

“NEO ZUMBILISMO É AGORA”: 20 DE NOVEMBRO E CONSCIÊNCIA NEGRA NO BRASIL¹

Juliana Serzedello Crespim Lopes²

Resumo: Tido como data-símbolo da população negra no Brasil, o 20 de novembro (Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra) é reivindicado por organizações negras como uma contraposição às tradicionais comemorações do 13 de maio, dia da assinatura da Lei Áurea em 1888. Este artigo discute o conceito de Consciência Negra, considerando-se as reflexões de Biko (1990), Fanon (2008), Mbembe (2014), Souza (1983), Nascimento (2018) e Gonzales (1982). Com base nas categorias propostas por tais autores/as, serão analisadas fontes tais como documentos inaugurais do Movimento Negro Unificado (MNU), manifestos e vídeos das Marchas para Zumbi em finais do século XX. Assim, o artigo discute o processo que se concretiza nas leis 10.639/2003 e 12.519/11, reconhecendo o 20 de novembro como efeméride nacional.

Palavras-chave: Consciência Negra, feriados nacionais, memória, movimento negro.

Abstract: November 20th (Zumbi and Black Consciousness National Day) is the black population symbolic date in Brazil, claimed by black organizations as a contrast to May 13th Abolition of Slavery's traditional celebrations (since 1888). This paper aims to discuss the Black Consciousness concept, considering the reflections of Biko (1990), Fanon (2008), Mbembe (2014), Souza (1983), Nascimento (2018) and Gonzales (1982). Based on these authors categories, will be analyzed sources such as Unified Black Movement (MNU)'s inaugural documents, manifestos and videos of the Marches for Zumbi at late 20th century. Thus, the article discusses the process that materializes in 10.639/2003 and 12.519/11 laws, recognizing November 20 as a national ephemeris.

Keywords: Black Consciousness, national holidays, memory, black movement.

INTRODUÇÃO

O dia 20 de novembro é o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra (Lei 12.519/11), data que remete à morte do líder quilombola Zumbi dos Palmares em 1695 e que vem sendo celebrada de diferentes formas no Brasil nos últimos cinquenta anos. Desde o primeiro ato evocativo à data, realizado pelo Grupo Palmares em Porto Alegre no ano de 1971, até os feriados em vários estados e municípios dos anos mais recentes, observa-se um fenômeno crescente de adesão e discussões sociais em torno da efeméride.

1 Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada no 44º Encontro Anual da ANPOCS/SPG42 - (Re)Pensar a raça: genealogias, materializações e transformações de um conceito. Agradeço aos participantes do SPG pelas sugestões que resultaram na composição final deste artigo.

2 Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais (PCHS) da Universidade Federal do ABC (UFABC); Mestre em História Social pela FFLCH-USP; Docente do Instituto Federal de São Paulo (IFSP) e membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI) desta instituição. Contato: julianaser@ifsp.edu.br.

Reivindicado por organizações do movimento social negro como data-símbolo da população negra no Brasil, o 20 de novembro se consolida ano após ano como uma contraposição às tradicionais comemorações do dia 13 de maio, referente à assinatura da Lei Áurea, que simbolizaria o fim do último sistema escravista ainda vigente no mundo em 1888.

A disposição de se comemorar efemérides pode revelar e ocultar diferentes processos da memória social. Longe de serem naturais ou espontâneas, cada uma das duas datas comemorativas mencionadas traz em si elementos de compreensão dos jogos institucionais, simbólicos e políticos do Brasil contemporâneo. Assim, observa-se uma disputa social em torno do significado da experiência escravista na formação sociocultural brasileira, traduzida, em parte significativa, pelo tensionamento entre setores adeptos de uma versão conservadora do 13 de maio ou de uma versão mais popular e combativa do 20 de novembro.

De modo geral, a construção de datas comemorativas remete a processos históricos de disputa pelo poder por meio da memória social. De acordo com Jacques Le Goff,

“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 objetivo de poder.” (LE GOFF, 1990, p. 46.)

Nesse sentido, ganha especial relevância no Brasil contemporâneo a discussão em torno da memória da escravidão, do fim da escravidão e do pós-Abolição. Como apontado por Hebe Mattos, “em torno do tema da memória da escravidão, organizam-se demandas por direitos, bem como políticas de ação afirmativa” (MATTOS, 2013, p. 368).

Após as festividades espontâneas no calor dos dias da Abolição, o 13 de maio passou a ser evocado como festa cívica em 1890, quando foi decretado feriado nacional, e continuou sendo uma efeméride importante mesmo após a revogação do feriado em meio a Era Vargas. Carregando significados polissêmicos, a data abarcaria tanto as festividades populares negras quanto as celebrações oficiais mais conservadoras (DOMINGUES, 2011). Essas últimas remeteriam, nos primeiros anos da República, à união nacional e o conagraçamento entre os brasileiros, sendo oficializada como “o dia da fraternidade entre os brasileiros” (MORAES, 2020, p.41). Ainda que a celebração do 13 de maio tenha um histórico de potentes manifestações populares, nas quais se destacam elementos de reivindicação, protesto e agência da população negra, aqui se remete sobretudo aos sentidos oficiais das celebrações da Abolição. Nessas ocasiões, se comemorava uma suposta igualdade entre os brasileiros, estabelecida pelo fim da escravidão, com o princípio da

liberdade para todos. No plano das disputas políticas, pode-se afirmar que esta construção de memória em torno do 13 de maio oculta o racismo e as permanências da sociedade escravista no pós-abolição, sendo conveniente a setores conservadores que se contrapõem às políticas de reparação histórica da população descendente de escravizados.

Em face desse 13 de maio polissêmico e disputado por diversos setores ao longo do século XX, surge como contraponto a celebração do dia 20 de novembro, construída pelos movimentos negros nos anos 1970. Nessa efeméride, seria reafirmada a resistência da população escravizada desde os primórdios da colonização, com o ícone Zumbi sendo projetado como exemplo de luta e consciência para os dias do presente e os tempos futuros.

Negociações sociais em torno de situações como datas, lugares ou figuras heroicas podem ser compreendidas, de acordo com Pierre Nora, como parte da construção dos chamados *lugares de memória*:

“Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais.”
(NORA, 1993, p.13)

A iniciativa de reconfigurar a memória da experiência escravista pela celebração de uma data contraposta ao 13 de maio partiu de um grupo de jovens negros no Rio Grande do Sul, no início dos anos 1970. Esse projeto, ao ganhar corpo, viria a balizar toda a reorganização do movimento negro do período e traria questões fundamentais até o século XXI (CAMPOS, 2006). Assim, a reconstrução da memória de Palmares e de seu líder Zumbi foi um dos caminhos encontrados pelo movimento social negro para se contrapor a uma estrutura social que, ao longo dos séculos, buscou subalternizar a população negra, descrevendo-a como submissa, pacífica e cordial, em suma, incapaz de conduzir-se historicamente de forma autônoma e completa. Esta contraposição, como aqui se pretende vislumbrar, carrega em si projetos e potências de uma nova negritude dentro do escopo da nacionalidade tradicionalmente imaginada no Brasil, por meio da disseminação teórica e prática da noção de Consciência Negra.

