

Memórias e representações da negritude em crônicas de João do Rio e Luiz Antonio Simas

Mei Hua Soares (Faculdade Cásper Líbero)¹

Resumo: Parte de uma pesquisa sobre as obras *A alma encantadora das ruas* (1908), de João do Rio, e *O corpo encantado das ruas*, de Luiz Antonio Simas (2019), o presente artigo aborda questões relacionadas a representações raciais presentes nos textos das obras citadas. Ambos autores se reportam a elementos, sujeitos e agrupamentos humanos relacionados às ruas, em escritas que se apoiam na “flanação”, mas que em muitos momentos envolvem e aludem a culturas negras e a negritudes religiosas, musicais, cotidianas e sagradas. O estudo conclui que o gênero crônica engendra memórias individuais e coletivas e, em sua dimensão mnemônica, se oferece enquanto dispositivo de recuperação e perpetuação das negritudes, bem como de registro das tentativas históricas de seu apagamento. Foram utilizadas, como aporte teórico, as noções de campo, de Pierre Bourdieu; de *outridade* e trauma, de Grada Kilomba; de *outremização*, de Toni Morrison; de negritude, de Kabengele Munanga; e de memória, de Jacques Le Goff e Leroi-Gourhan.

Palavras-chave: negritude; crônica; memória; representação; memória

O di ti a uê, F’u, a uá ny
Odê, odá, bi ejô, Sa lo dê.
A rua é como cobra, tem veneno.
Foge da rua! (sentença em eubá)

João do Rio (A alma encantadora das ruas)

As ruas são de Exu em dias de festa e feira, dos malandros e pombagiras quando os homens e mulheres vadeiam e dos Ibêjis quando as crianças brincam.

Luiz Antonio Simas (O corpo encantado das ruas)

Introdução

Esse artigo faz parte da pesquisa *O (en)canto que vem das ruas*, desenvolvida junto ao Centro Interdisciplinar de Pesquisas (CIP) da Faculdade Cásper Líbero. Em seu espectro mais amplo, o projeto prevê o estudo do gênero crônica a partir da análise de duas obras que versam a respeito do mesmo mote, a rua: *A alma encantadora das ruas*, de João do Rio, e *O corpo encantado das ruas*, de Luiz Antonio Simas. O recorte que

¹ Doutora e Mestra em Linguagem e Educação pela Faculdade de Educação da USP (FE-USP). Graduada em Letras pela FFLCH-USP. Docente de Língua Portuguesa do curso de Comunicação Social (Jornalismo/ Publicidade e Propaganda) da Faculdade Cásper Líbero (FCL).

aqui se apresenta diz respeito às negritudes e estereotípias presentes em algumas das crônicas reunidas nos dois livros que fazem parte do *corpus* da pesquisa que, por sua vez, foi escolhido em função de práticas de leitura e ensino voltadas à formação de leitura de discentes de Comunicação Social (Jornalismo). O projeto pressupõe a observância de características presentes em crônicas que propiciem a detecção de representações de sujeitos, de percepções de mundo e de registros históricos que fomentem reflexões quanto à representação do outro em narrativas ficcionais e factuais, uma vez que lidar com a alteridade é um pressuposto no fazer jornalístico.

No entanto, uma das aporias está relacionada à presença de representações raciais preconceituosas em crônicas de João do Rio, ainda que se trate de um autor negro. A recorrência de termos racistas e preconceituosos para se reportar a negros, orientais e pobres parece denotar a reafirmação de estereotípias provenientes essencialmente do imaginário colonizador branco. Já em diferentes crônicas de Luiz Antonio Simas, há marcas que denotam a forte influência de musicalidades, religiosidades e elementos culturais africanos e afro-brasileiros, embora se trate de um autor fenotipicamente branco, o que poderia sugerir a influência e disseminação de negritudes ancestrais cultivadas ao longo de diferentes gerações, antes e após a diáspora negra, em solo brasileiro.

João do Rio e a branquitude sistêmica no início do século XX

João do Rio, pseudônimo de João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos, escritor e jornalista, é conhecido por sua efetiva contribuição tanto na área literária quanto jornalística. Transitando por diferentes gêneros textuais, trabalhou em diversos veículos jornalísticos – jornais *Cidade do Rio* (1899), *Rio Jornal* (1899), *A Pátria* (1926), revista *Atlântica* (1915) entre outros – e inaugurou uma nova maneira de lidar com fatos a partir de sua crônica-reportagem. Seu livro *A alma encantadora das ruas* (1908) é uma coletânea de crônicas que foram publicadas, entre 1904 e 1907, no jornal *Gazeta de Notícias* e na revista *Kosmos*. Em 1910, foi eleito pela Academia Brasileira de Letras para a cadeira de número 26, o que reafirma a sua ocupação no campo literário e a chancela que obteve em função de seus muitos trabalhos na área.

