



A abolição como farsa no rap contemporâneo

Henrique Marques
Samyn¹

The abolition of slavery as a farce in contemporary Brazilian rap

<http://dx.doi.org/10.12660/rm.v9n15.2018.76929>

¹ Doutor em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: marquessamyn@gmail.com

Resumo:

O objetivo deste estudo é analisar a representação da abolição da escravatura no rap contemporâneo brasileiro. Três letras são analisadas (“Fogo no pavio”, de GOG; “Mulheres negras”, composta por Eduardo Taddeo e gravada por Yzalú; e “Falsa abolição”, composta por Preta-Rara e gravada por Tarja Negra), a fim de demonstrar como a escravidão é vista como algo ainda presente – de modo que a ação revolucionária se faz necessária para alcançar uma verdadeira emancipação.

Palavras-chave: Abolição, Rap, Luta Antirracista.

Abstract:

The purpose of this study is to analyze the representation of the abolition of slavery in contemporary Brazilian rap music. Three song lyrics are analyzed (“Fogo no pavio”, by GOG; “Mulheres negras”, composed by Eduardo Taddeo and recorded by Yzalú; and “Falsa abolição”, composed by Preta-Rara and recorded by Tarja Negra), in order to demonstrate how slavery is seen as something still present – so that revolutionary action is needed to achieve a real emancipation.

Key words: Abolition of slavery, Rap, Anti-racist Struggle.

A abolição como festa e como farsa

13 de maio de 1888 foi, como sabemos, um dia de festa. Toda a movimentação em torno do ato de assinatura da chamada “Lei Áurea” foi cercada por solenidades. O texto da lei saiu do Senado para a sanção imperial às duas horas da tarde, em meio ao maior volume de concentração popular que já ocorrera na cidade do Rio de Janeiro, segundo afirmavam alguns jornais da época; as sacadas dos prédios das redações de jornais na rua do Ouvidor, das quais pendiam bandeiras, estavam cheias de homens e mulheres que davam vivas à liberdade. A princesa Isabel assinou a lei quando já passavam das três horas; quando discursou, mal pôde ser ouvida, em meio ao ruído da multidão que ocupava o Paço Imperial. Em Salvador, abolicionistas, estudantes e libertos ocuparam as ruas e desfilaram pelo centro da cidade; houve ainda queima de fogos de artifício – festividades que se repetiram em diversas outras partes do país (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 194; FRAGA, 2018, p. 351-357).

A euforia levava aqueles que haviam deixado as senzalas a supor que “havam conquistado a liberdade e que os caminhos da liberdade estavam abertos para eles”, afirma Clóvis Moura (1992, p. 63), o que levou uma parcela de negros a criar o “isabelismo”, aderindo ao processo político que personificara o gesto emancipatório na princesa regente. Se hoje isso pode soar como uma inaceitável ingenuidade, é preciso compreender em que medida o investimento simbólico no gesto de assinatura da lei foi eficiente na época, com o apoio de negros que haviam participado ativamente da campanha abolicionista. “O que se fixou no imaginário popular, muito especialmente no imaginário dos negros, já livres ou libertados no ato final da Abolição, foi a assinatura da lei de 13 de maio com a pena de ouro cravejada de pedras preciosas”, observa Jacob Gorender, que acrescenta: “Ainda mais porque seguida do gesto emocionado de José do Patrocínio, ao ajoelhar-se diante da real personagem, chamá-la de Redentora e beijar-lhe as mãos” (1990, p. 186). Patrocínio foi, aliás, o responsável pela criação da Guarda Negra, grupo paramilitar de orientação antirrepublicana que não hesitava em utilizar da violência para dispersar comícios e manifestações públicas que exigiam o fim do Império, em reconhecimento à “benevolência” da princesa Isabel (MOURA, 2004, p. 181).