Neste artigo, pretende-se discutir a Consciência Negra, conceito desenvolvido inicialmente por Steve Biko na luta contra o regime do *apartheid* sul-africano e posteriormente vinculado a variadas lutas negras globais, a exemplo da construção do 20 de novembro como Dia da Consciência Negra no Brasil. Compreender de que maneira este conceito vem sendo apropriado e reivindicado pela população negra organizada pode indicar o modo como as pautas da agenda negra

vêm sendo negociadas junto à sociedade e o poder público brasileiro. As fontes nas quais basear-se-á esta discussão são escritos de autores e autoras que se debruçaram sobre o conceito, bem como documentos do movimento social negro – manifestos, entrevistas, reportagens e vídeos. Com isso, pretende-se articular a discussão teórica e a práxis social da noção de Consciência Negra nas últimas décadas. O recorte de tempo aqui adotado pretende abarcar o processo que se inicia na década de 1970 e se concretiza nas leis 10.639/2003 e 12.519/11, reconhecendo o 20 de novembro como efeméride nacional. Considerando-se o espaço deste artigo e o recorte temporal extenso, serão apontadas movimentações gerais em torno do tema, e não uma análise exaustiva das diferentes etapas do processo. Com isso, pretende-se apresentar uma breve narrativa crítica da consolidação do 20 de novembro no calendário oficial de celebrações brasileiras, tendo como eixo analítico o conceito de Consciência Negra.

CONSCIÊNCIA NEGRA E NACIONALIDADE BRASILEIRA

No Brasil, a ideia de nacionalidade se constrói com base na afirmação de sua origem colonial europeia e na negação estrutural da cidadania plena às populações de origem africana e indígena. Segundo István Jancsó e João Paulo Pimenta,

“a identidade nacional brasileira emergiu para expressar a adesão a uma nação que deliberadamente rejeitava identificar-se com o todo do corpo social do país, e dotou-se para tanto de um Estado para manter sob controle o inimigo interno” (JANCSÓ & PIMENTA, 2000, p. 174).

Nesse sentido, e em consonância com este Estado-nação excludente, a construção da memória histórica nacional se caracteriza pelo silenciamento das experiências negras e pelo ocultamento das memórias de lutas das populações subalternizadas desde o processo de colonização e escravidão. Este processo não se dá somente no Brasil, mas em toda a Diáspora, sendo uma característica comum da colonização em África e nas Américas.

A experiência da mercantilização dos corpos negros, segundo Achille Mbembe, materializou-se também em mecanismos de perpetuação de memória da experiência colonial, construída, na maior parte das situações, pelos próprios agentes da colonização e escravidão. Tudo isso reforça aquilo que o autor chama *economia da dívida*, ou seja, um constante lembrar da missão civilizadora europeia em solo africano:

“Acontecia isto, por exemplo, na inauguração de diversos monumentos, no descerramento de placas comemorativas, em aniversários e outras festas comuns aos colonizadores e aos

colonizados. A consciência negativa (a consciência de não ser nada sem o seu senhor, de tudo dever ao seu senhor, nessa altura considerado um parente) comandava todos os momentos da sua vida e esvaziava-a de qualquer manifestação de livre vontade” (MBEMBE, 2014, p. 219).

Esses eventos e monumentos, segundo Mbembe, dariam concretude ao terror racial, sendo um poder funerário, capaz de reificar a morte dos colonizados e negar o valor elementar de suas vidas. No caso brasileiro, estudos de Hebe Mattos demonstram que, a partir da emancipação dos escravizados, o Estado atuou no sentido de silenciar ou ocultar a categoria raça/cor dos registros dos egressos da escravidão e de seus descendentes, bem como das práticas sociais do cotidiano, resultando assim na obliteração do sentido da liberdade e da identidade desses sujeitos (MATTOS, 2013).

A esta atuação do Estado no Brasil cabem perfeitamente as celebrações oficiais do 13 de maio, como marco do estabelecimento de uma fraternidade nacional irrestrita, na qual supostamente não mais haveria marcadores raciais da diferença no país. Esta negação oficial da raça como condição propiciadora da desigualdade social brasileira perpassa o século XX, imbricada à noção mais ampla de *democracia racial*, e enseja também a formulação de contradiscursos (GUIMARÃES, 2001). Ao construírem a proposta do 20 de novembro como efeméride alternativa, grupos negros apontam para a importância de se reconfigurar e recontextualizar a presença negra na história do Brasil e a ideia mesma de negritude.

Partindo-se das categorias propostas por Mbembe, é possível compreender a construção do 20 de novembro pelos movimentos negros como uma *declaração de identidade* ou como a *consciência negra do Negro* (MBEMBE, 2014, p. 59), para a qual um dos primeiros passos é a constituição de arquivos. Neste ponto, negros e negras tomariam a si a difícil tarefa de reconstituir sua história a partir de vestígios fragmentados, desvelando as estratégias de ocultamento/silenciamento impostos pelas relações sociais antes e depois da escravidão, produzindo uma nova consciência e reivindicando, a partir daí, um novo *status* para a população negra na comunidade nacional.

O conceito mais amplo de Consciência Negra, mencionado por Mbembe e tantos outros autores, autoras e ativistas, foi desenvolvido por Steve Biko no início da década de 1970 como um elemento mobilizador das lutas contra o regime do *apartheid* na África do Sul. A partir do cenário sul-africano, movimentos negros em toda a Diáspora passam a utilizar este conceito, baseando nas reflexões de Biko parte significativa de suas estratégias e ações.

Segundo Biko, o processo de colonização não apenas controla as mentes dos povos oprimidos, mas também distorce a relação destes com o passado. Assim, para este autor, a colonização promoveu uma imagem das culturas africanas como barbarismo ou obscuridade a ser rejeitada, fazendo com que as crianças negras crescessem num ambiente de negação de sua própria história, tendo seus valores tradicionais sequestrados em nome do desejo de pertencimento à sociedade branca dominante. Neste sentido, Biko destaca que os feriados e os heróis celebrados pela nação desempenham importante papel:

“Portanto, não há dúvida de que muito da abordagem para fazer surgir a Consciência Negra precisa ser voltada para o passado, a fim de procurar reescrever a história do negro e criar nela os heróis que formam o núcleo do contexto africano (...). A Consciência Negra, assim, promove a revalorização das tradições e heróis negros, para que a população negra – historicamente alijada da prática e do discurso social – possa se sentir parte da sociedade e tenha energia para lutar pelas causas populares: despertar as multidões adormecidas. A Consciência Negra tem esse objetivo”. (BIKO, 1990, pp. 42-44)

Vale destacar, neste excerto, que a emergência da Consciência Negra por meio da reescrita da História não teria como objetivo somente revalorizar eventos e heróis do passado ocultos pela dominação colonial. Seria, sobretudo, um modo de conferir aos homens e mulheres do presente a energia para lutar por causas populares e modificar o seu futuro. Não se trata, portanto, de um conceito inerte ou preso ao passado, e sim de uma estratégia de mobilização e luta com os pés fincados nos dilemas do tempo presente.