Em suas crônicas, João do Rio apresenta um olhar arguto, minucioso, que revela pelo detalhamento não somente dados e informações de uma Rio de Janeiro em pleno processo de urbanização – a chamada *Belle époque* – levando aos leitores informações aliadas a opiniões. O tom impressionista marca praticamente todos os textos, o que é característico do gênero em questão. No entanto, se por um lado a singularidade da visada cronista imprime irreverência, estilo e personalidade aos textos, por outro, juízos de valor, pré-concepções e posicionamentos frente às realidades expostas também ficam registradas.

Na edição especial de 2012, publicada pela editora Nova Fronteira, a apresentação do autor envolve o seguinte trecho “*Ao lado de Machado de Assis e Lima Barreto, Paulo Barreto completa a trinca da prosa urbana de melhor qualidade do início do século XX*” (RIO, 2012, s/p), provavelmente se referindo aos principais autores negros que obtiveram reconhecimento e legitimidade no interior do campo literário. Seria interessante realizar um exercício imaginativo quanto ao número de jornalistas brasileiros negros existentes durante o século XIX e início do século XX. João do Rio,

filho de um professor de matemática e de uma dona de casa, talvez não se considerasse negro, embora sua mãe seja descrita como “mulata”:

(...) o biógrafo João Carlos Rodrigues procura ao questionar “a existência ou não do racismo” na obra do jornalista, avaliar se o próprio João do Rio – filho de uma mulata – se considerava negro. Observando fotografias de infância e mocidade, encontra uma criança de “aparência branca”, que se transforma num adolescente “fortemente amulato, de cabelos cacheados”. Monteiro Lobato chegou mesmo a dizer que ele usava o “corte escovinha” para disfarçar o “pixaim”. (...) Diante dessas evidências, o pesquisador reconhece que o cronista não se considerava negro, nem mesmo pelo “condescendente conceito brasileiro”. O que fica nítido em *As religiões no Rio*, em que só se refere aos africanos e seus descendentes em terceira pessoa: são “eles” (os “pretos ululantes”; “negros degenerados”) em oposição “nós” (que têm avós “portugueses de boa fibra”) (FARIAS, 2010, p.246).

A citação acima, extraída do artigo “João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da *belle époque* carioca”, de Juliana Barreto Farias, problematiza não só a existência de racismo em textos de João do Rio, como também se o autor se percebia negro. Levando em consideração os meios em que o cronista mais atuava – literário e jornalístico – seria possível aventar a possibilidade de *embranquecimento* uma vez que até mesmo o público leitor daquele momento era essencialmente rico e branco. Se o público-alvo consistia na parcela branca, letrada e urbana da população, é muito provável que jornalistas negros fossem quase inexistentes naquele contexto. E João do Rio não só era letrado, como também passou a desempenhar papel importante nas publicações cariocas. Por intermédio de seu olhar *flâneur*, de suas crônicas provenientes dos passeios e perambulações pelas vias públicas, ele passou a reportar à classe média e à burguesia cariocas o que se passava nas ruas. Não era apenas leitor, mas sim autor, ocupando espaços a princípio negados a negros e pobres. No entanto, se tomarmos de empréstimo a noção de *auctor* e *lector* de Pierre Bourdieu, em *Coisas ditas*, verificaremos que, quanto ao modo de escrita (o léxico, a semântica, as expressões utilizadas na representação dos sujeitos reportados nas crônicas), João do Rio talvez carecesse ainda de uma efetiva autoria que se desenvolvesse dissociada dos parâmetros e ideologia brancos:

(...) a tradição medieval opunha o *lector*, que comenta o discurso já estabelecido, e o *auctor*, que produz o discurso novo. Essa distinção equivale, na divisão do trabalho intelectual, à distinção entre o profeta e o padre na divisão do trabalho religioso. O profeta é um *auctor* que é filho de suas obras, alguém que não tem outra legitimidade, outra *auctoritas*, além de sua própria pessoa (seu carisma) e de sua prática de *auctor*, alguém que é *auctor* de sua própria *auctoritas*, o padre, ao contrário, é um *lector*, detentor de uma legitimidade que lhe é delegada pelo corpo de *lectores*, pela Igreja, e que está fundada em última análise na *auctoritas* do autor original, a quem os *lectores* ao menos simulam referir-se (BOURDIEU, 2004, p.135).