Bem sabemos, no entanto, que não tardou muito até que se tornasse patente em que medida a abolição da escravatura não ofereceria à população negra a prometida liberdade. O que “a História do Brasil registra com o nome de Abolição ou de Lei Áurea”, nas palavras de Abdias Nascimento, “não passou de um assassinato em massa”: “atirando os africanos e seus descendentes para fora da sociedade, a abolição exonerou de responsabilidades os senhores, o Estado, e a Igreja” (2016, p. 79). Emilia Viotti da Costa procurou reconstituir o drama dos ex-escravizados a partir das poucas referências disponíveis: houve os que abandonaram as fazendas e se instalaram em terras aparentemente desocupadas, logo se defrontando com a polícia ou com proprietários enfurecidos; houve os que procuraram alternativas de trabalho e acabaram retornando para as fazendas; a maioria, contudo, sequer deixou as senzalas, continuando a fazer o mesmo trabalho em troca de um salário miserável – para esses, a “liberdade” só permitia o trânsito de uma fazenda para a outra, sem que encontrassem melhores condições de trabalho

(COSTA, 2008, p. 137). A tentativa de controlar os negros egressos da escravidão, cerceando seu poder de escolha sobre onde e quando trabalhar e limitando sua circulação em busca de meios de sobrevivência, traduziu-se na repressão à “vadiagem”, que permitia a expulsão de todos aqueles indivíduos considerados “insubordinados” (FRAGA, 2018, p. 356).

A denúncia da abolição da escravatura como farsa encontrou um momento culminante nos protestos realizados por ocasião do 13 de maio de 1988 – data que os órgãos oficiais celebraram como centenário da abolição, mas que, para os movimentos negros, representou um necessário momento de resistência e de luta contra a persistência do racismo na sociedade brasileira. No Rio de Janeiro, organizou-se a Marcha contra a Farsa da Abolição, em 11 de maio, que enfrentaria forte repressão devido a um evento específico: uma entrevista de Frei Davi acerca de uma cartilha publicada no ano anterior, elaborada por uma comissão de religiosos negros, que defendia a necessidade de “derrubar todos os falsos heróis e colocar no lugar os verdadeiros heróis”; um desses “falsos heróis” era o Duque de Caxias – de modo que a cartilha propunha “derrubar todas as estátuas do Caxias do Brasil e colocar no lugar Zumbi dos Palmares”. Ao saber que Frei Davi participara da organização da Marcha, o exército inferiu que os militantes negros pretendiam derrubar a estátua de Caxias situada na Avenida Presidente Vargas; em resposta, organizou um grande aparato militar para impedir que os militantes negros se aproximassem do panteão, o que resultou em episódios de violência (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 263-264).

A certeza de que a abolição da escravatura não passou de uma farsa permanece viva na consciência do povo negro, e meu propósito aqui é demonstrar como isso ocorre por intermédio da análise de três raps contemporâneos que, de diferentes formas, percebem a existência de uma continuidade entre as opressões contemporaneamente sofridas pela população negra e aquelas sofridas no período em que o sistema escravista perdurou, oficialmente, no Brasil. Com esse objetivo, analisarei três composições: “Fogo no pavio”, de GOG, lançada em 2001; “Mulheres Negras”, composição de Eduardo Taddeo gravada em 2012 por Yzalú; e “Falsa abolição”, lançada em 2014 pela dupla Tarja Preta. Considerando as explícitas referências, nos mencionados raps, à permanência de modos de opressão escravistas, trata-se de compreender como a denúncia da abolição como farsa serve atualmente como um eficaz elemento para a construção de discursos que buscam a efetiva emancipação da população negra.

“Fogo no pavio”: a revolução contra as heranças escravistas

Começo analisando a música “Fogo no pavio”, lançada em 2001 por GOG na coletânea *Fábrica da Vida*, por ele organizada. GOG é o nome artístico composto a partir das iniciais de Genival Oliveira Gonçalves – também alcunhado “Poeta” –, nascido em Sobradinho, em 1965, e reconhecido como uma figura pioneira do rap do Distrito Federal. A veiculação de “Fogo no pavio” pela MTV, alcançando grande repercussão, chegou a fazer com que a assessoria do então governador de Brasília, José Roberto Arruda, telefonasse para GOG, a fim de saber se a canção era “coisa do PT”, “coisa de esquerda” (REBELO; MAIO, 2008). GOG aludiria ao episódio em um trecho da música “Malcolm X foi à Meca... GOG ao Nordeste”, faixa de abertura do álbum *Aviso às gerações*, lançado em 2006: “Fiz do rap

minha denúncia, dei nome aos porcos / Provei que a periferia é muito mais que amontoar corpos / E se incomodou ao sistema opressor / Escrevi ‘Fogo no pavio’ / Arruda me ligou”.