Antes mesmo que Steve Biko cunhasse o termo Consciência Negra, a subjetividade negra foi uma questão recorrente de análise entre grandes autores e autoras do continente africano e da Diáspora ao longo de todo o século XX. Destaca-se, entre eles e elas, a obra de Frantz Fanon, que aponta a importância do reconhecimento das artes e civilizações negras como parte do processo de contraposição ao discurso colonialista desumanizador do negro: “O branco estava enganado, eu não era um primitivo, nem tampouco um meio-homem, eu pertencia a uma raça que há dois mil anos já trabalhava o ouro e a prata” (FANON, 2008, p. 119).

Vale ressaltar, contudo, que para este autor o processo de conscientização negra não se construiria meramente no resgate de figuras heroicas ou de realizações memoráveis da população negra. Este processo passaria, necessariamente, pelo diagnóstico e enfrentamento das crueldades do racismo no presente, pela compreensão de seu enraizamento nas estruturas coloniais, e finalmente pela luta social visando sua superação.

Observa-se, assim, que tanto para Fanon, quanto posteriormente para Biko, a disputa em torno da memória da população negra só faz sentido à medida em que se encontra entrelaçada ao

combate das estruturas coloniais que permanecem ativas na experiência do presente, visando a sua demolição. A colonização, segundo Fanon, impõe à população negra o desejo de ser branca, retirando dela sua originalidade e valor. Assim, faz-se necessária a ação psicanalítica para que a pessoa negra construa a consciência de si e passe a rejeitar conscientemente os valores brancos impostos pelo regime colonial. O processo de formação desta consciência passaria por uma série de elementos sociais e individuais, assim descritos por Fanon:

“Surge, então, a necessidade de uma ação conjunta sobre o indivíduo e sobre o grupo. Enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a *conscientizar* seu inconsciente, a não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais. Em outras palavras, o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir.” (FANON, 2008, p.95-6)

A conscientização de negros e negras, para o autor martinicano, deveria ocorrer simultaneamente à realização de ações efetivas de transformação social, não se restringindo, portanto, à busca de uma cura individual/clínica. Aqui interessa, sobretudo, a descrição que o autor traz da emergência desta consciência do ser negro, mediada psicanaliticamente, em contraponto à experiência desumanizadora da colonização. Em outras palavras, pode-se dizer que, até então, a pessoa negra só sabia de si aquilo que a experiência social colonizada lhe dizia a respeito: sub-humanidade, barbarismo, incultura, autonegação. A nova possibilidade da existência negra, autônoma e plenamente humana, vislumbrada na obra de Fanon, resultaria necessariamente dessa dupla abordagem: conscientização e transformação social. Nesse modelo, a consciência se desdobraria na autoafirmação efetiva das pessoas negras perante a sociedade que tem por modelo a branquitude: “uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer” (FANON, 2008, p. 108).

No cenário brasileiro, tais discussões se ampliam e se incorporam à Academia e aos movimentos sociais negros sobretudo a partir do trabalho de Neusa Santos Souza, para quem a negritude não é resultado de um simples dado biológico, e sim um processo subjetivo de reconhecimento do Eu, individual e coletivamente. Este processo, sintetizado pela autora na expressão “tornar-se negro”, traduziu o debate nos seguintes termos:

“Ser negro é, além disso, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, *a priori*. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro”. (SOUZA, 1983, p. 77)

Assim, Souza apresenta ao debate público brasileiro os elementos apontados desde Fanon e Biko, trazendo em sua obra exemplos efetivos desta tomada de consciência da negritude em estudos de casos clínicos conduzidos por ela em sua prática psicanalítica.

Considerando o campo da psicanálise, mas agregando à discussão o campo da historiografia, discussões importantes acerca da Consciência Negra foram realizadas pelas historiadoras Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez, que foram também destacadas militantes do movimento negro desde a consolidação do Movimento Negro Unificado (MNU) e do Movimento de Mulheres Negras no final da década de 1970.

Para essas autoras, a emergência da consciência negra estaria atrelada a uma ação efetiva dos movimentos sociais e da intelectualidade para uma revisão histórica e historiográfica, reconstituindo a memória social e refazendo os termos da nacionalidade brasileira – esta, como apontaram Jancsó e Pimenta, calcada na negação de direitos e da própria existência de parte significativa da população do país. Nesta nova memória a ser construída, personagens e vivências da população negra ganhariam destaque, rompendo com o processo de ocultação da população negra do discurso oficial da nacionalidade, definido por Lélia Gonzales como a *neurose cultural brasileira*:

“Neurose esta que se traduz na negação do caráter plurirracial e pluricultural de nossa formação social e na imposição de uma educação unidirecionada (europocêntrica ou ocidentalizante) que violenta e desrespeita a alteridade. (...) Por aí se vê que a decantada ‘cordialidade’ brasileira, assim como a tão exaltada ‘democracia racial’, não passam de mitos elaborados pela ideologia dominante para melhor ocultar a sua violência” (GONZALES, 2018, p. 140).

Um dos aspectos desta violência, para além das evidentes marcas da exclusão econômica e do genocídio da população negra reiteradamente denunciadas pela autora e pelo movimento social negro, seria a fragmentação da autoimagem daqueles e daquelas que não podem ser considerados brancos, num processo subjetivo de busca pelo embranquecimento – semelhante ao descrito por Fanon como *embranquecimento alucinatório* –, denominado por Gonzales como *ideologia do branqueamento*:

“Transmitida pela mídia de massa e pelos aparatos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca prova sua eficácia pelos efeitos da desintegração violenta, da fragmentação da identidade étnica por ela produzida; o desejo de branquear (...) é internalizado com a consequente negação da própria raça, da própria cultura” (GONZALES, 2018, p. 312.).

Com sua autoimagem e vivência social constantemente marcadas pela *ideologia do branqueamento*, a pessoa negra teria, segundo Gonzales, uma consciência deturpada e incorreta

acerca de si. Baseando-se nas categorias psicanalíticas de Freud e Lacan, a autora discute de que maneira o aspecto consciente das pessoas negras se coloca contrário a elas próprias, uma vez que é formado em uma sociedade que entende os valores brancos e ocidentais como modelos inescapáveis de humanidade: “Como consciência, a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente” (GONZALES, 2018, p. 194).