Com pouquíssimos expoentes negros, tanto no campo literário quanto jornalístico e intelectual, João do Rio talvez reproduzisse estereótipos embranquecidos (racistas e preconceituosas) como modo de ocupar um campo de forças até então reservado e destinado aos brancos. Nesse sentido, seus *lectores* dele esperavam projeções e representações que os brancos historicamente reservaram à população negra ou imigrante. Em algumas de suas crônicas isso parece ter se concretizado. Apesar de

envolver em seus textos um olhar cronista distanciado, crítico, aparentemente neutro, como se pretende, por exemplo, a maior parte dos textos jornalísticos, em diferentes passagens textuais, são perceptíveis expressões, metáforas e termos pejorativos para se referir à pobreza, às racialidades (oriental e negra) ao que é popular, o que poderia ser entendido como a adoção da lógica colonial-burguesa, no tratamento desferido ao outro, como no trecho da crônica-conferência *A rua*, em que se refere à língua *eubá*, falada por negros escravizados aportados no Rio de Janeiro, como “esperanto das hordas selvagens”:

Entre as ruas existem também as falsas, as hipócritas, com a alma de Tartufo e de Iago. Por isso os grandes mágicos do interior da África Central, que dos sertões adustos levavam às cidades inglesas do litoral sacos d’ouro em pó e grandes macacos tremendos, têm uma cantiga estranha que vale por uma sentença breve de Catão: O di ti a uê/F’u, a uá ny/Odê, odá, bi ejô/ Sa lo dê. Sentença que em *eubá*, o esperanto das hordas selvagens, quer dizer apenas isto: rua foi feita para ajuntamentos. Rua é como cobra. Tem veneno. Foge da rua! (RIO, 2012, p.30).

Ou nessa outra crônica sobre os livreiros de rua (“Os mercadores de livros e a leitura das ruas”) quando discorre sobre as leituras “empobrecidas” de livros “menores” feitas pelos compradores dos livros vendidos nas ruas:

Que se dirá dessa literatura – pasto mental dos caixeiros de botequim, dos rapazes do povo, dos vadios, do grosso, enfim, da população? Que se dirá desses homens que vão inconscientemente ministrando em grandes doses aos cérebros dos simples a admiração pelo esfaqueamento e o respeito da tolice? (RIO, 2012, p.76).

Há menções preconceituosas que são desferidas a trabalhadores pobres e gordos com finalidade jocosa (para quem?), como na crônica “Velhos cocheiros”:

Outro dia, ao saltar de um tálburi no antigo Largo do Paço, vi na boleia de um vis-avis pré-histórico a ventripotência colossal de um velho cocheiro. As duas mãos gorduchas à altura do peito como quem vai rezar, enfiado numa roupa esverdeada, o automedonte roncava. (...) Bati na perna do velho. Estava feio. O ventre, um ventre fabuloso, parecia uma talha que lhe tivessem entalhado ao tronco; as pernas, sem movimento, pendiam como traves; os braços, extremamente desenvolvidos, eram quase maiores que as pernas; e a careca vermelha, com tons violáceos, lembrava os carões alegres do carnaval (RIO, 2012, p.101).

É de se perguntar se a pormenorização de detalhes com viés preconceituoso não se daria com finalidade de denúncia, de protesto diante de miserabilidades encontradas nas ruas pelo cronista. No entanto, o efeito depreendido do registro de tais precariedades parece reforçar e marcar ainda mais as estereotipias que já pululam em representações de pobres, velhos, negros, mulheres, gays etc. Em “Como se ouve a Missa do Galo”, os termos racistas e preconceituosos aparecem com maior recorrência, além do uso de diminutivos e aumentativos pejorativos:

(...) vinham gingando negrinhas de vestido gomado, (...) velhas pretas embrulhada em xales. (...) pretalhões de pastinha, erguendo alto os chapéus de palha, violentavam a massa com os cotovelos para chegar ao altar-mor (RIO, 2012, p. 115).

A rua estava negra de gente. Os focos elétricos da avenida mais de sombra enchiam aquele canto – a porta tão triste onde a turba se acotovelava (RIO, 2012, p.117).

Num trecho havia mais pretas com soldados. Adiante logo, o domínio era de gente braçal, um pouco mais longe a tropa se fazia de rapazelhos do comércio e, se dávamos um passo, outro grupo de mocinhas com senhores conquistadores se nos antolhava. Todo esse pessoal gritava (RIO, 2012, p.119).