Em “Fogo no pavio”, a alusão à presença da opressão escravista na contemporaneidade se faz presente já nos versos originais:

Amanheceu e as paradas lotadas
 O mesmo gado já não tão novo e suas marcas
 O calor, a multidão, a fila pra pegar a condução
 A escravidão, as chibatadas levadas na senzala
 Se mantêm vivas todo dia no quarto-sala
 Amordaçados por horas em frente à televisão
 Efeito bem pior que o da radiação

Ao iniciar a composição descrevendo a rotina diária dos trabalhadores brasileiros de classe baixa – a espera por condução em péssimas condições, enfrentando o calor e as filas –, remetendo em seguida à escravidão e às “chibatadas levadas na senzala”, GOG evidencia em que medida essa situação precária está relacionada elementos provenientes do período escravista. Embora não haja dúvidas acerca do impacto da escravidão sobre a situação dos negros na atual sociedade brasileira, a forma como essa relação ocorre já suscitou diversas interpretações; evocarei apenas algumas dentre as mais influentes. Carlos Hasenbalg (1979) destacou como, no período pós-abolição, houve uma concentração de negros na base da pirâmide ocupacional, de modo que os brancos continuaram a ocupar as melhores posições; e de que maneira a opressão racista interessa à exploração capitalista, que se vale de instrumentos ideológicos – o “branqueamento” e a “democracia racial” – para sustentar uma estrutura que preserva os privilégios brancos e impede uma mobilização efetiva. Já Célia Maria Azevedo (1987) vislumbrou uma complementaridade entre as ações políticas que favoreciam a chegada de imigrantes europeus, elemento tido como necessário para promover o progresso do país, e as ações de abolicionistas percebidos como radicais – os caifazes de Antonio Bento –, que propuseram medidas de controle social sobre os negros escravizados, de modo que pudessem retornar às fazendas na condição de trabalhadores assalariados. Como sintetiza Clóvis Moura, os próprios abolicionistas cuidaram de colocar os negros “no seu devido lugar” (1988, p. 245); e a sociedade brasileira facultou o desenvolvimento de um aparato ideológico graças ao qual essas estruturas se perpetuaram.

A meu ver, é a isso que alude a letra do rap composto por GOG, quando menciona que os golpes de chibata continuam a castigar aquelas pessoas que permanecem amordaçadas em frente à televisão; aliás, vale destacar que a mordaza aqui tem um forte sentido metafórico, na medida em que resgata um dos dispositivos utilizados para controlar e disciplinar os negros escravizados. Em seu estudo sobre os anúncios de jornais, Gilberto Freyre (2012) destaca os inúmeros casos em que se mencionam negros fugidos com máscaras ou mordanças de flandres, fechadas com cadeado; essas mordanças eram utilizadas tanto como medidas profiláticas contra o “hábito” de comer terra – “vício” já relatado por Jean-Baptiste Debret (1989, t. II, p. 68), que o descreveu como método de suicídio “mais

comum a certas negras apaixonadas da liberdade e principalmente os monjolos” – quanto para controlar a voracidade por frutas. Até 1850, relatos de viajantes ainda explicitam sua perplexidade diante da visão de máscaras de ferro utilizadas contra a geofagia ou contra o vício em bebida (COSTA, 1998, p. 344). Desse modo, se as mordanças foram outrora utilizadas como forma de controlar fisicamente os negros escravizados, dominando seus corpos – impedindo-os tanto de saciar a fome quanto de entregar-se aos “vícios” decorrentes do banzo, ou mesmo as tentativas de suicídio motivadas pelo desespero –, hoje há formas de amordaçamento que operam eficazmente, em uma dimensão simbólica e ideológica: enquanto instrumento a serviço das estruturas racistas, a mídia televisiva cumpre a tarefa de manter corpos negros passivos e inertes.

Não obstante, como já sugere o título, a canção de GOG não tenciona limitar-se à denúncia, mas também provocar a mudança – motivo pelo qual direciona seu refrão aos “revolucionários do Brasil”, passíveis de atear “fogo no pavio”. O caminho para a transformação também é indicado na letra:

Povo nas ruas é dinamite, campo minado,
Exigindo 20 de novembro feriado
Zumbi, o herói dos libertários, guerreiro daqui
DMN, "H. Aço" é necessário ouvir, ler Ferréz, Sérgio Vaz
E, quem sabe, se libertar das algemas da carne
Fábrica da Vida, motor que trabalha 24 horas por dia
Nó na garganta, lembranças, álbuns, fotos, fotografias
Combustíveis altamente inflamáveis pra mim
Caros Amigos, Princípios, Pasquim
Eu vi a célula-mãe se multiplicar
Eu vejo o câncer, querendo se instalar
Nas artérias tenho o sangue da indignação
G.O.G., G.O.G, G.O.G, guerreiro da revolução

