa dos povos negros não se confunde com a particularização de uma identidade única para se definir o Brasil. Odailta Alves mostra isso em seu poema “Macumba”, visto que o Candomblé merece respeito tanto quanto os povos que representa.

O poema de Odailta Alves nos possibilitou discutir sobre o racismo empreendido na tentativa da fragmentação de culturas autênticas, como acontece com o nome “macumba” atribuído ao Candomblé. Em nossa análise, percebemos, de modo objetivo, que o racismo atua como elemento cultural e ideológico a serviço de uma superioridade incentivada pelos que a julgam necessária. Ressaltamos o impacto informativo do poema para a desconstrução de estereótipos que permeiam o olhar sobre as pessoas negras.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Miriam. A literatura negra feminina no brasil: pensando a existência. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as*, Goiás, v. 1, n. 3, nov. 2010-fev. 2011, p. 181-189. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/280>. Acesso em: 04 jan. 2023.
- ALVES, Odailta. A construção de um verbete [Depoimento]. *Continente*. 239. ed., nov. 2020. Disponível em: <https://revistacontinente.com.br/edicoes/239/a-construcao-de-um-verbete>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- ALVES, Odailta. *Clamor negro*. 5. ed. Recife: Edição da Autora, 2016.
- AUGEL, Moema Parente. A imagem da África na poesia afro-brasileira contemporânea. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 19/20, 1997, p. 183-199.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOSI, Alfredo. Cultura brasileira e culturas brasileiras. In: *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 308-345.
- BOURDIEU, Pierre. A conquista da autonomia: a fase crítica da emergência do campo. In: *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Tradução: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *Escritos de Educação*. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. (Orgs.). 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- COUTINHO, Fernanda Maria Abreu. Pierre Bourdieu e a gênese do campo literário. *Rev. de Letras*, v. 1/2, n. 25, jan/dez. 2003, p. 53-59.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução: Maria Manuela Galhardo. 2. ed. Algés: DIFEL, 2002a.
- CHARTIER, Roger. Pierre Bourdieu e a história: debate com José Sérgio Leite Lopes. *Topoi*. Rio de Janeiro, mar. 2002b, p. 139-182.
- COSTA E SILVA, Alberto da. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. *Estudos Avançados*, v. 8, n. 21, ago. 1994, p. 21-42.
- EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Tradução: Sofia Rodrigues. Lisboa: Rolo e filhos artes gráficas, 2003.
- ESCOSTEGUY, Ana Carolina. *Cartografias dos estudos culturais: uma versão latinoamericana*. ed. on-line. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- FANON, Frantz Omar. *Racismo e cultura*. Brasil: Terra sem Amos, [1956] 2021.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD). *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal no. 10.639 /03*. Brasília: MEC, 2005.

MUNANGA, Kabengele. Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso? *Revista da ABPN*, v. 4, n. 8, 2012. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/246>. Acesso em: 25 jun. 2024.

PAZ, Octávio. *Signos em rotação*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1972.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. ed. on-line. Salvador: Corrupio, [201-].

Recebido em: 24/08/2024

Aceito em: 19/02/2025

**Josemar dos Santos Ferreira:** mestrando do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Licenciado em Letras Português e Espanhol (UFRPE). Tem interesse nas áreas de pesquisa relacionadas aos estudos culturais, crítica e história da literatura, especialmente literatura de mulheres negras.

**Iêdo de Oliveira Paes:** Professor Associado IV da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Possui graduação em Letras pela Universidade Católica de Pernambuco (1992), mestrado em Letras pela Universidade Federal da Paraíba (2002), doutorado em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Alagoas (2007). Pós-Doutorado em Literatura e Crítica Literária pela PUC Goiás (2015). Docente do Programa de Pós-Graduação PROGEL - Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura Brasileira/Literatura Portuguesa, atuando principalmente nos seguintes temas: literatura e crítica literária, literatura de autoria feminina, literatura e semiótica, literaturas de língua portuguesa (ênfase na tessitura de Ana Paula Tavares), língua portuguesa (português instrumental e produção de textos acadêmicos I e II), Libras.