Há ainda a crônica “Visões d’ópio”, em que o cronista, acompanhado de um amigo que conhece os lugares “bafientos” em que imigrantes orientais, chineses, se alocavam para fazer uso da droga. A maneira com que o cronista se refere a usuários não economiza preconceitos:

Nunca frequentou os chins das ruas da cidade velha, nunca conversou com essas caras cor de goma que param detrás do Necrotério e são perseguidas, a pedrada, pelos ciganos exploradores? (RIO, 2012, p.88)

Imediatamente a rótula descerra-se e aparece, como tapando a fenda, uma figura amarela, cor de gema de ovo batida, com um riso idiota na face, um riso de pavor que lhe deixa ver a dentuça suja e negra (RIO, 2012, p.89).

O ambiente tem um cheiro inenarrável, os corpos movem-se como larvas de um pesadelo e essas quinze caras estúpidas, arrancadas ao bálsamo que lhes cicatriza a alma, olham-nos com o susto covarde de *coolies* espancados. (...) E as caras continuam emplastradas pelo mesmo sorriso de susto e súplica, multiplicado em 15 beijos amarelos, em 15 dentaduras nojentas, em 15 olhos de tormento! (RIO, 2012, pp.90-91).

– Desejamos (ver) os chins.

–Ah, isso, lá em cima, sala da frente. Os porcos estão se opiando. Vamos aos porcos (RIO, 2012, p.92).

Termos e expressões ficam registrados, são marcas no texto. Muitas crônicas foram publicadas, mas, por causa da efemeridade peculiar ao gênero, desapareceram, muito em função do suporte mais descartável (jornais, revistas e folhetins). No entanto, as de João do Rio foram publicadas em livro, um suporte mais perene, e se revelam hoje como índices e sintomas de uma época, de uma geração, de um contexto histórico e de um regime de historicidade (HARTOG, 2015). Crônicas podem constituir e engendrar memórias, “testemunhas” informais de tempos pretéritos, de usos e costumes, hábitos e culturas. Pela minúcia, pelo detalhe, pela vida ao rés-do-chão (CANDIDO, 1981), a crônica desvela comportamentos, estruturas e sistemas de organização social, econômica, política. E projetos oficialmente escamoteados que, no entanto, se presentificam nas práticas cotidianas. A análise dos excertos revela, pelo singular, o racismo estrutural e sistêmico existente na passagem do século XIX para o século XX e ainda hoje vigente, com algumas modificações.

Já as reflexões sobre relações e forças – pesquisadas por Pierre Bourdieu – que compõem os mais diferentes campos de poder, em especial o campo intelectual, iluminam questões relacionadas à reprodução de valores distorcidos e reificações presentes nos trechos destacados. Não se trata apenas de revelar ou ressaltar o racismo e o preconceito presentes na obra específica do autor, mas, por intermédio dela, verificar a

estruturação do racismo na sociedade dos séculos XIX e XX e repensá-lo na contemporaneidade. Apesar de autor (talvez mais *lector*, se nos ampararmos na conceituação de Bordieu em que o *auctor*, diferentemente do *lector*, inaugura um discurso novo), João do Rio lida com um contexto de produção peculiar, em que diferentes atores e fatores interferem em sua representação de mundo. Tendo como leitor hipotético, em seu horizonte de expectativas, o homem branco de classe média, suas crônicas visavam ao atendimento de recepções específicas e eram atravessadas por fatores como tiragem/vendagem, linha editorial e sustentação econômica do veículo, sobrevivência econômica pessoal etc. Para além desses aspectos, há a ocupação de um lugar simbólico, dentro de um campo (jornalístico, literário, intelectual) de forças atuantes, que em princípio excluía negros e pobres, por um autor não declaradamente negro, mas com antepassados negros. Tornar-se escritor, cronista, jornalista já consistiria em relevante avanço para dirimir e reparar injustiças raciais. No entanto, escrita e discurso permaneceram embranquecidos, despersonalizados², aguardando reposicionamentos que vieram posteriormente pelas mãos de outros autores e autoras.

Ainda a esse respeito, poderíamos abordar a ideia de *desterramento* e *desenraizamento*. O desterramento não significa necessariamente o desenraizamento. Um se refere ao lugar físico, o outro é simbólico, cultural. No entanto, a diáspora africana (e a forma como ela se deu) impulsionou a sensação de *não pertencimento*, tanto em relação ao lugar “de origem”, quanto ao lugar em que se encontram os sujeitos e povos desterrados. Toni Morrison, em *A origem dos outros – seis ensaios sobre racismo e literatura*, salienta a falta de identificação de autores africanos e afro-americanos diante do que ela nomeia como *Outremização*:

Os autores africanos e afro-americanos não são os únicos a se debruçar sobre esses problemas [como a busca por pertencimento], mas têm um longo e singular histórico de confronto com eles. De não se sentirem em casa no próprio país; de estarem exilados no lugar ao qual deveriam pertencer. (...) a África era ao mesmo tempo nossa e deles, intimamente conectada a nós e profundamente estrangeira. Uma vasta e necessitada terra-mãe à qual se dizia que pertencíamos, mas que nenhum de nós jamais vira ou quisera ver, habitada por pessoas com as quais mantínhamos uma delicada relação de ignorância e indiferença, e com as quais compartilhávamos uma mesma mitologia de *Outremização* passiva e traumática cultivada em livros escolares, filmes, quadrinhos, e nos palavrões hostis que as crianças aprendem a amar (MORRISON, 2019, pp. 130-131).

A *Outremização* consiste no processo de estigmatização do sujeito negro (também dos povos, nações e culturas africanas), na imposição da visão branca marcada por estereótipos e exotificações. Morrison cita diferentes romancistas do final do século XIX e início do XX, disseminaram em boa parte de suas obras imaginários africanizados que destacam essa estigmatização e *Outremização*:

Para Joyce Cary, Elspeth Huxley, H. Rider Haggard, a África era exatamente o que a coleta para as obras missionárias sugeria: um continente escuro que

² “O momento em que o sujeito negro é inspecionado como um objeto de fetiche, um objeto de obsessão e desejo é descrito por Frantz Fanon como um processo de ‘despersonalização absoluta’, pois o sujeito negro é forçado a desenvolver um relacionamento com o eu e a performar o eu que tem sido roteirizado pelo colonizador, produzindo em si mesmo a condição, internamente dividida, de despersonalização” (KILOMBA, 2019, p.119).

precisava desesperadamente de luz. A luz da cristandade, da civilização, do desenvolvimento. (...) Nas obras de Joseph Conrad, Isak Dinesen, Saul Bellow e Ernest Hemingway, estivessem eles imbuídos de visões ocidentais convencionais de uma África não civilizada ou lutando contra elas, seus protagonistas constataavam que o segundo maior continente do mundo era tão vazio quanto um pratinho para oferendas, um recipiente à espera de qualquer cobre e prata que aprouvesse à imaginação depositar ali (MORRISON, 2019, pp. 131-132).

Se consideramos a *Outremização* para pensar a obra de João do Rio, verificaremos que ela pode envolver traços de estereotipia próprios do olhar colonizador, mas ao expôr crua e distanciadamente eventos, acontecimentos, realidades e vozes provenientes das ruas, também revela. Não se poderá acusá-lo, por exemplo, de romantização, uma vez que escancara as situações de degradação (e de depreciação) a que foram submetidos negros, imigrantes, pobres:

Um dos objetivos do racismo científico é identificar um forasteiro de modo a definir a si mesmo. Outra possibilidade é a manutenção (ou mesmo o gozo) da própria diferença categorizada do Outremizado. A literatura é especialmente e evidentemente reveladora ao expor/refletir sobre a definição de si, quer condene ou apoie o modo pela qual ela é adquirida. Como uma pessoa se torna racista, ou sexista? Já que ninguém nasce racista, e tampouco existe qualquer predisposição fetal ao sexismo, aprende-se a *Outremização* não por meio do discurso ou da instrução, mas pelo exemplo. Uma das maneiras de que as nações dispunham para tornar palatável o caráter degradante da escravidão era força bruta; outra era a romantização (MORRISON, 2019, p. 27).

O conceito de *Outremização* desenvolvido por Morrison se assemelha ao conceito de *outridade*, de Grada Kilomba: “(...) *racismo não é a falta de informação sobre a/o “Outra/o” – como acredita o senso comum –, mas sim a projeção branca de informações indesejável na/o ‘Outra/o’*” (KILOMBA, 2019, p. 117). Kilomba também ressalta o impacto do racismo não apenas no sujeito, mas no coletivo:

O racismo cotidiano não é um evento violento na biografia individual, como se acredita – algo que “poderia ter acontecido uma ou duas vezes” –, mas sim o acúmulo de eventos violentos que, ao mesmo tempo, revelam um padrão histórico de abuso racial que envolve não apenas os horrores da violência racista, mas também as memórias coletivas do trauma colonial (KILOMBA, 2019, p.215).

Kabengele Munanga, já na década de 1990 asseverava a respeito da estereotipação negativa da negritude e da interiorização da valoração branca:

Com o passar do tempo, o discurso científico se populariza através de uma estereotipação negativa do negro, e acabou se transformando numa pressão psicológica. Daí, a familiarização do negro com o retrato negativo contra ele forjado; a interiorização desse retrato, levando-o finalmente a uma alienação total. Uma vez atingida essa fase, ao negro se apresentava uma alternativa: eliminar a diferença, assemelhar-se ao branco, trocando a pele física, cultural e intelectualmente (MUNANGA, 1990, p.111).