Se as mordanças e as chibatas continuam a exercer o seu poder, isso não quer dizer que sejam capazes de asfixiar todas as estratégias de resistência. A menção ao “povo nas ruas”, exigindo o feriado no dia 20 de novembro, pode ser lida como uma referência à “Marcha Zumbi dos Palmares contra o racismo, pela cidadania e pela vida”, que teve lugar no dia 20 de novembro de 1995, em lembrança aos 300 anos da morte de Zumbi – manifestação que reuniu aproximadamente 30 mil pessoas na Esplanada dos Ministérios, em frente ao Congresso Nacional, em Brasília. A marcha foi determinante para que, ao longo dos anos seguintes, fosse gestado o Programa Nacional de Ações Afirmativas, implementado em 2002; finalmente, já nos primeiros anos do governo de Luiz Inácio Lula da Silva, foi sancionada a lei 10.639, que em seu artigo 79-B incluiu no calendário escolar o dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. Em 2011, já no governo Dilma Rousseff, foi instituído o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra, a ser comemorado anualmente em âmbito nacional, por intermédio da lei 12.519.

A letra de GOG associa um conjunto de elementos que convergem em uma mesma

direção, como forças revolucionárias: o movimento político que construiu o feriado de 20 de novembro, reiterando a figura de Zumbi como o “guerreiro daqui” – principal ícone da resistência do povo negro no Brasil –, é fomentado pelo DMN – grupo de rap formado em 1989, em São Paulo, cuja canção “Homem de Aço” foi laureada em 2009 como uma das melhores da década, no prêmio Hutúz –, bem como por Ferréz e Sérgio Vaz – nomes de fundamental importância na literatura periférica brasileira. Destarte, o grupo DMN – sigla que, não por acaso, originalmente designava “Defensores do Movimento Negro” – e os referidos escritores são exemplos de nomes que podem oferecer um caminho para que as “alergias da carne” sejam rompidas, assim como a “Fábrica da Vida” – nome que designa a própria coletânea, em que GOG reuniu vários grupos da periferia de São Paulo², e que se abre precisamente com uma poesia de Sérgio Vaz.

Ao enfatizar de que modo a opressão que atualmente incide sobre pretos e pobres é uma herança dos tempos da escravidão, GOG evidencia que combatê-la é um dever de profundo sentido histórico. Evocando sua própria tarefa revolucionária, inscreve-a em um processo coletivo, como alguém disposto a reunir todos os “combustíveis altamente inflamáveis” (“nó na garganta, lembranças, álbuns, fotos, fotografias”), sempre pronto a combater o câncer prestes a instalar-se – como o “guerreiro da revolução” que tem nas artérias “o sangue da indignação”. Apenas quando, finalmente, o fogo for ateado ao pavio, haverá condições para que as heranças escravistas sejam deixadas para trás.

“Mulheres negras”: a insubmissão permanente

A segunda música que analiso é “Mulheres negras”, composta por Eduardo Taddeo – fundador do Facção Central, um dos mais importantes grupos de rap do Brasil, no qual permaneceu até 2013 – e gravada em 2012 por Yzalú, uma das vozes mais inovadoras no atual cenário cultural brasileiro³, que lançou a canção como “uma espécie de bandeira musicada”, nas palavras da escritora Jarid Arraes (2014).

“Mulheres negras” enfatiza explicitamente as relações de continuidade entre o passado escravista e a situação hodiernamente enfrentada pelas negras brasileiras, sobre as quais incide a dupla opressão racista e machista – que, se consideramos que no Brasil pobreza tem cor, como ressalta Sueli Carneiro (2011, p. 57-60), revela-se tripla, visto a ela somar-se também a opressão de classe. Todavia, como evidencia desde os primeiros versos a letra composta por Eduardo, esses dispositivos de opressão não deixaram de suscitar formas de resistência, que permanecem vivas no presente:

Enquanto o couro do chicote cortava a carne,
A dor metabolizada fortificava o caráter;
A colônia produziu muito mais que cativos,

² GOG morou em Hortolândia, na região metropolitana de Campinas, entre 1999 e 2003. A coletânea *Família GOG – Fábrica da Vida* foi produzida nesse período. Nas palavras do rapper: “Foi uma contrapartida, porque fui muito bem recebido pelo movimento hip hop paulista” (CAFIERO, 2017).