Note-se, aqui, que a autora não se refere à ideia de Consciência Negra, e sim ao que existe na camada consciente da psique da população negra, mentalidade formatada pela experiência social do racismo e pela desqualificação constante em praticamente todos os espaços sociais – algo semelhante ao que posteriormente Mbembe descreveria com a categoria *razão negra* (MBEMBE, 2014). Em outras palavras, Gonzales aponta para a necessidade de uma *conscientização efetiva* desta consciência original deturpada, imposta violentamente à população negra. Esta conscientização ou reconstrução passaria, necessariamente, pelo resgate de elementos profundos da memória social da população negra e da nação, historicamente encobertos e recalçados (segundo os termos freudianos/lacanianos adotados pela autora):

“A memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem *uma história que não foi escrita*, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (GONZALES, 2018, p. 194. Grifos adicionados).

Haveria, em resumo, duas camadas da psique negra: uma consciência superficial, deturpada e embranquecida, e uma memória profunda, onde estaria a verdade a ser resgatada para a cura da consciência ferida. A restituição da história não escrita passa a ser, nesses termos, uma condição essencial para a superação coletiva do racismo internalizado pela população negra ao longo dos séculos. Para restituir esta história, Gonzales aponta que é fundamental a busca pela memória que jaz no inconsciente profundo não somente da população negra, mas também entre as pessoas brancas – estas, alimentadas física e culturalmente pela figura da *mãe preta*, mencionada recorrentemente nos escritos da autora como figura elementar de consolidação das culturas africanas em solo brasileiro.

A árdua tarefa de reconstituição do arquivo negro, para usar os termos de Achille Mbembe, foi encampada por Beatriz Nascimento ao longo de toda a sua jornada acadêmica e política. Para esta autora,

“todas essas agressões não resolvidas, todo o recalque de uma História ainda não escrita, ainda não abordada realmente, fazem de nós uns recalçados, uns complexados. (...) Restamos somente nosso inconsciente, que só através da História poderá ser compreendido e

solucionado” (NASCIMENTO, 2018, p. 47-49).

Desse modo, também para Beatriz Nascimento a reconstrução da história em uma perspectiva negra é condição *sine qua non* para a superação das estruturas excludentes presentes na contemporaneidade. A emergência deste inconsciente pode se dar, segundo a autora, a partir de uma mudança de olhar e metodologia na produção historiográfica. Esta mudança seria considerar-se os homens e mulheres escravizados em sua plena humanidade e não como meras peças de um sistema econômico chamado escravismo – como Nascimento observa que vinha sendo feito até então, criticando abertamente autores consagrados do pensamento social brasileiro, como por exemplo Gilberto Freyre e Florestan Fernandes. Nos escritos de Lélia Gonzales, em direção semelhante, encontram-se críticas contundentes à interpretação do Brasil consolidada por Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior, outros dois grandes expoentes do pensamento social e histórico do país.

O escopo dessas críticas, contudo, é tema para outra oportunidade, por sua extensão e complexidade. Interessa aqui, para o entendimento da noção de Consciência Negra na obra dessas duas autoras, que se observe sua inovadora interpretação da história e do povo brasileiro, partindo-se de um pressuposto radical de humanidade negra, até então raro na produção intelectual brasileira. Sobre essa raridade, Beatriz Nascimento afirma:

“quando cheguei na Universidade a coisa que mais me chocava era o eterno estudo sobre o escravo. Como se nós só tivéssemos existido dentro da nação como mão de obra escrava, como mão de obra para fazenda e para mineração” (NASCIMENTO, 2018, p. 328).

No mesmo sentido, Lélia Gonzales aponta que “a gente quando chega na universidade é um bando de perplexos. Porque é tanta coisa em cima, ao mesmo tempo é um discurso que tenta te cortar. Cortar o teu pé. Puxar o tapete” (GONZALES, 2018, p. 90). Vale notar a referência feita por Gonzales, neste excerto, ao corte do pé do personagem escravizado Kunta Kinte, na hoje clássica obra *Raízes*, do escritor estadunidense Alex Haley, de grande sucesso à época.

Para além da experiência individual das duas autoras, que expressam nessas falas sua dificuldade em relação aos discursos e práticas acadêmicos já consolidados, vale aqui ressaltar a grande empreitada delas ao propor a reformulação desses mesmos discursos e práticas, resgatando e reinscrevendo a presença negra em todos os espaços dos quais fora historicamente alijada – ou, para usar os termos contundentes de Lélia Gonzales, para tirar a população negra da “lata de lixo da sociedade brasileira”:

“Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans*, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa” (GONZALES, 2018, p. 193).

Estabelecido o ponto de partida para a fala desse novo sujeito enunciador negro, consciente de si e conscientizador da coletividade, cabe compreender quais os seus apontamentos. O cativo, nessa nova perspectiva, deixa de ser o eixo central da participação negra na história, e passa a ser o pano de fundo da ação de homens e mulheres potentes e atuantes na construção de espaços alternativos de sociedade (como por exemplo os quilombos, que serão tratados a seguir) e de reprodução de valores culturais e civilizacionais não reconhecidos até então pela historiografia e pelos assim chamados “intérpretes do Brasil”: “abandonamos metodologicamente o estudo dos descendentes de escravos pelo estudo do negro brasileiro que possui também uma herança histórica baseada na liberdade e não no cativo” (NASCIMENTO, 2018, p. 67).

Assim, o que as duas autoras apresentam é uma inversão completa do ponto de vista estabelecido, tirando a população negra do lugar desumanizado da escravidão e enfatizando sua humanidade e assertividade mesmo em face de todas as violências. Esta perspectiva, denominada por Gonzales como *amefricana*, aproxima-se, segundo a própria autora, dos conceitos já em voga do Pan-africanismo, da Négritude e da Afrocentricidade (GONZALES, 2018, p. 330).

A mobilização proposta por Beatriz Nascimento para a reescrita da história não se apresenta como um mero exercício intelectual ou como algo restrito a um passado inerte. É um instrumento de transformação no presente: visa à formulação de novos futuros possíveis, promovendo a emergência da Consciência Negra, nova porque afastada das categorias desmoralizantes associadas ao negro desde a escravidão colonial até o presente:

“É preciso mostrar ao negro a verdade histórica, dando-lhe oportunidade de tomar conhecimento de sua própria força. Ele precisa saber que pode dominar, pode organizar uma sociedade e fazê-la vitoriosa. (...) O importante, inicialmente, é recuperar a consciência de sua força, sentir-se potente. Ou seja, que negro não é sinônimo de vencido. (...) O Quilombo não foi o reduto de negros fugidos: foi a sociedade alternativa que o negro criou” (NASCIMENTO, 2018, p. 101).