Portanto, seria relevante pensar também de que modo o campo de forças em que João do Rio estava inserido contribuiu para o apagamento de percepções de mundo perpassadas pela negritude em sua escrita. Por esse prisma, o racismo sistêmico talvez

não tenha sido combatido pelo autor, mas suas crônicas acabam por desvelar procedimentos de exclusão e silenciamento pela reafirmação da escrita embranquecida.

Luiz Antonio Simas e as sagradas-profanas negritudes

Luiz Antonio Simas, autor de *O corpo encantado das ruas*, obra publicada em 2019, nasceu em 1967, é historiador, professor e escritor. Formado pela UERJ, é carioca e apresenta na obra analisada uma reunião de textos-crônicas (alguns pendendo para ensaios) todos iniciados com “As ruas (...)”. Filho de pai catarinense e mãe pernambucana, o autor diz ter praticamente nascido em um terreiro mantido pela avó. Numa primeira leitura do livro, é possível perceber negritudes pontuadas pela utilização de cantos, vocábulos, rimas e conceitos próprios da Umbanda, do Candomblé e de outras religiões e crenças de matriz africana e/ou indígena. Há ainda marcas da íntima relação que o cronista guarda com o samba, a musicalidade e a “gramática dos tambores”, encharcando de poeticidade a visão que se pode ter das ruas do Rio de Janeiro da atualidade. O autor defende um fazer a partir da “esculhambação criativa”, o que traduz um pouco a sua relação irreverente com a escrita.

Pelo título de sua obra, é possível perceber a alusão à obra de João do Rio, provavelmente por também se reportar às ruas e por envolver o estilo andarilho da *flânerie* aclimatada ao gosto carioca. No entanto, a tônica recai em representar as culturas negras, em aludir às cosmogonias e teogonias³ dos orixás, em reafirmar o caráter popular dos ritos, das festas, dos costumes, dos pensares. É a “terreirização dos espaços”⁴ físicos e simbólicos.

A capa do livro é a cópia da embalagem dos saquinhos de doces distribuídos em homenagem à Cosme e Damião. A primeira crônica – “Padê” – é dedicada a Exu, com a seguinte epígrafe, uma saudação à Elegbara (Exu): “*Elégbara réwà, a sé awo, Bará Olóònòn àwa fún àgò (o Dono da Força é bonito, vamos cultuá-lo/ Dono do Corpo, Senhor dos Caminhos, nos dê licença)*” (SIMAS, 2019, p.9). A licença solicitada a Exu, orixá conhecido por abrir ou fechar caminhos, o senhor das ruas, que se localiza nas encruzilhadas e nas porteiras das casas, anuncia a estruturação e as referências ao sagrado que perpassarão todos os textos.

Lançando mão de seus conhecimentos de historiador, o autor alinhava narrativas historiográficas oficiais e oficiosas, fatos, dados e mitos, ficções, narrativas provenientes da oralidade sobre mistérios e sacralidades do Candomblé e da Umbanda.

³ “Os mitos dos orixás originalmente fazem parte dos poemas oraculares cultivados pelos babalaôs. Falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. Relatam uma infinidade de situações envolvendo os deuses e os homens, os animais e as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade. Na sociedade tribal dos iorubás, sociedade não histórica, é pelo mito que se alcança o passado, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida. Como os iorubás não conheciam a escrita, seu corpo mítico era transmitido oralmente. Na diáspora africana, os mitos iorubás reproduziram-se na América, especialmente cultivados pelos seguidores das religiões dos orixás no Brasil e em Cuba. A partir do século XIX, primeiramente estudiosos estrangeiros, sobretudo europeus, e mais tarde letrados iorubás, iniciaram a compilação desse vasto patrimônio” (PRANDI, 2001, p.25).

⁴ Conceito mencionado pelo próprio autor em curso ministrado (Julho de 2020), intitulado “Sabenças encantadas: a terreirização do mundo”.

Em “Marias”, Simas inicia o texto explicando o léxico e a etimologia do termo Bombogira (Pombagira):

Bombogira é o lado feminino de Aluvaiá, o dono das encruzilhadas, similar ao Exu ioruba e ao vodum Elegbara, dos fons. Em quimbundo, pambua-anjila é a expressão que designa o cruzamento dos caminhos, as encruzilhadas. Mbombo, no quicongo, é ‘portão’. Os portões, que é do santo sabe, são controlados por Exu. Bombogira, Pambu-a-njila, Pombagira: as ruas, a encruzilhada, as porteiras, a diáspora, o mundo (SIMAS, 2019, p. 21).