³ Acerca do álbum lançado em 2016 por Yzalú, *Minha bossa é treta*, cf. Samyn, 2018.

Fez heroínas que pra não gerar escravos, matavam os filhos;
Não fomos vencidas pela anulação social,
Sobrevivemos à ausência na novela e no comercial;
O sistema pode até me transformar em empregada,
Mas não pode me fazer raciocinar como criada;
Enquanto mulheres convencionais lutam contra o machismo,
As negras duelam pra vencer o machismo, o preconceito, o racismo

Se “Fogo no pavio” encerrava, já em seus versos iniciais, a menção às chibatadas, “Mulheres negras” se inicia aludindo aos cortes na carne provocados pelo couro do chicote; desse modo, também aqui um dos mais fortes símbolos da violência legitimada pelo sistema escravista emerge na abertura do texto. Não obstante, à referência ao instrumento da opressão prontamente se segue a evocação da resistência, em um discurso estruturado de modo paralelístico – como que a explicitar que toda tirania traz, em seu bojo, a semente da reação necessária; por conseguinte, aquelas que tinham o corpo lacerado pela chibata absorviam e transformavam a dor, dela extraíndo as forças para resistir à sujeição.

Ao passo que as narrativas conservadoras se limitam a descrever as negras escravizadas como mulheres que aceitavam de forma passiva e abnegada a degradante condição que lhes era imposta, a letra de Eduardo resgata uma de suas mais extremas estratégias para subverter os desígnios dos senhores escravistas: o recurso ao infanticídio. Talvez a mais conhecida descrição desse drástico gesto seja a presente no relato do reverendo Robert Walsh, que esteve no Rio de Janeiro entre 1828 e 1829, segundo o qual o horror à escravidão entre as negras fazia com que elas não apenas matassem a si mesmas, mas também matassem seus filhos, a fim de que não tivessem o mesmo destino (1830, p. 349). Não deve ser necessário elucidar que, ao caracterizar essas mulheres como heroínas, a letra composta por Eduardo não valora apologeticamente o ato infanticida, mas o interpreta como um artifício decorrente de uma condição aviltante; a esse propósito, importa observar que o próprio Walsh já interpretava essa atitude como uma manifestação do afeto materno.

Assim como as negras escravizadas heroicamente criaram formas de resistir à sujeição imposta nos tempos coloniais, as mulheres negras de hoje, suas herdeiras, dedicam-se a outros modos de subverter as forças dominantes. A “anulação social” determinada pelo sistema que relega as negras a posições subalternas e marginais, excluindo-as de quaisquer lugares de protagonismo – de onde a falta de representatividade midiática; nos versos de Eduardo, a “ausência na novela, no comercial” – pode não oferecer oportunidades para que escapem das ocupações menos valorizadas na pirâmide social, mas isso não necessariamente implica a formação de consciências inferiorizadas. Nesse aspecto, repete-se a dinâmica presente nos tempos da escravidão, em que a opressão externa produziu formas subjetivas de resistência: assim como outrora as chibatadas na carne geraram mentes heroicas entre as cativas, nos tempos atuais a sujeição social engendra subjetividades indômitas.

Entretanto, e precisamente por conta das heranças históricas, a luta emancipatória das mulheres negras envolve o enfrentamento de desafios adicionais. Se para as mulheres brancas, em melhor condição social e econômica, a opressão sexista representa o inimigo a

ser enfrentado, no caso das mulheres negras é preciso lidar simultaneamente com outras formas de poder, decorrentes da discriminação racista. Sabemos de que modo a perspectiva interseccional, conforme proposta por Kimberle Crenshaw, oferece os subsídios necessários para uma análise mais aprofundada de como o gênero e a raça operam de maneira articulada, no que tange às mulheres não-brancas. Essas investigações a levaram a rastrear diferentes categorias de interseccionalidade: a interseccionalidade estrutural, que determina como, em decorrência da intersecção de raça e gênero, as experiências de violência doméstica e estupro de mulheres não-brancas diferem qualitativamente daquelas vivenciadas por mulheres brancas; a interseccionalidade política, que evidencia como as políticas feministas e antirracistas paradoxalmente ensejaram uma marginalização das mulheres não-brancas; e a interseccionalidade representacional, relacionada à construção cultural das mulheres não-brancas (CRENSHAW, 1991).