Neste processo de reescrita da história para a emergência plena da Consciência Negra, ao qual Nascimento denomina “correção da nacionalidade”, tem destaque a movimentação de intelectuais e militantes do movimento social negro para o reconhecimento do dia 20 de novembro como o Dia de Zumbi e da Consciência Negra, efeméride que sintetizaria a presença e importância da população negra para si mesma e perante a nação (NASCIMENTO, 2018, p. 291).

Assim, considerando-se de modo sintético as reflexões de Biko (1990), Fanon (2008), Mbembe (2014), Souza (1983), Gonzales (2018) e Nascimento (2018), é possível observar que a Consciência Negra não seria um elemento natural ou diretamente correspondente à condição fenotípica de pessoas consideradas negras. Por ser resultante de uma construção social, a Consciência Negra só poderia emergir por meio da ação efetiva de homens e mulheres negros, em contraposição à ordem racista estabelecida secularmente em toda a Diáspora. Para isso, os movimentos sociais negros elegeram diversas estratégias e ações para desencadear o debate, seja no plano político, seja no plano cultural.

A seguir, pretende-se analisar uma dessas estratégias: a proposição do Dia de Zumbi e da Consciência Negra como elemento aglutinador da agenda do movimento social negro nas últimas cinco décadas no Brasil, considerando desde suas primeiras manifestações até a efetivação das políticas de ação afirmativa no início do século XXI.

NEOZUMBILISMO É AGORA: CONSTRUINDO O 20 DE NOVEMBRO

O Grupo Palmares, organizado por jovens negros e negras do Rio Grande do Sul no início da década de 1970, foi quem deu início à formulação do dia 20 de novembro como data símbolo da população negra no Brasil, em contraposição explícita ao 13 de maio, já comemorado tradicionalmente. Após realizar o primeiro ato evocativo à data em 1971, o Grupo publicou manifestos na imprensa local gaúcha, alcançando visibilidade nacional a partir da repercussão desses na imprensa do Rio de Janeiro. Em manifesto de 1972, o Grupo apresenta sua intenção visionária, ao buscar a memória histórica para consolidar uma consciência transformadora e não somente denunciadora da discriminação racial:

“O Grupo tem sempre procurado um enfoque de integração no sentido de conscientização, isto é, não se trata só de encontrar meios para denunciar o racismo, mas fazer um negro descobrir sua missão: cumpri-la ou traí-la” (*Apud.* CAMPOS, 2006, p. 59).

Nota-se, portanto, na proposição do Grupo Palmares de 1972 o apelo à conscientização negra, em termos semelhantes aos propostos por Biko em seu artigo “A definição da Consciência Negra”, publicado em 1971 (BIKO, 1990, pp. 65-70). Embora não seja possível estabelecer uma relação direta entre os textos, vale apontar para a convergência dos termos entre movimentos negros de diferentes partes do mundo na mesma época. Segundo Campos (2006), em que pesem as dificuldades impostas pela Ditadura Militar ao fluxo de informações, os meios de comunicação

permitted some approximation with movements of black people from other regions, such as *Black Power* in the USA or the fight against *apartheid* in South Africa, even as a form of reiteration of the official discourse that racial tension would only exist in foreign countries.

In the beginning of the 1970s, the discussion around the Quilombo de Palmares and the figure of Zumbi was already being done both in historiography and in the field of culture. Movies like *Ganga Zumba*, by Cacá Diegues (1963) and the play *Arena conta Zumbi*, from 1964, are some examples of great popular repercussion. The proposal of the commemorative date of 20 November by the Grupo Palmares comes, therefore, in the wake of these productions and also of the approximation with the black international agenda. In the absence of a date objectively proven for Zumbi's birth, the Grupo chooses the date of the leader's death, referenced by authors like Clóvis Moura and Edison Carneiro, of great circulation among black readers and readers at the time.

The celebration of Zumbi's death would also be a civic celebration of the death of Tiradentes, placing him in the pantheon of freedom martyrs in the country, according to Oliveira Silveira – one of the main leaders of the Grupo Palmares – to the historian Deivison Campos. For this author, the day of 20 November would emerge as a catalyst for more extensive experiences for the black population: “the resistance of Palmares against the colonial system would serve as a model for a new posture towards a society that marginalizes socio, economic and culturally the black” (CAMPOS, 2006, p. 136).

Despite the progressive character of this proposal, however, Campos weighs that the historical criticism proposed by the Grupo Palmares emphasizes the figure of Zumbi and other black personalities as great heroes, privileged conductors of the historical process, maintaining intact the referentials of a historiography inherited from the scientific models of the 19th century, disconnected from the theoretical-methodological revisions of the historical field in the 20th century, until then little known to the Brazilian public. In this sense, for Campos,

“the explanation is found in the dominant historiography of the period: characters above the processes. It is here that the criticism of historiography occurs because of the fact that it does not include black characters and not by its positivist methods” (CAMPOS, 2006, p. 148).

The *Jornal do Brasil* (JB) of Rio de Janeiro published, on May 13, 1973, an extensive reportage with the members of the Grupo Palmares, exposing their proposal of replacing the commemorative date for 20 November. The reportage highlights the differentiation of the meaning of freedom in the two dates:

“A morte de Zumbi simboliza a luta do negro pela sua própria libertação, que é bem diferente do passivo recebimento de uma liberdade-dádiva – pensa o Grupo. (...) De acordo com o Grupo Palmares, é tomando consciência desses fatos que o negro fica sabendo que ele tem uma história de que se orgulhar, e vai participar de outra maneira da sociedade brasileira, autovalorizando-se, o que é uma atitude mais positiva do que integrar-se às custas da sua alienação cultural” (*Apud*. CAMPOS, 2006, p. 186).

Neste trecho da reportagem, observam-se pontos importantes da construção do 20 de novembro, que serão retomados pelo movimento social negro em momentos posteriores. Entre eles, destaca-se a ideia de tomada de consciência, já mencionada, por meio da reescrita da história ou da divulgação de uma nova perspectiva histórica para a população negra. A partir dela, seria possível desenvolver o sentimento de orgulho e autoestima, necessários para uma nova postura das pessoas negras perante a sociedade, não mais passiva ou subserviente. Não se trataria dos conceitos de integração ou assimilação, tão presentes nas obras do pensamento social canônico ao se referirem à questão racial no Brasil, e sim de uma atuação mais direta contra o racismo herdado de uma Abolição incompleta.

A crítica ao 13 de maio está presente na denúncia de seus termos, que não trouxeram nenhum amparo ou possibilidade de inserção social para os egressos do cativo. Além disso, o Grupo destaca que a Lei Áurea é resultado de fatores econômicos e políticos externos e internos, e não de uma ação benevolente da herdeira do trono. Sobre isso, a reportagem do JB destaca as falas dos membros do Grupo Palmares:

“A gente é criada com certos mitos históricos que nos conduzem a aceitar a Abolição como um ato de benevolência do branco, e não como realmente foi, uma consequência das pressões econômicas da época. (...) A população negra saiu da escravidão para a liberdade sem que tivesse preparada para isso. Nenhuma medida oficial foi adotada para integrar o negro à sociedade, e ele permaneceu marginalizado, disputando subempregos. E piorou também a situação do negro quando a sua equiparação legal ao branco gerou o preconceito” (*Apud*. CAMPOS, 2016, p. 185).