Nessa mesma crônica, são exaltadas as pombagiras, relacionadas ao poder vital das ruas, à sensualidade aflorada e à liberdade dos corpos femininos e são citados os receios e preconceitos que elas suscitam. A crítica poderia se estender aos preconceitos e racismos contra as culturas negras de maneira mais ampla quando aponta a folclorização:

Minha desconfiança é a de que a nossa sociedade tem muito medo da junção entre a potência de Aluvaiá e o poder da mulher sobre o próprio corpo. Nosso racismo epistêmico, que muitas vezes se manifesta em curiosa simpatia pela ‘macumba’, no fundo não reconhece esses saberes como sofisticados e libertadores, mas apenas como peculiares e folclorizantes (SIMAS, 2019, p.23).

Em outro texto, “Qual é o povo que não bate o seu tambor?”, são enfatizadas as sonoridades que vêm das ruas e os tambores são enaltecidos como aqueles que conseguem dialogar com o invisível, com o sagrado, o que envolveria uma linguagem específica, a “gramática dos tambores”: *“Em diversas culturas os tambores contam histórias, ampliam os horizontes da vida e têm gramáticas próprias, que muitas vezes expressam o que a palavra não alcança”* (SIMAS, 2019, p.29). Chamando à cena as musicalidades produzidas pelas culturas afro-ameríndias, onde corpo e tambor ocupam lugares centrais, o autor exemplifica a “pedagogia dos tambores” por intermédio de um episódio carnavalesco:

Quando em 2016 a Mangueira desfilou com o enredo “A menina dos olhos de Oyá”, em homenagem à Maria Bethânia e cheio de referências à Iansã, me perguntaram se aquela era a primeira vez que a Estação Primeira falava da orixá dos ventos nos desfiles. Respondi que do ponto de vista das gramáticas normativas podia até ser. Do ponto de vista das gramáticas dos tambores, os ritmistas da Mangueira contam as histórias das grandes ventanias de Oyá desde a década de 1930 (SIMAS, 2019, p.31).

Considerando os excertos destacados, poder-se-ia depreender que o autor cronista consiste também em um narrador, aos moldes benjaminianos, que perpetua os conhecimentos adquiridos de geração em geração, incitando os leitores à experiência. Poderíamos mesmo afirmar que esse “comportamento narrativo” (LE GOFF, 2013) envolve ao mesmo tempo uma dimensão mnemônica e uma função social relativas às memórias coletivas:

(...) a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva (LE GOFF, 2013, p.390).

Leroi-Gourhan, em seus estudos sobre memória, identifica e categoriza três tipos: a *memória específica*, relacionada “à fixação dos comportamentos em espécies animais”, uma *memória artificial*, “eletrônica em sua forma mais recente, sem recurso ao instinto ou a reflexão” e a *memória étnica*, “que assegura a reprodução dos comportamentos nas sociedades humanas” (LEROI-GOURHAN, 1964, p.269). Entre os povos e culturas ágrafos, a memória acumulativa faz parte do cotidiano, está arraigada uma vez que é por intermédio dela que as práticas organizativas do dia a dia e os saberes ancestrais se perpetuam. Jacques Le Goff, em *História e memória*, cita a pesquisa de S. F. Nadel sobre os Nupe, ressaltando a distinção, feita por esse povo da Nigéria, entre uma história objetiva (sequencial, que pauta sua logicidade em função da sucessão temporal de fatos e critérios “universais”) e a história ideológica (que ordena fatos e assuntos de acordo com tradições estabelecidas). Esta última se refere à memória coletiva, misto de história e mito:

A tradição é biologicamente tão indispensável à espécie humana como o condicionamento genético o é às sociedades de insetos: a sobrevivência étnica funda-se na rotina, o diálogo que se estabelece suscita o equilíbrio entre rotina e progresso, simbolizando a rotina o capital necessário à sobrevivência do grupo, o progresso, a intervenção das inovações individuais para uma sobrevivência melhorada (LEROI-GOURHAN *apud* LE GOFF, 2013, p.435).

Em diferentes momentos do livro, as memórias são evocadas: memórias dos antepassados, memórias de um tempo pertencente a outros regimes de historicidade, memórias que estão entranhadas nos fazeres cotidianos, memórias sagradas e profanas, memórias que mantêm a nossa “sobrevivência no precário” e reafirmam as “culturas de fresta” (SIMAS, 2019)⁵. Essas memórias registradas em forma de textos e crônicas engendram poderes que confirmam identidades e ancestralidades inúmeras vezes roubadas, mas restituídas por seus povos, por aqueles que as guardaram e as semearam em outros solos. A memória social é um instrumento e um objeto de poder⁶.