Portanto, torna-se evidente como as mulheres negras precisam lidar com demandas específicas – nos versos de Eduardo, “lutam pra reverter o processo de aniquilação / que encarcera afrodescendentes em cubículos na prisão / não existe Lei Maria da Penha que nos proteja / da violência de nos submeter aos cargos de limpeza / de ler nos banheiros das faculdades hitleristas, fora macacos cotistas”. Ainda que se deva reconhecer a importância da Lei Maria da Penha para o combate a diversas formas de violência contra a mulher – como tipificadas no próprio texto da lei: a violência física, a violência psicológica, a violência sexual, a violência patrimonial e a violência moral –, com resultados que vêm sendo amplamente discutidos⁴, a lei não dá conta de obstar opressões decorrentes de dispositivos de dominação simbólica arraigados na sociedade brasileira, o que torna a luta das mulheres negras muito mais árdua.

Em um trecho posterior, a letra de “Mulheres Negras” volta a referir-se explicitamente ao passado escravista:

Navios negreiros e apelidos dados pelo escravizador
 Falharam na missão de me dar complexo de inferior
 Não sou a subalterna que o senhorio crê que construiu
 Meu lugar não é nos calvários do Brasil
 Se um dia eu tiver que me alistar no tráfico do morro
 É porque a Lei Áurea não passa de um texto morto

Nesse segmento se reafirma, por um lado, o modo como os instrumentos da colonização mental não foram bem-sucedidos na tentativa de aniquilar a disposição para resistência das mulheres negras, falhando na tentativa de produzir subjetividades domesticadas; por outro lado, a farsa da abolição é denunciada, por meio de uma potente afirmação: “a Lei Áurea não passa de um texto morto”. Por conseguinte, se as mulheres negras permanecem insubmissas, não se resignando à posição de subalternidade, isso ocorre em permanente tensão com estruturas concretas que ainda as mantêm em lugares desvalorizados e periféricos; estruturas que se enraízam nos tempos coloniais e que

⁴ Cf., entre outros: GARCIA; FREITAS; HOFELMANN, 2013; BANDEIRA; ALMEIDA, 2015; PASINATO, 2015.

permaneceram após a suposta abolição, incapaz de produzir uma emancipação real.

A música se encerra com um convite à luta:

Mulher negra, não se acostume com termo depreciativo
Não é melhor ter cabelo liso, nariz fino
Nossos traços faciais são como letras de um documento
Que mantêm vivo o maior crime de todos os tempos
Fique de pé pelos que no mar foram jogados,
Pelos corpos que nos pelourinhos foram descarnados

Porque os aparatos de dominação simbólica continuam em plena operação, faz-se necessário sustentar a resiliência, de modo a resguardar a força das subjetividades que, coletivamente, preservam a luta contra uma escravidão que permanece presente. Ao erguer-se, as mulheres negras não apenas perseguem sua própria liberdade, mas também honram a memória de tantas e tantos que sucumbiram a bordo dos tumbeiros e sob as chibatadas.

“Falsa abolição”: consciência racial como luta política

A terceira e última música constante do corpus que selecionei para este texto tem por título, precisamente, “Falsa abolição”. A música, que alcançou uma notável repercussão após seu lançamento, foi gravada em 2013 pelo grupo Tarja Preta, de Santos, um dos poucos do cenário nacional composto apenas por mulheres: Joyce Fernandes, a Preta-Rara – autora do rap, que hoje segue carreira solo – e Jackeline Pereira, a Negra Jack.

Se “Fogo no pavio” e “Mulheres negras” aludem à (pretensa) abolição em seus versos iniciais, “Falsa abolição” já o faz no título, sustentando o tema ao longo de toda a composição. Conquanto gravada por Yzalú, “Mulheres negras” traz uma letra de autoria masculina; já no caso da canção do Tarja Preta, as marcas da autoria feminina se fazem visíveis todo o tempo. A questão da representatividade e as pressões estéticas surgem nos versos iniciais:

Tô cansada do embranquecimento do Brasil
Preconceito, racismo como nunca se viu
Meninas negras não brincam com bonecas pretas
Foi a Barbie que carreguei até chegar na minha adolescência
Porque não posso andar no estilo da minha raiz
Sempre riam do meu cabelo e do meu nariz
Na novela sou empregada, da Globo sou escrava
Não me dão oportunidade aqui pra nada