A divulgação do programa do Grupo Palmares em um jornal de grande circulação no Rio de Janeiro fez com que a proposta do 20 de novembro chegasse aos grupos negros que se mobilizavam em outras capitais na década de 1970. Para além das capitais gaúcha e fluminense, atos em torno da efeméride começaram a ser observados em São Paulo e Salvador, aglutinando novas propostas a ponto de figurar no documento inaugural do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), em Assembleia Nacional de organizações negras em Salvador, a 4 de novembro de 1978. Neste manifesto, considerado um dos pilares do que viria a ser o Movimento Negro Unificado (MNU), encontra-se:

“Nós, negros brasileiros, orgulhosos por descendermos de ZUMBI, líder da República

Negra de Palmares, que existiu no Estado de Alagoas, de 1595 a 1695, desafiando o domínio português e até holandês, nos reunimos hoje, após 283 anos, para declarar a todo povo brasileiro a nossa verdadeira e efetiva data: 20 de novembro, DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA!

Dia da morte do grande líder negro nacional, ZUMBI, responsável pela PRIMEIRA E ÚNICA tentativa brasileira de estabelecer uma sociedade democrática, ou seja, livre, e em que todos – negros, índios, brancos – realizaram um grande avanço político e social. Tentativa esta que sempre esteve presente em todos os quilombos” (*Apud.* GONZALES & HASEMBALG, 1982, p. 59).

O trecho destacado permite um conjunto de reflexões em torno dos conceitos chave da mobilização negra à época, atrelados à reivindicação da nova data comemorativa. Em primeiro lugar, está a afirmação de que os negros do presente seriam descendentes de Zumbi, grafado em letras maiúsculas, colocando o líder palmarino como patriarca fundador de uma comunidade imaginada, nos termos de Benedict Anderson (2008). A noção de pertencimento a uma comunidade de origem em comum sugere que os membros desta comunidade tenham também um destino/futuro em comum, o que se aproxima do que expressa o documento:

“É preciso que o MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL se torne forte, ativo e combatente; mas, para isso é necessária a participação de todos, afirmando o 20 de novembro como o DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA” (*Apud.* GONZALES & HASEMBALG, 1982, p. 59).

O sucesso da articulação do MNUCDR, portanto, estaria diretamente atrelado à consolidação do 20 de novembro como data mobilizadora da Consciência Negra em luta. Os elementos que justificariam a celebração desta data seriam, sem dúvida, elementos significativos para a época em que o documento foi redigido: o Quilombo de Palmares descrito no manifesto é muito próximo do que o MNUCDR desejava para o Brasil em 1978 – uma sociedade democrática, livre, em que negros, índios e brancos pudessem avançar política e socialmente. Assim, a experiência palmarina, estendida a todos os quilombos da história do Brasil, não seria tão somente um elemento do passado, ou um ambiente de escravizados fugidos e derrotados. Antes disso, seria uma experiência de vanguarda, muito mais avançada do que então se vivenciava com o Regime Militar ou mesmo com qualquer um dos governos de homens brancos desde a colonização. Há um deslocamento do sentido da nacionalidade, uma vez que a comunidade imaginada de origem não mais residiria na colonização portuguesa ou holandesa, e sim nos povos negros em luta contra essa mesma colonização. A inversão do sentido da história e do olhar sobre seus personagens é feita com uma intenção evidente de afirmação e reivindicação da agenda pública do presente.

Em texto publicado no ano de 1985, Beatriz Nascimento refletiu acerca dessa compreensão

do Quilombo e de Zumbi como elementos mobilizadores da consciência, da nacionalidade e da transformação social:

“Como não poderia deixar de ser, a figura do herói é enormemente destacada, principalmente a de Zumbi, que ganha uma representação capaz, ao lado de muito poucos, de confundir-se com uma alma nova nacional. (...) Como antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, na década de 1970 o quilombo volta-se como código de reação ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica.” (NASCIMENTO, 2018, p. 290-1).

Nesse mesmo sentido, Lélia Gonzales afirma que uma verdadeira democracia racial teria ocorrido em Palmares, sob o comando de Zumbi: “na verdade, Palmares foi o berço da nacionalidade brasileira” (GONZALES, 2018, p. 21). Esta leitura pode ser aprofundada no conceito de Quilombismo, desenvolvido por Abdias Nascimento também na década de 1970, como ideia-força mobilizadora de embates políticos e também teórico-metodológicos, partindo dessa ressignificação da experiência palmarina:

“Precisamos e devemos codificar nossa experiência por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses da população negra e de sua respectiva visão de futuro. Esta se apresenta como a tarefa da atual geração afro-brasileira: edificar a ciência histórico-humanista do quilombismo” (NASCIMENTO, 2019, p. 289).

O passado histórico também é mobilizado, no manifesto do MNUCDR, para evidenciar as críticas e denúncias do movimento social negro ao contexto do presente. Assim como Palmares e Zumbi surgem como modelos de democracia e liberdade a serem projetados para o futuro, o 13 de maio surge como abolição em letras minúsculas, insuficiente e inconclusa, à medida em que se observam seus desdobramentos no presente:

“Por isso, negamos o treze de maio de 1888, dia da abolição da escravatura, como um dia de Libertação. Por quê? Porque nesse dia foi assinada uma lei que apenas ficou no papel, encobrendo uma situação de dominação sob a qual até hoje o negro se encontra: JOGADO NAS FAVELAS, CORTIÇOS, ALAGADOS E INVASÕES, EMPURRADO PARA A MARGINALIDADE, A PROSTITUIÇÃO, A MENDICÂNCIA, OS PRESÍDIOS, O DESEMPREGO E O SUBEMPREGO tendo sobre si, ainda o peso desumano da VIOLÊNCIA E REPRESSÃO POLICIAL” (*Apud.* GONZALES & HASEMBALG, 1982, p. 59).

O conjunto de denúncias da condição social e econômica da população negra, grafado em letras maiúsculas, é diretamente associado ao modo como a emancipação dos escravizados foi promovida em 1888. Considerando as consequências de uma lei de abolição que, em nenhum de seus dois artigos, considerou necessária a promoção da igualdade entre súditos do Império e egressos do regime escravista, conclui-se que não há razão para considerar essa data um dia festivo.

Pelo contrário, a efeméride adquire um novo papel: o de momento de denúncia das condições desumanas de vida da população negra brasileira.