Algumas considerações

As crônicas das obras analisadas apresentam especificidades no que diz respeito às representações das negritudes, das culturas, ritos e costumes dos povos africanos e afro-brasileiros. Em *A alma encantadora das ruas*, temos exemplos de representações estereotipadas, marcadas por preconceitos e racismos arraigados na sociedade brasileira carioca durante o século XIX e início do século XX, pautada majoritariamente por olhares brancos e embranquecedores que envolveram, e, infelizmente ainda envolvem, a depreciação das negritudes nos campos literário e jornalístico.

⁵ O negro se dá conta de que a sua salvação não está na busca da assimilação do branco, mas sim na retomada de si, isto é, na sua afirmação cultural, moral, física e intelectual, na crença de que ele é sujeito de uma história e de uma civilização que lhe foram negadas e que precisava recuperar. A essa retomada, a essa afirmação dos valores da civilização do mundo negro deu-se o nome de negritude (MUNANGA, 1990, p.111).

⁶ “A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia. Mas a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder. São as sociedades cuja memória social é, sobretudo, oral, ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita, aquelas que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória” (LE GOFF, 2013, p.435).

O corpo encantado das ruas, publicação mais recente, caminha em direção oposta, ressaltando e mergulhando cada temática abordada em um universo de referências negras, pavimentadas ao longo dos séculos por diferentes pessoas e povos que nos precederam. As representações das ruas e dos sujeitos estão envolvidas em elementos musicais, religiosos, políticos e artísticos, denotando as negritudes que atravessam o olhar do cronista e a sua escrita.

As duas obras, cada uma à sua maneira, reconstituem historicidades e engendram memórias coletivas e étnicas. O gênero crônica, por hibridizar fato e ficção, informação e fantasia, também pode cumprir o papel social de registro de memórias⁷ que não se fixariam de outro modo. As miudezas, os pormenores, a vida que ninguém vê (mas sente e pressente), são a sua matéria-prima. Nesse sentido, cronista e crônica extrapolam os fazeres jornalísticos e literários, embora guardem e ocupem lugar no interior de ambos os campos de força, avançando para o campo da memória, outro lugar simbólico de disputas, nesse caso, as memórias de negritudes historicamente silenciadas e suprimidas, mas historicamente resgatadas e disseminadas.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOURDIEU, P. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CANDIDO, A. “A vida ao rés-do-chão”. In: **Para gostar de ler** (Vol.5). São Paulo: Ática, 1981.

FARIAS, J. B. “João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da *belle époque* carioca”. In: **Revista de História (USP)**, n. 162, 1º Semestre de 2010, pp.243-279.

FREITAS EL FAHL, A. **Notas de Rodapé: algumas considerações sobre a Crônica Literária no Brasil e os Periódicos do século XIX**. [S.l.]: UEFS, 2013.

GAGNEBIN, J. M. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009.

HARTOG, F. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte (MG): Autêntica Editora, 2015.

⁷ “A história escrita ou oral não pode ser feita sem a memória. Desde os trabalhos de Halbwachs, este é um fenômeno construído coletivamente e sujeito a constantes reelaborações. No caso da sociedade afro-brasileira, como de qualquer outra, a memória é construída de um lado pelos acontecimentos, personagens e lugares vividos por este segmento da sociedade, e de outro lado pelos acontecimentos, personagens e lugares herdados, isto é, fornecidos pela socialização, enfatizando dados pertencentes à história do grupo e forjando fortes referências a um passado comum (por exemplo, passado cultural africano, passado enquanto escravo). O sentimento de pertencer à determinada coletividade está baseado na apropriação individual desses dois tipos de memórias, que passam, então, a fazer parte do imaginário pessoal e coletivo” (MUNANGA, 1990, p. 113).

KILOMBA, G. **Memórias da plantação – episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2013.

LEROI-GOURHAN, A. **Le geste et la parole**. Paris: Michel, 1964.

MORRISON, T. **A origem dos outros – seis ensaios sobre racismo e literatura**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

MUNANGA, K. **Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades**. In: Revista De Antropologia, 33, 109-117.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIO, J. **A alma encantadora das ruas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

SCHAPOCHNIK, N. **João do Rio – um dândi na Cafelândia**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

SIMAS, L. A. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

_____. **Coisas nossas**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2017.