O projeto de embranquecimento do Brasil tem seu fundamento em um pensamento sintetizado por Clóvis Moura: “o ideal tipo das elites brasileiras, como ideologia de

prolongamento do colonizador, continuou e continua simbolicamente sendo o branco. O antimodelo étnico e estético, como símbolo nacional, continua sendo o negro” (1994, p. 150). Sabemos como a população negra representava uma ameaça ao projeto nacional brasileiro, o que ensejou uma leitura da miscigenação como etapa transitória no projeto de embranquecimento (MUNANGA, 1999). Contudo, é preciso observar que, em “Falsa abolição”, essa questão surge articulada com a opressão sexista, uma vez que a letra enfatiza a opressão estética sofrida pelas mulheres negras diante do ideal de beleza estabelecido a partir das características fenotípicas das mulheres brancas. Como evidenciam os versos transcritos, trata-se de um processo de estigmatização da negritude que se inicia já na infância – algo reiterado no refrão: “Meninas negras não brincam com bonecas pretas” – e encontra continuidade na mídia, em que mulheres negras são representadas nas posições subalternas de empregadas ou escravizadas.

A referência à luta contra esse estado de coisas se abre com a evocação de Zumbi e de sua importância para o povo negro – “Sou quilombola, descendente do guerreiro Zumbi / Não é você, sistema opressor, que vai me impedir de sorrir” –, passando prontamente à denúncia da “Falsa abolição”:

13 de maio a falsa libertação dos escravos
A princesinha que nos livrou e nos condenou
O sistema fez ela passar como adoradora
Não nos deu educação e nem informação

Lei do Sexagenário aí foi tiração
Libertaram os negros velhos, sem nenhuma condição
Lei do Ventre livre ou do condenado
Pequenos negros sem pai, pra todos os lados
Na escola não aprendi
Aprendi na escola da vida
Estudei me informando atrás de sabedoria

O perspicaz jogo de palavras evidencia a falsidade embutida no ato de promulgação da Lei Áurea: ao afirmar que a “princesinha” – diminutivo de nítido sentido sarcástico – “nos livrou e nos condenou”, a letra denuncia que o estabelecimento da igualdade formal não envolveu a construção de mecanismos para que a população negra fosse, efetivamente, emancipada, de modo que os negros permaneceram condenados às posições mais precárias e vulneráveis. Todavia, a ponderação vai além, ao denunciar como farsa todo o processo abolicionista, inclusive as leis supostamente emancipatórias anteriores à Lei Áurea: a Lei dos Sexagenários, aprovada em 1885, na prática “uma tentativa desesperada daqueles que se apegavam à escravidão para deter a marcha do processo” (COSTA, 2008, p. 90); e a Lei do Ventre Livre ou dos Nascituros, aprovada em 1871, que deixou “pequenos negros sem pai” – os chamados “ingênuos”, que cresciam privados de educação e de formação profissional.

Entretanto, como denunciam os versos de “Falsa abolição”, nenhuma dessas informações é abordada nos bancos escolares; tudo isso só é revelado a quem se educa “na

escola da vida”. Assim se evidencia o modo como o projeto de embranquecimento é fomentado por estratégias epistemicidas – se aceitamos a interpretação que Sueli Carneiro (2001, p. 92-93) propõe para esse conceito –, promovendo o embranquecimento cultural e o ocultamento da história do povo negro:

Nossa cultura esquecida
Apagada e queimada
Na escola nunca ouvi
Falar de Dandara

[...]

Cabelo pixaim, da pele preta
Aparência não me rebaixa, porque amo ser negra
Sou mais uma guerreira como Dandara
Quero conhecer o meu passado
E família na África

O que motiva a luta contra esse processo obliterante e genocida é a consciência racial. Reconhecer a própria negritude, investindo esse autorreconhecimento de sentido político, implica iniciar o processo de resgate histórico, ultrapassando os estreitos limites impostos por uma educação conservadora e comprometida com o poder hegemônico. Conhecer a figura de Dandara – que a tradição apresenta como companheira de Zumbi, sobre quem não há registros históricos – significa fazer dela um ponto referencial: tornar-se, como ela, uma guerreira, orientando a própria existência em uma direção revolucionária. Isso é o que faculta uma completa inversão das narrativas convencionais:

Isabel Cristina Leopoldina Augusta Micaela Gabriela Rafaela Gonzaga de Bragança
“Que se fez de boazinha, aquela cretina”
Assinou a abolição, sem nos dar esperança

O sarcástico diminutivo antes mencionado (“princesinha”) cede lugar ao nome completo da suposta “redentora”, o que constitui uma estratégia de enfrentamento: é como enquadrar a antagonista, explicitando de que modo o conhecimento se faz revolucionário, ao permitir um melhor esquadramento do território em que se combate. Nomeada e reconhecida, a princesa Isabel é então abertamente denunciada em sua postura, vista como cínica e dissimulada – “Que se fez de boazinha, aquela cretina” –, protagonizando um gesto que não passou de um embuste.

Finalmente, cabe observar que também essa música encerra um convite à ação:

Algemas nos punhos e nos pensamentos

Ainda somos escravos, mesmo não querendo
A luta continua, só você não vê
Abra os olhos que ninguém abrirá pra você

Porque a Lei Áurea foi um engodo, a escravidão não se encerrou; a dominação sobre o povo negro perdura, nos âmbitos físico e simbólico – metaforizados pelas “algemas nos punhos e nos pensamentos”. O caminho para a real abolição está na conscientização que conduz à luta revolucionária, uma vez que apenas quem abre os olhos tem condições de reconhecer de que modo negras e negros ainda ocupam a posição de cativos. Descrevendo a trajetória ao longo da qual se reconheceram em Dandara, questionaram os ensinamentos recebidos na escola e reconstruíram sua autoestima como mulheres negras, Preta-Rara e Negra Jack oferecem, a partir de si mesmas, um exemplo de como é possível lutar por uma emancipação verdadeira – que deixe para trás, definitivamente, a farsa da abolição.

Artigo recebido em 24 set. 2018.

Aprovado para publicação em 30 out. 2018.

Referências

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo. *Histórias do Movimento Negro no Brasil: Depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC – FGV, 2007.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ARRAES, Jarid. Yzalú, a feminista negra da música periférica. *Revista Fórum*, 18 mar. 2014. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/yzalu-feminista-negra-da-musica-periferica/>. Acesso: 13 ago. 2018.

AZEVEDO, Célia Maria de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BANDEIRA, Lourdes Maria; ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. Vinte anos da Convenção de Belém do Pará e a Lei Maria da Penha. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 23, n. 2, Aug. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2015000200501. Acesso: 13 ago. 2018.

CAFIERO, Carlota. GOG lança campanha na internet para produzir show do 11º CD. *A Tribuna*, Santos, 30 de agosto de 2017. Disponível em: <http://www.atribuna.com.br/noticias/noticias-detalle/cultura/gog-lanca-campanha-na-internet-para-produzir-show-do-11o-cd/> . Acesso: 13 ago. 2018.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. 4ª ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

_____. *A abolição*. 8ª edição revista e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

CRENSHAW, Kimberle. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, v. 43, n. 6. Jul. 1991.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tradução e notas de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1989.

FRAGA, Walter. Pós-abolição; o dia seguinte. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.) *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo: Global, 2012.

GARCIA, Leila Posenato; FREITAS, Lúcia Rolim Santana de; HOFELMANN, Doroteia Aparecida. Avaliação do impacto da Lei Maria da Penha sobre a mortalidade de mulheres por agressões no Brasil, 2001-2011. *Epidemiologia e Serviços de Saúde*, Brasília, v. 22, n. 3. set. 2013. Disponível em: http://scielo.iec.gov.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-49742013000300003. Acesso: 13 ago. 2018.

GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Ática, 1990.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.

_____. *História do negro brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo: Editora Anitta, 1994.

_____. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São

Paulo, 2004.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Adbias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2016.

PASINATO, Wânia. Oito anos de Lei Maria da Penha: entre avanços, obstáculos e desafios. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 23, n. 2, ago. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2015000200533. Acesso: 13 ago. 2018.

REBELO, Marques; MAIO, Alexandre de. GOG (entrevista). *Rap Brasil*, n. 3, 2008.

SAMYN, Henrique Marques. Os caminhos de Yzalú. *Letras Pretas*, 13 mar. 2018. Disponível em: <https://letraspretas.com/2018/03/13/os-caminhos-de-yzalu/>. Acesso: 13 ago. 2018.