Dessa forma, o duplo movimento de rejeição ao 13 de maio e afirmação do 20 de novembro pode ser visto como forma não apenas de projetar as pautas das agremiações negras do período, suas reivindicações e desejos, mas também como avatar de denúncia das condições degradantes nas quais parte significativa da população brasileira se encontrava há séculos, sob o discurso acomodador da suposta *democracia racial* e o silêncio imposto por uma Ditadura que não admitia vozes dissonantes. Reafirmando a necessidade de substituição das datas, e mantendo os termos psicanalíticos de suas reflexões, Lélia Gonzales afirmou em texto de 1980: “Esse deslocamento de datas (do 13 para o 20) não deixa de ser um modo de assunção da paternidade de Zumbi e a denúncia da falsa maternidade da Princesa Isabel. Afinal a gente sabe que a mãe preta é que é a mãe” (GONZALES, 2018, p. 207).

O Brasil do regime militar, com o passar dos anos desde que o manifesto do MNUCDR foi enunciado, transforma-se pouco a pouco no Brasil da redemocratização ao longo da década de 1980. Nesse cenário, o já denominado Movimento Negro Unificado (MNU) tem grande atuação: nos recém-formados partidos políticos, na Assembleia Constituinte, na eleição de prefeitos e prefeitas, na composição de comissões específicas para a temática racial e de mulheres, na ocupação de cargos estratégicos nos mais diferentes governos. A institucionalização da discussão pautada em finais dos anos 1970 caminha lentamente, considerando-se a resistência da sociedade civil em discutir abertamente a questão racial e o ainda restrito espaço democrático do país (NERIS, 2018; RIBEIRO, 2013).

Marchas referentes ao 20 de novembro foram realizadas ao longo das décadas de 1980 e 1990, em diversas capitais, algumas delas enfrentando repressão. Este é o caso da célebre *Marcha contra a farsa da Abolição* no Rio de Janeiro em 1988, impedida por forças do Exército de completar seu trajeto, ainda que a Ditadura Militar estivesse oficialmente extinta.

Esta marcha, registrada em fotos e vídeos amadores pelos próprios participantes, é mencionada com frequência por militantes do movimento negro à época, dada sua importância no ano em que se celebrava, oficialmente, o centenário da Lei Áurea. Neste evento, há registros de uma jovem negra erguendo um cartaz de cartolina com os seguintes dizeres: NEO ZUMBILISMO É AGORA (CULTNE, 1988). Essa simples sentença, portada pela participante anônima da marcha, condensa em si toda a potência da discussão apresentada até aqui: uma perspectiva de futuro

renovada a partir da reinscrição, na história, de um Neo/Novo Zumbi. Este herói, revestido de uma aura que se pode dizer afrofuturista (WOMACK, 2015), é reivindicado nas ruas orgulhosamente por negros e negras conscientes de si e do seu papel na construção da Nova República como Nova Palmares imaginada, livre e democrática.

No tricentenário da morte de Zumbi, em 1995, tem lugar a *Marcha Zumbi Contra o Racismo, pela Igualdade e a Vida*, evento gigantesco partindo de várias capitais do país em direção a Brasília, com grande repercussão nacional. Esta marcha redundou na tomada da Praça dos Três Poderes por multidões negras de várias regiões, e também na divulgação de um documento denominado “Por uma política nacional de combate ao racismo e à desigualdade racial”, entregue por lideranças do MNU em mãos do então presidente da república Fernando Henrique Cardoso, que recebeu oficialmente a organização da Marcha.

Neste documento de 18 páginas, mais extenso do que um simples manifesto, encontra-se claramente a associação entre a efeméride (os 300 anos da assim chamada “imortalidade” de Zumbi) e a necessidade urgente de transformação da realidade social e econômica das maiorias negras, historicamente subalternizadas. Diferentemente do documento de 1978 aqui mencionado, que foi produzido e circulou internamente nos grupos negros organizados, este de 1995 é um programa de ações efetivas entregue ao mandatário da nação. Esta significativa diferença denota, de partida, a consolidação das ações iniciadas pelo MNU cerca de 20 anos antes.

Na primeira parte do documento, há um apanhado de dados que quantificam a sub-cidadania negra no Brasil: dados de saúde, educação, habitação e violência escancaram a necessidade da implementação de políticas públicas que considerem efetivamente o recorte racial da população. Entre as reivindicações, destaca-se a necessidade de inclusão do quesito raça/cor na produção de dados e informações oficiais, e propostas específicas para as áreas da saúde, educação, emprego, violência e distribuição de terras. Diferentemente do manifesto do MNUCDR de 1978, que menciona Zumbi e o Quilombo de Palmares ao longo de todo o texto, nota-se que em 1995 esses dois elementos são mencionados somente no início e no final do documento.

A instituição de Zumbi como herói não apenas nacional, mas das Américas e do mundo livre, não resulta da produção de historiadores ou da “boa vontade” do Estado. É conquista de uma legião de militantes, muitos dos quais anônimos, que souberam – com determinação e garra - reatar o fio histórico da resistência negra no Continente, principalmente no Brasil (COORDENAÇÃO EXECUTIVA DA MARCHA ZUMBI, 1995, p. 2)

Chama a atenção, neste trecho inicial, a internacionalização da figura de Zumbi e a reafirmação de seu caráter popular e reivindicatório não somente do Brasil, mas também das

Américas. Mais uma vez, se reforça a ideia de que a reverência ao líder palmarino não é somente uma questão historiográfica ou de mero interesse acadêmico, e sim um mobilizador de transformações no presente. A imagem de “reatar o fio histórico da resistência negra” remete aos elementos já observados anteriormente, de que a população negra jamais teria sido passiva ou submissa frente às violências e injustiças sociais.

Ao final do texto encontra-se que “o presente documento se inscreve na luta histórica do povo negro brasileiro, na esperança e na certeza de que da nossa ação nascerá a sociedade idealizada por Zumbi dos Palmares” (COORDENAÇÃO EXECUTIVA DA MARCHA ZUMBI, 1995, p. 18). Nesse trecho, importa destacar que Palmares estaria ainda por ser feita, como realização, ainda que tardia, do que teria sido idealizado por Zumbi. Assim como na expressão “faremos Palmares de novo”, extraída do poema de José Carlos Limeira (1983) e frequentemente recitada em eventos públicos de mobilização negra, a ideia de reconstrução de uma Palmares imaginada remete ao que Walidah Imarisha denominou *passados visionários*:

“Somos o sonho das gentes Pretas escravizadas, a quem foi dito que seria ‘irrealista’ imaginar um dia em que elas não seriam chamadas propriedade. Essas pessoas Pretas recusaram a confinar seus sonhos ao realismo, e em vez disso elas nos sonharam. Assim elas curvaram a realidade, reformularam o mundo, para criar-nos” (IMARISHA, 2016, p.8).

Assim, pode-se dizer que o programa de ações e reformas apresentado pela Coordenação da Marcha Zumbi ao presidente FHC em 1995 traria em si os elementos necessários para a efetivação plena da liberdade perseguida por Zumbi e demais habitantes de Palmares, a quem se atribui o sonho de uma sociedade sem escravidão e com efetiva igualdade. A potência dessa percepção reside no reconhecimento de que, aquilo que no presente é condição dada – a inexistência do sistema escravista mercantil – aos antepassados pareceria um ideal difícil de alcançar, mas pelo qual era necessário lutar. Da mesma forma que esta parcela do sonho teria sido alcançada, caberia à população negra do presente, herdeiros e herdeiras da tradição de luta dos Palmares, concretizar os demais pontos do ideal de Zumbi.

Desde o primeiro encontro com o presidente da república até a próxima Marcha de porte nacional com a temática do 20 de novembro, em 2005, muitas transformações significativas aconteceram. Sobretudo a partir da participação do Brasil na Terceira Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância na cidade de Durban, na África do Sul, no ano de 2001, quando o Brasil começa a implementar efetivamente as primeiras políticas públicas para a promoção da igualdade racial. Entre elas, vale destacar aqui a Lei

10.639/03, que considera: “O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como ‘Dia Nacional da Consciência Negra’”. Nesta legislação encontra-se o primeiro reconhecimento oficial da data reivindicada pelo movimento social negro desde o início da década de 1970, ainda que restrita ao calendário escolar. A partir dessa iniciativa, petições para a transformação da data em feriado municipal começam a surgir em várias regiões, bem como discussões no Congresso Nacional (que se estendem até hoje) acerca da transformação em feriado nacional, uma vez que a Lei 12.519/11 reconhece a efeméride, porém não regulamenta a suspensão de atividades.

É no bojo dessa ampliação de políticas públicas de ação afirmativa, entre as quais têm destaque a reserva de vagas nas Universidades Públicas, que se realiza a Marcha Zumbi + 10 em 2005. Observa-se, nesta marcha, uma divisão interna. O evento ocorre em duas diferentes datas: uma no dia 16 de novembro e outra no dia 22 de novembro; segundo Joselina da Silva, “a primeira tendo sido caracterizada como aquela em que estaria a verdadeira expressão dos ativistas. A segunda onde o governo, sindicatos, partidos políticos e aliados diversos estariam presentes” (SILVA, SANTOS, HERINGER & PINHO, 2006, p. 8). Por remeter a um cenário já bastante diferente daquele no qual a proposta do 20 de novembro começou, e considerando-se a especificidade da documentação produzida em torno desse duplo evento, vale considerar sua análise em outra oportunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao reivindicar a memória de Palmares e de Zumbi por meio da celebração do dia 20 de novembro, os movimentos negros do Brasil se contrapuseram a uma estrutura social que vem considerando, desde a experiência colonial escravista, a população negra como incapaz de conduzir-se historicamente de forma autônoma e completa, como seres humanos plenos. Construindo esta efeméride, alcançaram muito mais do que simplesmente recontar a história dos livros escolares: abriram portas para a reconstrução do pacto republicano no pós-ditadura e deram os primeiros passos de grandes transformações sociais, como o reconhecimento da dívida histórica do país com a população negra e a conquista de diversas políticas públicas de ações afirmativas. Assim, é possível afirmar que o Neo Zumbilismo não é coisa somente do passado: é agora.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do*

- nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BIKO, Steve. *Escrevo o que eu quero*. São Paulo: Editora Ática, 1990.
- CAMPOS, Deivison Moacir Cezar de. *O Grupo Palmares (1971-1978): um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Dissertação de mestrado), 2006.
- COORDENAÇÃO EXECUTIVA DA MARCHA ZUMBI CONTRA O RACISMO, PELA IGUALDADE E A VIDA. “Por uma política nacional de combate ao racismo e à desigualdade racial”. Documento eletrônico disponível em: <http://memorialdademocracia.com.br/card/marcha-zumbi-reune-30-mil-em-brasilia>. Acesso em: 31/10/2020. Brasília: Marcha Zumbi Contra o Racismo, pela Igualdade e a Vida, 1995.
- CULTNE ACERVO. A Marcha Negra – 1988. *Youtube*. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=HYLrL4Qx22Q&ab_channel=CultneAcervo> Acesso em: 11/08/2021.
- DOMINGUES, Petrônio José. “A redempção de nossa raça”: as comemorações da abolição da escravatura no Brasil. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 31, nº 62, 2011.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GONZALES, Lélia & HASEMBELG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro, Editora Marco Zero, 1982.
- GONZALES, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzales em primeira pessoa*. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, n. 61, 2001.
- IMARISHA, Walidah. *Reescrevendo o futuro: usando ficção científica para rever a Justiça*. Documento eletrônico disponível em: < https://issuu.com/amilcarpacker/docs/walidah_imarisha_reescrevendo_o_fut>. Acesso em: 31/10/2020. Publicado em: 15/11/2016.
- JANCSÓ, István & PIMENTA, João Paulo Garrido. “Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira)”. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000). Formação: histórias*. São Paulo: Editora SENAC, 2000.
- LE GOFF, Jacques. “Memória”. In: *Enciclopédia Einaudi Memória-História*. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.
- LIMEIRA, José Carlos. *Atabaques (com Ele Semog)*. Rio de Janeiro: Ed. dos Autores, 1983. Disponível em: < <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/293-jose-carlos-limeira>> Acesso em: 31/10/2020.
- MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio. Os significados da liberdade no sudeste escravista. Brasil – século XIX*. Campinas: Editora Unicamp, 2013.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MORAES, Renata Figueiredo. A República e as festas da abolição: Resistência e liberdade no pós-abolição. *Acervo*. Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 40-62, jan./abr. 2020.
- NASCIMENTO, Abdias. O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista. São

Paulo: Editora Perspectiva, 2019; Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição*. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

NERIS, Natália. *A voz e a palavra do Movimento Negro na Constituinte de 1988*. Belo Horizonte: Letramento/Casa do Direito, 2018.

NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. In: *Proj. História*, São Paulo, (10), dez. 1993.

RIBEIRO, Matilde. *Institucionalização das políticas de promoção da igualdade racial no Brasil: percursos e estratégias – 1986 a 2010*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Tese de doutorado), 2013.

SILVA, Joselina da; SANTOS, Sales Augusto dos; HERINGER, Rosana; & PINHO, Osmundo. *Zumbi + 10/2005. O perfil dos participantes*. Brasília: Governo Federal/SEPPPIR, 2006.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

WOMACK, Ytasha. “Cadete espacial”. In: FREITAS, Kênia (org.). *Afrofuturismo. Cinema e música em uma diáspora intergaláctica*. São Paulo: Caixa Cultural, 2015. Disponível em: <http://www.mostraafrofuturismo.com.br/catalogo.html> (Acesso em: 31/10/2020).